REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS
ISSN: 2237-6585

HISTÓRIA COMO RELIGIÃO: SOBRE O DESENVOLVIMENTO DA CONSCIÊNCIA HISTÓRICA MODERNA E A ABORDAGEM DOS FENÔMENOS RELIGIOSOS

HISTORY AS RELIGION: ON THE DEVELOPMENT OF MODERN HISTORICAL CONSCIOUNESS AND THE APPROACH TO RELIGIOUS PHENOMENA

MATEUS REZENDE DE ANDRADE
ARTHUR ANDRADE GOMES MONTEZANO

RESUMO

A partir do que se chama de *consciência histórica moderna*, pretende-se justificar a interdisciplinariedade possível entre história e teologia como se dando através de um horizonte epistemológico comum: a interpretação. Nesse caso, isso se daria a partir de pressupostos ontológicos, enquanto um debate anterior àquelas propostas que tomam a interdisciplinaridade através de aproximações metodológicas particulares, o que permitiria solucionar dificuldades ocasionadas pelos sentidos particulares de cada uma, tais como contradições ou outras incompatibilidades. Para isso, serão observadas duas posições que revelam a tensão entre história e teologia cristã. A do teólogo e sociólogo, E. Troelsch (1865- 1923), e a do cardeal J. H. Newman (1801- 1890). Por fim, é através da hermenêutica do filósofo Paul Ricoeur, de onde se apropria o conceito de interpretação e se pretende sugerir uma abordagem hermenêutica do problema da interdisciplinaridade entre história e teologia.

PALAVRAS-CHAVE: CONSCIÊNCIA HISTÓRICA; HERMENÊUTICA; RELIGIÃO

ABSTRACT

Based on what is called *modern historical consciousness*, the aim is to justify a possible interdisciplinarity between history and theology as occurring through a common epistemological horizon: interpretation. In this case, this would be given based on ontological assumptions, as a debate prior to those proposals that take interdisciplinarity through particular methodological approaches. This would allow for the resolution of difficulties caused by the particular meanings of each, such as contradictions or other incompatibilities. For that, two positions will be observed, in the wat that they reveal a tension between history and Christian theology. That of the theologian and sociologist, E. Troelsch (1865-1923), and that of Cardinal J. H. Newman (1801-1890). Finally, it is through the hermeneutics of the philosopher Paul Ricoeur (1913- 2005), from which the concept of interpretation is appropriated, that is suggested a hermeneutical approach to the problem of interdisciplinarity between history and theology.

KEYWORDS: HISTORICAL CONSCIOUNESS; HERMENEUTICS; RELIGION

1. INTRODUÇÃO

Em 1996, Antoine Prost publicava *Douze leçons sur l'histoire*[1], onde discutia os desafios de memória na sociedade contemporânea. Ali, Prost apresentou os instrumentos teórico-metodológicos da historiografia como formas de abordagem das estruturas e projetos político-sociais que, não por vezes, dispunham de programas de ressignificação(ões) do passado(s) e concepção(ões) de futuro(s). A História, agora com "h" maiúsculo, pois disciplina consolidada, tornava-se uma categoria de compreensão, bem como indicativo de uma experiência.

Na modernidade, ambos aspectos da História, enquanto disciplina e experiência, são frutos de um fenômeno propriamente moderno, qual seja, certa desconfiança em relação à categorização das experiências a partir de parâmetros, se não religiosas, ao menos onto-teológicos[2]. Tal desconfiança emerge sob a ordem do conceito moderno de história e, necessariamente, em tensão com a cosmovisão cristã medieval[3]. Sob esse aspecto, o aprofundamento do significado do conceito moderno de história não se reduz apenas ao desenvolvimento de uma epistemologia do conhecimento histórico, mas a algo que identifica a historicidade como categoria fundamental da experiência humana.

O objetivo da apresentação dessa tensão, bem como do problema da historicidade, repousa sob a possibilidade de justificar o diálogo interdisciplinar entre a teologia, enquanto aquela que toma a religião e seus símbolos como seu objeto; e a história, enquanto aquela que leva à cabo a chamada operação historiográfica; ambas para aquém de seu horizonte epistemológico, quer dizer, daquilo que subsiste às diferentes técnicas,

[1] PROST, Antoine. *Douze leçons sur l'histoire*. Paris: *Éditions du Seuil* (col. "Points histoire), 1996.

[2] Preferimos "onto-teológico" em detrimento de "religioso" justamente porque não é o abandono das categorias cristãs de concepção de mundo, mas certo afastamento das categorias metafísicas de representação da realidade e significação das experiências.

[3] Isso porque o conceito moderno de história mostrar-se concorrente com o tipo de cosmologia *sui generis* do medievo. A experiência histórica medieval é entendida, em termos gerais, como escatológica, progressiva e teleológica. A *esperança* que sustenta seu horizonte não é aquela própria da ideologia positivista, uma aposta no futuro como aprimoramento do passado. Ao contrário, é uma total desconfiança das *potestades e* principados, consequência de uma esperança exatamente em um evento excelso, o Julgamento Final, que só ocorre com o fim da história. Nesse sentido, o conceito moderno de história constrói-se, ou seja, é determinado, por uma tensão mais ou menos latente entre o que se entendia como o regulador da experiência no tempo em períodos anteriores. Em outras palavras, a tipologia do conceito moderno de história se dá em perspectiva com o que já não é.

e que se ordena através da linguagem em direção à disposição do símbolo enquanto abertura à realidade ontológica do humano.

2. CRISTIANISMO, HISTÓRIA E DOUTRINA

Em primeiro lugar, deve-se dizer que a história passou a tomar, desde meados do século XVIII e no decorrer do XIX, uma posição cada vez mais ampla de significar as experiências e ideias humanas, e a ocupar um espaço cada vez maior na estrutura que fundamenta a cosmovisão moderna. Assim, a abrangência da perspectiva histórica, no que se refere ao entendimento dessas questões, engloba uma diversidade de fenômenos que refletem a relação dos homens e mulheres com o tempo. Com isso, quer-se dizer que seria através de seus limites epistemológicos, enquanto aquilo que em muito define os horizontes da cosmovisão moderna, que se transforma a maneira de olhar para o passado e esperar pelo futuro.

No caso da teologia cristã, o aprofundamento desse debate leva a quatro posições básicas: (1) negação da existência de qualquer variedade histórica no cristianismo; (2) reconhecimento de que o cristianismo se adapta às diferentes épocas[4]; (3) compreensão que essa diversidade é resultado da acumulação de experiências históricas que se afastaram, em diferentes graus, do verdadeiro cristianismo, o primitivo; (4) a visão de que as contraposições surgem como resultado do desenvolvimento das ideias e que a aparente variedade histórica se deve à necessidade desse desenvolvimento doutrinário[5]. Dessa perspectiva, ao se considerar a ampla gama de implicações da história, tanto como um pressuposto subjacente à visão de mundo moderna, quanto como um estudo dos limites da capacidade humana de compreensão dos eventos passados por meio de uma metodologia específica, serão vistos resultados importantes em relação à compreensão e expressão da proposta que se quer aqui entre história e teologia.

Portanto, neste ensaio, partindo dessas quatro posições básicas acima resumidas, serão abordadas aquelas que tendem a responder a aparente diversidade histórica do

[4] Veremos essa posição mais detidamente com a posição de Ernest Troeltsch. A proposta do teólogo é encontrar uma maneira capaz de dialogar com a modernidade, entendendo a historicidade das experiências sociais cristãs. Vamos apresentar sua posição na medida de sua preocupação, ou seja, na medida das implicações de uma cosmovisão histórica do século XIX que se relaciona com a fé cristã.

[5] Além destas, existem outras perspectivas e pequenas variações dentro das muitas perspectivas, como no caso, por exemplo, das discussões sobre a liturgia católica e a hermenêutica da continuidade, a qual retoma questões essenciais do Concílio Vaticano II em relação à tradição da Igreja Católica Apostólica Romana.

Cristianismo, e que acabam por incorporar essa diversidade. São elas a segunda, representada por Ernest Troeltsch (1865- 1923), e a quarta, representada por J. H. Newman (1801- 1890)[6]. No entanto, para alcançar esse ponto, se faz importante apresentar o panorama geral do desenvolvimento da experiência moderna, considerando a importância da compreensão histórica e seu papel para formação das ciências humanas como um campo autônomo de conhecimento.

3. O CONCEITO MODERNO DE HISTÓRIA E AS CIÊNCIAS HUMANAS

A relação entre a cultura ocidental e o conceito de história transformaram a experiência com a religião, o que abarca tanto seu estudo, quanto sua capacidade de relacionar-se com o conjunto cultural interno e externo a ela. O ponto central dessa dinâmica deve repousar no que alguns reclamam como o "*saeculum historicum*"[7], o século XIX, e que dinamiza uma das principais transformações metodológicas que as ciências humanas produziram: o moderno conceito de história. Friederich Meinecke já havia indicado sua abrangência no historicismo: "Não é um programa, mas o campo de organização da própria concepção de mundo [...]"[8]. Contudo, já no século XVIII, "'a História' se transformou num conceito regulador para toda a experiência já realizada e ainda a ser realizada"[9], e isso significa que as relações político-sociais passaram a encontrá-la como fonte básica de explicação: "Em todos os sentidos em que antigamente se podia evocar justiça ou castigo, violência, poder, providência ou acaso, Deus ou o destino, se podia recorrer, desde o final do século XVIII, à História"[10]. Em outras palavras, o que se apreendia quando se tratava de história- um evento, uma memória, uma

[6] Em "Ensaio sobre o desenvolvimento da doutrina cristã", John Henry Newman dialoga principalmente com o anglicanismo, sua antiga doutrina antes de converter-se ao catolicismo, e que se identifica com a terceira posição, ou seja, que os fenômenos históricos tendem a acumular opiniões e desvios que devem ser corrigidos em favor do cristianismo primitivo. Por outro lado, colocamos sua posição em tensão com a primeira, pelo motivo exposto no mesmo parágrafo. Ver NEWMAN, John H. *Ensaio sobre o desenvolvimento da doutrina cristã*. São Paulo: Cultor de Livros, 2020.

[7] BESSON, Waldemar (coord.). *Enciclopédia Meridiano Fischer: História*. Lisboa: Editora Meridiano, 1965. v. 3, p. 172.

[8] MEINECKE, F. *Die Entstehung des Historismus*. In: SRBIK, H. V., Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart. BD. II, 1951. *apud* BESSON, 1965, p. 166.

[9] KOSELLECK, Reinhart, *et al*. *O conceito de história*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 37

[10] KOSELLECK, *et al.,* 2019, p. 38.

experiência-, passaria a abranger a ideia de que ela mesma seria dotada de movimento próprio, ao incitar ação e evolução, evocando liberdade e transformação[11].

Assim, é entre os séculos XVIII e XIX que o conceito de história irá se constituir de maneira mais proeminente ao modo que se conhece hoje, desenvolvendo-se não apenas como método de análise, mas como cosmovisão. É, como aponta José Honório Rodrigues, "a consequente historicização fundamental de todo nosso pensamento sobre os homens para compreender sua cultura e seus valores [*sic*.]" [12], uma "categoria de conhecimento humano".[13] De outro modo, até a constituição do moderno conceito de história, seu conteúdo designava experiências dependentes de sujeitos. Assim, falar de história só faria sentido caso se falasse de uma família, um povo, um indivíduo etc. Certamente, esse conteúdo semântico não foi esgotado, mas também passou a designar a própria essência dos acontecimentos: um *meta-conceito* que se assume como "agente do destino humano ou do progresso social"[14]. É nessa medida em que Gadamer afirma:

> O aparecimento de uma tomada de consciência histórica constitui provavelmente a mais importante revolução pela qual passamos desde o início da época moderna. O seu alcance espiritual provavelmente ultrapassa aquele que reconhecemos nas aplicações das ciências da natureza, que tão visivelmente transformaram a face de nosso planeta. A consciência histórica que caracteriza o homem contemporâneo é um privilégio, talvez mesmo um fardo que jamais se impôs a nenhuma geração anterior [...]. Entendemos por consciência histórica o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião.[15]

As implicações dessa nova abordagem são vastas. No campo dos estudos teológicos, diversos autores respondiam ao "desafio". Em 1789, Thomas Wizemann escreveu: "Finalmente, chegou a hora em que se começa a tratar a História de Jesus não só como um livro com sentenças para a dogmática, mas como alta História da

[11] "História propriamente dita" [*Geschichte schlechthin*]; História em si e para si" [*Geschichte an und für sich*]; Própria História [*Geschichte salber*]; "História como tal" [*Geschichte überhaupt*], etc (Ver KOSELLECK, *et al.,* 2019, p. 38-9).

[12] RODRIGUES, José Honório. *Teoria da História do Brasil: Introdução Metodológica*. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969. p. 81.

[13] *Ibid*.

[14] KOSELLECK, *et al.,* 2019, p. 124.

[15] GADAMER, Hans- Georg. *O problema da consciência histórica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. p.17.

humanidade". E completa dizendo que a "História é a fonte da qual deve emanar tudo"[16]. Em outras palavras, como Gadamer também destaca, percebe-se a postura reflexiva em relação ao conteúdo das tradições[17]. Assim, a filosofia da história passou a conceber seu objeto como um processo de conhecimento do ser histórico, conforme identificado por Koselleck, que emergiria através de uma consciência crítica e mediadora entre o passado e o presente[18]: para conhecer seu ser, deveria saber "como chegou a ser"[19].

Assim, abre-se uma tensão entre uma metodologia histórica e outra dogmática de se encarar o Cristianismo. A chamada História da Salvação [*Heilsgeschichte*] substitui a então História Sacra, constituída sob as bases do dogma, e abriu espaço para se encarar os contornos modernos da história, da forma como se viu apresentada até aqui. Esse é o contexto estruturante da noção de história como religião: a capacidade da história de significar e mediar, no caso, as experiências que estruturam a fé cristã.

§

Wilhelm Dilthey (1833-1911), importante intelectual para o debate da fundamentação teórica das ciências humanas, examinou como o sistema teocrático medieval foi gradualmente tensionado por influências imanentistas. No campo político, isso pode ser entendido através da mudança da vontade e do direito como derivados de uma relação necessária com Deus, agora, mediados por contratos e acordos entre partes. Ao lado disso, já no século XVIII, as ciências humanas passariam a constituir-se através do afastamento do esforço de se encontrar uma lei histórica análoga às leis de desenvolvimento naturais, aproximando suas bases de uma metodologia histórica. Assim, *vivência*, *expressão* e *compreensão* transformar-se-iam nos conceitos comuns com os quais as ciências humanas deveriam se relacionar[20]. O que significaria que a perspectiva

[16] WIZEMANN, Thomas. *Die Geschichte Jesu nach dem Matthäus als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit betrachtet*. Leipzig, 1789, p. 67, 55 (editado por Johann Friedrich Kleuker) *apud*. KOSELLECK, *et al*., 2019, p. 126.

[17] GADAMER, 2003, p.19-20.

[18] KOSELLECK, *et al.,* 2019, p. 151.

[19] BAUR, Ferdinand Christian. Kritische Beiträge zur Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte, mit besonderer Rücksicht auf die Werke von Neander und Gieseler. *Theologische Jahrbücher*, n. 4, 1845, p. 207-314. *Apud.* KOSELLECK, *et al.,* 2019, p. 164.

[20] DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. São Paulo: Editora Unesp, 2010. p.31 e seguintes.

dessa área, no que se refere ao seu objeto e metodologia, se daria "na medida em que a escola histórica rejeitou a derivação das verdades universais nas Ciências Humanas por meio do pensamento abstrato construtivo, o método comparativo tornou-se o único procedimento para se alcançar verdades de maior universalidade"[21]. No campo da religião, isso deve acessar a expansão do método comparativo, da perspectiva crítica, e do afastamento das verificações dogmáticas, como resultado de um processo que dinamiza consciência histórica[22] e história universal.

Benjamin D. Crowe[23] compreendia as impressões de Dilthey em relação à religião a partir do que chamou de tese da imanência [*immanence thesis*]. Para Dilthey, como dispõe o artigo de Crowe, a imanência "implica que a significância cognitiva dos ensinamentos religiosos não é o que é considerado, i.e., uma questão de asserções verdadeiras sobre uma realidade transcendente"[24]. A religião deveria ser compreendida como expressão e representação de algum elemento da realidade mesma e, principalmente, de elementos da vida interior. É nesse sentido que, para Dilthey, o cristianismo "tornou a vida interior um assunto explícito de preocupação teórica"[25].

Com isso, o que Dilthey faz é duvidar da capacidade de encontrar o *incondicionado* da realidade empírica[26]. O "local" que essa experiência deveria aparecer seria na vida interior [*inner-life*]. Dito de outra forma, noções como *incondicionado* ou transcendente deveriam se tornar acessíveis apenas no âmbito da experiência pessoal e da moral religiosa, refletindo, no campo histórico-social, como fenômeno atravessado por símbolos, práticas etc.

---

[21] DILTHEY, 2010, p. 46.

[22] A consciência histórica, em Dilthey, deve abarcar "todos os fenômenos do mundo espiritual como produto do desenvolvimento histórico" (DILTHEY, 2010, p.54).

[23] CROWE, Benjamin D. Dilthey's Philosophy of Religion in the "Critique of Historical Reason": 1880-1910. *Journal of the History of Ideas*, [s. l.], v. 66, n. 2, p. pp. 265-283, 2005. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/3654250. Acesso em: 24 maio 2023.

[24] Do original: "[...] entails the claim that the cognitive significance of religious teachings is not what it has been taken to be, i.e., a matter of true assertions about a transcendent reality" (CROWE, 2005, p.273).

[25] CROWE, 2005, p.279.

[26] Do original: "In Dilthey's view life resists any and all attempts to be rendered in terms of some allegedly 'ultimate' explanation" (CROWE, 2005, p.280).

Isso pode ser entendido como o "desafio" proposto pela moderna consciência histórica, que, ainda que recebida sua sustentação filosófica em autores como Kant, teria contornos próprios, como experiência que deve "lidar" com a temporalidade.

4. ERNEST TROELTSCH E HISTORICIDADE

Dilthey pode ser entendido como um teórico que buscou a fundamentação do conhecimento num contexto em que a consciência histórica passou a sustentar os argumentos relativos à experiência do espírito humano. Para ele, é no aprofundamento da consciência que se compreende os fenômenos da vida, e é na compreensão que parte da imanência dos fenômenos históricos que se apreende o processo histórico. Aqui, ele também representa uma continuação do que vem emergindo desde o início da modernidade em relação à religião, ao levar à cabo todo o conjunto dogmático e metafísico da religião à uma crítica em favor de um sentido de vida histórica. As implicações de seu pensamento demandam um estudo amplíssimo, mas os aspectos da importância da vida interior [*inner-life*] e a indicação da consciência histórica como fundamentos da análise sócio-histórica, demarcam seu pensamento à guisa do que parece significar um dos principais desafios para a experiência religiosa, principalmente a partir do século XIX. A característica de historicidade, que acompanha todo o desenvolvimento moderno, deve tensionar com os princípios de normatividade e justificação meta-histórica para a religião. Assim, Troeltsch torna-se um dos representantes de um tipo de abordagem que relaciona história e teologia

§

Ernest Troeltsch (1865- 1923) é um teólogo que pertence à geração preocupada exatamente com esse problema. Uma afirmação de Gilsel e Tétaz pode ajudar a dimensionar essas aproximações. De acordo com ambos, nos seus debates promovidos na Faculdade de Berlim entre 1896 e 1898, Troeltsch irá empenhar-se por "especificar uma concepção de teologia que se recusa a isolar epistemologicamente o cristianismo, mas, ao contrário, exige-o como uma teologia especulativa ou teoria do Absoluto, mas com uma 'abordagem filosófica das religiões vivas, das religiões efetivas'"[27].

[27] Tradução do original: "préciser une conception de la théologie qui se refuse à isoler épistémologiquement le christianisme mais exige au contraire son comme une théologie spéculative ou une théorie de l'Absolute, mais comme une 'approche philosophique des religions vivantes, des religions effectives'". TÉTAZ, Jean-

Para o teólogo tem-se que a modernidade admite princípios de livre-associação, moral laica de responsabilidade social, dentre outros, o que demonstraria "o esgotamento do antigo sistema de valores, que extraía do sobrenatural sua legitimação e efetividade"[28]. Em outros termos, a capacidade que as instituições eclesiásticas detinham enquanto reprodutoras de uma ordem social a partir de verdades dogmáticas, associando-se aos poderes temporais (príncipes etc.), acabou diminuindo através do desenvolvimento do Estado, do capitalismo e do individualismo no campo político. Do mesmo modo, questões epistemológicas e históricas são colocadas em perspectiva quando tomadas o conteúdo dogmático da fé[29].

É nesse sentido que seu "*The Absoluteness of Christianity and History of Religions*"[30] se sustenta. Nele, Troeltsch quer encontrar um caráter sumamente superior do cristianismo sem recorrer aos dogmas e à fundamentação da Igreja como presença do transcendental na história. Isso acontece porque o método histórico-crítico e comparativo embaraça a afirmação de superioridade do cristianismo no conjunto das religiões das grandes civilizações. De modo mais amplo, pode-se pensar o seguinte: como defender o cristianismo como religião absoluta; ou seja, através da superioridade de seu conteúdo dogmático, tendo por amparo os limites da *geisteswissenschaft* [ciências do espírito], no sentido de que a normatividade do dogma não constituiria o sentido estruturante das forças seculares (Estado, sistema econômico, etc.) e dos métodos de análise da ciência moderna? Essa é uma das perguntas que subsistem em seus estudos sobre a religião.

Troeltsch entendia como importante começar a tratar a religião como objeto da investigação histórica e que, através de métodos de crítica e comparação, poder tornar possível a busca por critérios básicos de julgamento dos valores, enquanto não ordenados

---

Marc; GISEL, Pierre. Introduction. In: TROELTSCH, Ernest. *Histoire des Religions et destin de la Théologie*. Paris: Les Édition du Cerf, 1996. p. IX-LVI.

[28] DA MATA, Sérgio. *Religião e modernidade em Ernst Troeltsch*. Tempo Social: Revista de sociologia da USP, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 235-255, 2008. p. 239

[29] Por exemplo, como escreve Camille Froidevaux: "Como aceitar a aplicação dos princípios e métodos da ciência à milagrosa história da revelação sem, ao mesmo tempo, comprometer a singularidade metafísica", Tradução do original: "Comment accepter l'application des principes et des méthodes de la science à l'histoire miraculeuse de la révélation sans compromettre du même coup la singularité métaphysique?" Ver: FROIDEVAUX, Camille. *Ernest Troeltsch, la religion chréstienne et le monde moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. p. 6

[30] TROELTSCH, Ernest. *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions*. Virginia: John Knox Press, 1971.

à própria tradição. Seria através da percepção de que os fenômenos são condicionantes e condicionados por situações mais ou menos amplas, também na medida das diversas aproximações entre as religiões, e da percepção de uma própria transformação interna das crenças, que se daria essa compreensão. No caso do cristianismo, Troeltsch afirmará o seguinte:

> é impossível para o pensamento histórico acreditar nos milagres cristãos, mas negar os não-cristãos. [...] Com isso, porém, não existe mais nenhum meio pelo qual se possa isolar o cristianismo do resto da história e depois, com base nesse isolamento e em seus sinais formais, defini-lo como norma absoluta[31].

Como sugere, o moderno conceito de história é incapaz de validar essa essência a partir de sua metodologia. Para ele, das duas perspectivas que buscam o valor normativo da religião cristã, a apologética ortodoxa e a moderna apologética evolucionista, nenhuma conseguiria recorrer ao método histórico. Para a ortodoxa, é necessário partir da dimensão radicalmente distinta da Revelação, o milagre, ou seja, que a causa da superioridade cristã seja divina. Por outro lado, como provar isso numa análise histórica que também vê, por exemplo, a autoproclamação de milagres em outras religiões, ao mesmo tempo em que "milagres internos que desafiam a homogeneidade da história não são, enquanto tais, passíveis de demonstração"?[32] Já a posição evolucionista se relacionaria com a tentativa de encontrar essa superioridade através de um critério comum a todas as religiões. Assim, um princípio universal de progresso, que pressuponha uma essência comum às religiões e cuja atualização última se desse com o cristianismo, caracterizariam essa posição[33]. Mas, como conciliar essas normas com a radical diversidade histórica e pluralidade das religiões? Isso porque, como mostra o teólogo, os estudos da história apontam cada vez mais para esse resultado: "Nenhum período é um mero degrau em uma escada; cada um possui, no contexto, sua própria natureza e significado autossuficiente"[34].

---

[31] Tradução do original: "it is impossible for historical thought to believe the Christian miracles but deny the non- Christian. [...] With this, however, there no longer exists any means by which one may isolate Christianity from the rest of history and then, on the basis of this isolation and its formal signs, define it as an absolute norm" (TROELTSCH, 1971, p. 48)

[32] Tradução do original: "inner miracles that defy the homogeneity of history are not as such capable of demonstration" (TROELTSCH, 1971, p. 60)

[33] TROELTSCH, 1971, p. 50

[34] "No period is a mere rung on a ladder; each one possesses, in context, its own nature and self-sufficient meaning" (TROELTSCH, 1971, p. 75)

De tudo isso, é a partir das dificuldades impostas pela influência da ciência empírica e da ciência histórica crítica, bem como da contínua interiorização da fé por consequência da referida autonomia das instituições modernas, que Troeltsch define a forma que crê ser a correta de abordagem das religiões: "uma ciência empírica, psicológico-histórica, que pretende por objeto de pesquisa as manifestações da consciência humana que foram concebidas como religião"[35].

Assim, Troeltsch irá chegar a conclusões que encontram o absoluto não a partir da projeção de argumentos dogmáticos, mas condicionados pela multiplicidade de experiências religiosas, e, ao mesmo tempo, pelo referencial último da religião, enquanto exigências básicas que toda vida religiosa perscruta responder. Essas exigências se reduziriam às seguintes questões: morte, justiça e incondicionalidade[36]. Nesses limites, Troeltsch identifica um *princípio de normatividade e de validade universal* deve ser aquilo que, no campo da epistemologia e da psicologia, são traduzidos sob a forma de uma meta (*goal*), ou seja, um direcionamento ao absoluto, ao incondicionado[37]. Quer dizer, o ponto de relacionamento entre o absoluto e o contingente, da maneira que entende Troeltsch, emergiria como uma meta, algo que todo conjunto cultural se ampararia, e que encontraria ordenamento no campo da religião, pois poderia traduzir os coeficientes

[35] Tradução do autor: "une science empirique psychologico-historique, qui prend pour objet de sa recherche les manifestations de la conscience humaine qui sont désignées comme religion" (TROELTSCH, 1996, p.23)

[36] A história das religiões revela que a religião está intrinsecamente ligada à experiência humana, uma vez que surge diante das necessidades não satisfeitas no espírito humano. Essas necessidades indicam a dinâmica existente entre o contingente e o eterno, o profano e o sagrado, entre outros aspectos. A primeira dessas necessidades é o conceito de *incondicionalidade* ou *absoluto*, referindo-se a algo cuja existência é necessária e não depende de nenhum outro fator. A segunda necessidade é a justiça, e a terceira é a morte, que representa o *fim da consciência*. A partir dessas três necessidades, segundo a história das religiões, surgem três formas de inclinações religiosas, ou seja, três maneiras pelas quais o indivíduo se aproxima da religião: curiosidade intelectual, amor pelo bem e temor ao sofrimento, respectivamente. A religião, por sua vez, esforça-se por conjugar essas inclinações relacionando-as com o sagrado, e oferecendo o plano em que essas ausências serão satisfeitas. Por exemplo, por não discutirem "no" absoluto, utiliza-se de linguagem simbólica, na qual, os símbolos indicam o absoluto. Por sua parte, os símbolos estão de forma paralela à doutrina, e explicam um conjunto específico de experiências que se referem às três inclinações apresentadas há pouco. Ainda, há também o senso do sagrado, a noção de que existe um limite para a explicação doutrinária, o que implica na superioridade do sagrado experienciado, bem como em seu valor enquanto tal. Desse modo, temos as noções básicas que buscam satisfazer a inteligência: doutrina e senso do sagrado. Além disso, temos as noções que buscam satisfazer a vontade, e que, por sua vez, encontram referência no rito religioso, entendido como a operação do símbolo. O rito se justifica na medida em que incita o desejo de experimentar o transcendente, buscando satisfazer a vontade. Por fim, temos o referencial do conjunto sentimental, que se adequa às máximas de comportamento, pois almeja superar as variações de reação que o sentimento proporciona. (TROELTSCH, 1971, pp. 95 e ss.)

[37] TROELTSCH, 1971, p. 100

absolutos em símbolos, doutrina, ritos, mandamentos etc., para apresentar a meta em que a cultura deve se apoiar[38].

Desse modo, aquilo que Troeltsch usa para formular as alternativas para a modernidade, apoia-se na procura do essencial intemporal da ética cristã, pois algo fundamentado exatamente em sua meta. Num dado momento, Troeltsch julga esses valores como dependentes de uma escolha histórica[39]- ainda que determinado na experiência cognitiva, dado os limites da consciência histórica. Assim, sua posição se mostra como uma perspectiva que recolhe, da experiência histórica e da convicção pessoal, os valores superiores, mas que, deve-se lembrar, só aparecem historicamente e sob a forma de uma meta:

> No processo da vida histórico ele tem acesso a esse absoluto, porém, apenas de forma histórica, condicionada pelo contexto do qual faz parte. Está disponível para ele apenas em revelações historicamente individualizadas do absoluto que são sugestivas do futuro, revelações daquilo que transcende a história e é eterna e incondicionalmente valioso.[40]

Assim, em busca de um princípio que justifique a superioridade da religião cristã, mas que não se apoie nem em uma apologética ortodoxa (milagre), nem em um idealismo (essência das religiões e cristianismo como ápice), pois incapazes de absorver todo o método histórico, o teólogo irá alcançá-lo através da comparação dos valores éticos e sua maneira de direcionamento ao incondicionado. Como busca apresentar, ao menos em relação às grandes religiões do mundo, existe uma meta [*goal*] e, como visto em Dilthey, o direcionamento para essa meta incondicionada deve emergir na própria consciência, funcionando como um senso do absoluto [*sense of the absolute*], nos termos de Troeltsch. Em outros termos, a abertura encontrada por Troeltsch para essa difícil questão não se encontra na história em si, pois da história não se deduz uma meta, mas do seu devir, onde se dá a consciência ao alcance das máximas éticas. Levando isso para o campo das religiões, a "melhor" religião seria aquela que dimensiona de maneira mais eficaz esse

[38] TROELTSCH, 1971, p. 102-3

[39] Conforme Camille Froidevaux: "l'opinion commune se chargerait eventuellement de tranformer en absolu". Ver FROIDEVAUX, 1999, p.264

[40] Tradução do original: "In the historical life-process he has access to this absolute, however, only in a historical way, a way conditioned by the context of which he is a part. It is available to him only in historically individualized revelations of the absolute that are suggestive of the future, revelations of that which transcends history and is eternally and unconditionally valuable" (TROELTSCH, 1971, p. 122)

sense of the absolute e que, como nascido na consciência, aquela que também melhor a dimensiona: "A meta mais elevada e a maior profundidade da vida encontram-se do lado da religião personalista"[41]. Para Troeltsch, o cristianismo detém a maior capacidade de mensurar essa relação; quer dizer, ela é, para ele, a detentora de um personalismo superior[42].

Aqui, faz-se necessário pontuar uma transformação fundamental no que se refere ao conceito moderno de história. Um dos aspectos mais essenciais de seu desenvolvimento, em direção a centralidade operativa das experiências, pode ser reconhecido por noções como *Progresso*, *Desenvolvimento*, *Evolução* etc. Competir a história a uma ordem teleológica é uma fase, pode-se dizer, do desenvolvimento da história enquanto disciplina e método. Dilthey busca superar o aspecto essencialista dessa ordem, ao demonstrar que o desenvolvimento empírico de uma ciência é sempre alheio aos tipos de constatações estruturalmente metafísicas. É por isso que Troeltsch, ainda que buscasse esse caráter superior da religião cristã, o que levá-lo-ia a superar certos limites epistemológicos, recorre à ética deontológica. Disso tudo, é importante destacar que a crítica acaba por destituir essa posição do conceito que poderíamos chamar de ideológica. Isso porque a ideia de *Progresso,* que no Brasil perpassa por uma cultura positivista-comtiana, não se sustenta frente o aparato metodológico e crítico desenvolvida na historiografia/ filosofia da História (enquanto epistemologia). De forma sintética, o resultado pode ser visto a partir de Dilthey: a experiência histórica acaba por configurar-se, mais uma vez, enquanto "limite". Após a crítica, o que não deve se sustentar é certo aspecto substancial de desenvolvimento intrínseco, previsível, ascensional da história. Em outros termos, o conceito deve se esvaziar de uma metanarrativa, reduzindo o horizonte especulativo das experiências.

A partir daqui, será observado o que não se sustenta após essa fase, poderíamos dizer, de crítica.

5. J. H. NEWMAN E HISTORICIDADE

[41] Tradução do original: "The higher goal and the greater profundity of life are found on the side of personalistic religion" (TROELTSCH, 1971, p. 112)

[42] Os argumentos utilizados para demonstrar a radicalidade do personalismo presente no cristianismo superam os horizontes do presente trabalho. Sugere-se, para isso, a leitura do já citado "*The Absoluteness*…" (TROELTSCH, 1971).

Em um dos mais importantes textos de John Henry Newman (1801-1890), o "Ensaio sobre o Desenvolvimento da Doutrina Cristã"[43], o cardeal busca defender tanto o caráter histórico da fé cristã, no sentido de um desenvolvimento exegético mais esclarecido, quanto a autoridade da Igreja Católica sob esse desenvolvimento. Isso significa dizer que seu objetivo não é tanto assegurar a veracidade do dogma cristão em si, mas que afirmar que a Revelação tem um caráter histórico-progressivo. O objetivo dessa parte será observar as proposições de Newman sob a ordem das premissas necessárias para que ele chegue às suas conclusões, e que essas premissas encontram certos entraves.

J. H. Newman constrói sua argumentação a partir da Revelação enquanto dotada de autoridade objetiva e assegurada por uma tradição. Em seu caso, deve-se entender a relação entre Revelação e autoridade: "uma revelação não é dada se não houver uma autoridade para decidir em que consiste aquilo que é dado"[44]. Isso porque o objetivo de Newman é demonstrar como o histórico apresenta os dogmas e a autoridade que a defende, a Igreja, não como ocasiões fechadas em circunstâncias, mas como desenvolvimentos legítimos de ideias já presentes no conteúdo da Revelação.

A tese de Newman repousa sobre a noção de que a doutrina professada pela Igreja católica não emergiria de acréscimos posteriores, cujo conteúdo seria diferente do contexto de emergência do Cristianismo, mas que esse seria um legítimo desenvolvimento. Primeiro, Newman argumenta a partir da validação do desenvolvimento na própria Escritura. Assim, a comparação do Reino dos Céus ao grão de mostarda, cujo tamanho é minúsculo, mas cresce como uma árvore gigantesca, torna-se um dos vários exemplos utilizados para afirmar que o texto sagrado admite "desenvolvimentos formais, legítimos e verdadeiros"[45]. Outro argumento repousa sobre a relação entre determinação de uma doutrina e os eventos históricos. Newman se opõe à percepção de que alguns períodos não expressariam determinações legítimas sobre o conteúdo doutrinário. Um importante argumento:

[43] NEWMAN, 2020

[44] NEWMAN, 2020, p. 119

[45] NEWMAN, 2020, p.104

> não era o momento para os cristãos considerarem a questão da admissibilidade teórica das imagens no ritual católico, quando tinham as superstições e imoralidades reais do paganismo diante de seus olhos. Também não faria sentido determinarem o lugar da Santíssima Virgem em nossa reverência, antes de terem garantido devidamente, nas afeições dos fiéis, a suprema glória e adoração ao Deus Encarnado, seu Eterno Senhor e Filho [...]. Nem a liberdade eclesiástica poderia ser afirmada, antes de ter sido atacada. Nem se faria sentir a influência de um Papa, senão na medida em que a Igreja se consolidasse [...] 'Para cada coisa há um momento debaixo dos céus... tempo para calar, e tempo para falar' (Ecl 3, 1; 7)"[46]

Outro argumento importante se refere aquele aplicado à autoridade papal. Newman busca mostrar que, primeiro, por mais que a tal autoridade só tivesse sido consolidada no século IV, não é o caso da negação dessa autoridade no contexto anterior: "A determinação de sua essência, sua sede e suas leis seriam uma provisão gradual para uma necessidade gradual"[47]. Após a morte dos Apóstolos, para dificuldades locais, autoridades locais, afirmaram-se os bispos; para dificuldades ecumênicas, autoridade ecumênica, afirmava-se o papa[48]. Newman argumenta também em relação à situação de existência da própria Igreja primitiva: "Se o Poder Imperial controlava o desenvolvimento dos concílios, isso também servia para controlar o poder do papado [...]. Assim que o Império relaxou sua opressão tirânica sobre a Igreja, o Credo, o Cânone, o Papado, os Concílios Ecumênicos, tudo começou a se formar"[49]. Dessa forma, ele buscava mostrar que a história da Igreja primitiva não negava a autoridade papal, mas, pelo contrário, poderia ser percebida como um desenvolvimento natural, tanto em relação à autoridade Imperial, quanto ao primado do bispo de Roma, à existência de pequenos núcleos cristãos ou ao afastamento temporal do tempo dos primeiros apóstolos. Sobre o primeiro, a impossibilidade de pleno exercício de uma autoridade centralizada pela "pressão" do Império; sobre o segundo, diversas cartas, sanções, passagens, apontam para a supremacia do bispo de Roma; já o terceiro relaciona-se com os demais, o que também explica o quarto: na medida em que o afastamento da tradição informal, pois viva nos apóstolos,

[46] NEWMAN, 2020, p.153

[47] NEWMAN, 2020, p.188

[48] NEWMAN, 2020, p.190

[49] NEWMAN, 2020, p.190

foram incitados debates internos nos núcleos cristãos espalhados na Etiópia, Egito, Grécia, etc., e mais uma autoridade central demonstrava querer-se.

Nessa obra, o que Newman faz é compreender o desenvolvimento da doutrina cristã de maneira próxima à compreensão do desenvolvimento de uma ideia. Ela amplia-se historicamente na medida das circunstâncias e assimila-se de maneira mais efetiva na medida dos desafios que o contexto lhe apresenta, seja através de dúvidas, seja através de heterodoxias. Por outro lado, só se pode considerar como desenvolvimento algo que não transforme a estrutura primordial dessa ideia e, disso, emerge um problema que Newman ocupará boa parte de sua obra para responder: como distinguir desenvolvimentos genuínos das corrupções doutrinais? Para isso, Newman caracterizará sete formas de apreensão de desenvolvimentos genuínos, utilizando-as com o objetivo de demonstrar que as aparentes transformações históricas na doutrina da Igreja, assim como suas diferentes relações com o campo político-social e as supostas inconsistências doutrinárias, seriam, na verdade, genuínos desenvolvimentos. Esses desenvolvimentos, por sua vez, se amparam tanto através de sua própria admissão nas Escrituras, quanto através da vitalidade e continuidade histórica dessas verdades.

Por outro lado, a interpretação de Newman pressupõe a fé, e a fé num evento muito específico, que não é essencialmente histórico: Cristo é verdadeiramente homem e verdadeiramente Deus. É apenas partindo dessa premissa que se pode amparar os argumentos de seu texto. As implicações e desenvolvimentos do abandono desse pressuposto foram abordadas nos dois tópicos anteriores do presente texto.

6. HISTORICIDADE COMO CRÍTICA À RELIGIÃO

Se se admite que o diagnóstico e a proposta de Troeltsch buscam indicar apenas a possibilidade de "sobrevivência" da fé cristã no mundo moderno, tomado pela lógica que se tentou delinear nesse texto, ainda assim parece que a autoridade do discurso daqueles que professam a fé cristã está exatamente no ponto em que o absoluto e o incondicionado "falou", literalmente, sobre a meta e delimitou suas "causas eficientes", para usar o vocabulário aristotélico, restando que elas sejam bem observadas. Nesse sentido, dever-se-ia à Newman, pressupondo a demonstração da autoridade e, só assim, admitindo que os frutos presentes na consciência seguem dessa autoridade. Em resumo, como confirmar que o encontro do absoluto e do incondicionado na consciência, que é o que Troeltsch

defende, se identifica exclusivamente com a doutrina cristã e nada mais, sem a crença prévia de que apenas a doutrina cristã é verdadeira? Ou, do encontro com o absoluto e incondicionado n consciência, é possível "regredir" à proposição que admite Cristo como Deus?

Ao cabo, Troeltsch abandona essa univocidade. A "lição" da história não permite o autor dar esse salto. Logo, sua solução é, na verdade, uma dúvida. Para ele, a abertura do religioso e seus caminhos, em contraste com o mundo moderno, é sempre uma previsão incerta. Existe uma abertura, certamente, pois o mundo moderno nasce dos desenvolvimentos do individualismo e da imanentização das instituições, o que inviabilizaria não a religião, mas especificamente o que Troeltsch chama, e Da Mata bem destaca, de uma "civilização eclesiástica":

> Troeltsch vê Igrejas e seitas como formas de institucionalização da vida religiosa típicas de uma época que já não é a nossa. Em termos concretos, equivale a dizer que a religião moderna não se esgota nas Igrejas. Para além delas, há toda uma variedade de formas de vida religiosa extra-eclesiásticas, que uma abordagem sociológica convencional não está em condições de perceber.[50]

Em outro momento do mesmo artigo, Da Mata aponta que o que há em Troeltsch é, pode-se dizer, uma desconfiança que emerge do contato com todo o componente metodológico e existencial que buscou-se apresentar brevemente aqui- de que '"toda a humanidade atinja seu cume em Jesus e que ela possa ser conquistada pelas forças religiosas associadas a Jesus. [...] É provável que ainda possa haver outros estilos de vida religiosa (*religiöse Lebenszusammenhänge*), com seus próprios salvadores e figuras exemplares"'[51]. Tal é a cisão que subsiste em sua argumentação.

Assim, é a partir disso que a história como religião surge como uma experiência, mais precisamente uma experiência cujos limites em muito se identificam com as fronteiras do conceito moderno de história, que é determinada por uma latente percepção dos horizontes da época e, ao mesmo tempo, pela tensão com um pensamento especulativo organizado enquanto onto-teologia[52]. A história- leia-se, o conceito moderno

[50] MATA, Sérgio da. Religião e modernidade em Ernst Troeltsch. *Tempo Social*: Revista de sociologia da USP, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 235-255, 2008. p.241
[51] TROELTSCH, 1911, p. 174 *apud* MATA, 2008, p. 250
[52] De maneira sintética, entendemos isso como a abstenção sugestiva da metafísica de identificar Deus como aquilo que supre necessidades de ordem ontológica, quais sejam, como causa e aquilo através do qual subsiste o movimento. Isso, no sentido metafísico clássico.

de história-, bem como seu panorama metodológico enquanto reincidência da autoconsciência das fronteiras do tempo, aparece como consciência de que o presente é carregado de historicidade e que, por isso, não é possível deduzir metanarrativas do discurso histórico-crítico.

7. A INTERPRETAÇÃO E O DO DUPLO-SENTIDO DO SÍMBOLO

A análise precedente explicitou uma diferença fundamental entre a interpretação de Newman e Troeltsch sobre a relação entre história e religião. A teoria do primeiro pressupõe a positividade da Revelação. Por isso, só posteriormente que a história pode corroborar com os argumentos em favor do desenvolvimento da doutrina cristã. Para Troeltsch, a história é um impeditivo para a construção de uma argumentação em favor da *absoluteness* do cristianismo, o que o faz encontrar uma resposta positiva em um transcendentalismo ético. Em síntese, a dialética entre história e religião, no sentido da experiência foi determinada, aqui, como uma tensão fundamental que se dirige à afirmação de um discurso em detrimento do outro, e vice-versa.

Já no campo da experiência, o desenvolvimento da consciência histórica moderna tende à desconfiança em relação ao tipo do discurso de Newman. Por outro lado, ela não se sustenta apenas como crítica; ou seja, como negação de um tipo de discurso, mas ela também é propositiva, não por uma exigência interna, mas por uma exigência mais fundamental, que se refere ao próprio campo da experiência, e que se justifica pelo papel do símbolo na linguagem. Sob esse aspecto, a hermenêutica ricoeuriana será útil para a compreensão dessa tese, na medida da demonstração das dificuldades de se reduzir o problema da experiência da "história como religião" a um dos polos.

§

O projeto da hermenêutica de Ricoeur perpassa por uma fundamentação na fenomenologia, e isso de duas maneiras. A primeira é através do *Dasein*, enquanto uma ontologia da compreensão; quer dizer, a analítica do ser, cuja ideia de compreensão não é um modo de conhecer, mas um próprio modo de ser.[53] Implica-se disso não mais a pergunta sobre as condições do conhecimento histórico, mas algo ainda mais fundamental: "o que é entender no modo histórico?"[54]. Isso alia-se, também, à uma

[53] RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações*. Rio de Janeiro: Imago, 1978. p.8
[54] RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 2007. p.299

discussão sobre o sentido da linguagem enquanto "próprio plano em que a compreensão se exerce [...] é primeiro e sempre na linguagem que vem exprimir-se toda a compreensão ôntica ou ontológica"[55]. Quer dizer, o problema da linguagem, que aqui Ricoeur chama de "epistemologia da interpretação", no sentido da exegese, da psicanálise ou do método da história, é a tentativa de alcançar, através do problema da semântica, o que Heidegger alcançou através da ontologia da compreensão.

É por isso que a ideia de símbolo se torna tão cara à Ricoeur, pois, ao tomar o símbolo como estrutura de significação que abarca tanto um sentido imediato e literal, quanto aquilo que aponta para uma realidade extralinguística e figurada, ele estaria como que na mediação entre a linguagem enquanto abertura ao modo de ser, e ao modo de ser enquanto se fazendo apreensível linguisticamente[56].

A problemática fundamental dessa dinâmica dos símbolos é que o sentido literal, quer dizer, o sentido fechado, imediato e preciso do símbolo, está imerso, primeiro, no modo de ser histórico, na condição existencial. Esse sentido fundamental, o qual excede à literalidade, tem um sentido aberto, pois seu referente está ligado a distinções ontológicas. É isso que diz Ricoeur, por exemplo, sobre a narrativa bíblica do Êxodo:

> se tem algum sentido falar de uma hermenêutica do sagrado, é na medida em que o duplo-sentido dum texto, que me faia, por exemplo, do Êxodo, desemboca numa certa condição itinerante que é vivida existencialmente como movimento de um cativeiro para uma libertação; sob a interpelação de uma fala que dá aquilo que ela ordena, o duplo-sentido visa aqui decifrar um movimento existencial, uma certa condição ontológica do homem por meio do excesso de sentido ligado ao acontecimento que, na sua literalidade, se coloca no mundo histórico observável. O duplo-sentido é aqui o detector de uma posição no ser.[57]

Assim, a problemática da qual se refere o presente artigo se estrutura sobre essa ideia de hermenêutica, pois ela se define enquanto intepretação dos símbolos nessa dinâmica de duplo-sentido. Num primeiro momento, a hermenêutica pode ser definida como uma destituição da consciência e conhecimento imediatos de si; quer dizer, ela se propõe ao desfazimento da ilusão, da desmistificação. É o que Ricoeur observa em Freud, quando entende a psicanálise através da percepção da consciência como distorção de um

[55] RICOEUR, 1978, p.12-13
[56] RICOEUR, 1978, p.66
[57] RICOEUR, 1978, p.67

sentido elementar da ação ou pensamento[58]. Essa fase da crítica do símbolo é fundamental, porém não esgota o trabalho do hermeneuta. A abertura, que se refere à segunda intencionalidade do símbolo, faz com que a hermenêutica também seja concebida como a "manifestação e a restauração de um sentido que me é dirigido [...]"[59]. Nesse último caso, ela anseia a restauração do sentido primeiro do símbolo, aquilo através do qual ele veio a ser, o que confere sua força existencial.

O método da história, por exemplo, perpassa o caminho que chega à essa primeira intencionalidade da hermenêutica; ou seja, da crítica[60]. Parece ser esse também o papel de Troeltsch quando toma para si o problema da justificação do cristianismo como religião absoluta e conclui não haver modos de evocação dessa *absoluteness* através de uma epistemologia histórica. Por outro lado, o que ainda existe é o que Ricoeur chama de "assimilação existencial do meu ser ao ser"[61]. Seria apenas com essa assimilação existencial, que foi entendida há pouco como o aspecto segundo do símbolo, que se pode tematizar a realidade simbólica como aquilo que aponta para uma realidade extralinguística, uma vez que a importância dessa realidade é a medida do conhecimento de si em nível ontológico[62]. No caso da discussão proposto aqui, ainda que se possa referenciar Troeltsch como estando em uma posição crítica em relação às proposições de Newman, deve-se reforçar, com Ricoeur, que a interpretação, enquanto decifração dos sentidos implicados na significação literal do símbolo[63], não se esgota na crítica, na suspeita, mas que também perpassa a restauração de sentido. Isso é um dos motivos que justifica Ricoeur tomar a linguagem da religião e suas expressões mito-poéticas como objeto. Como discute Gross, o objetivo de Ricoeur, aqui, seria "buscar os elementos poéticos presentes em mitos e símbolos religiosos no sentido de permitir que estes se apresentem como configurações significativas reveladoras das possibilidades inerentes ao real [...]"[64]. Isso acontece porque o sentido literal, enquanto o aspecto fechado do símbolo, não esgota aquilo através do qual o simbólico tem vigor; ou seja, alguma expressão existencial, de referencial ontológico: "as formas argumentativas, lógicas e

[58] RICOEUR, Paul. Da Interpretação: Ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1977. p.18
[59] RICOEUR, 1977, p.32
[60] RICOEUR, 2007, p.299 e seguintes
[61] RICOEUR, 1977, p.36
[62] RICOEUR, 1977, p.42
[63] RICOEUR, 1978, p.14
[64] GROSS, Eduardo. Hermenêutica e Religião a partir de Paul Ricoeur. *Numen*: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 33-49, 1999, p.45

racionais de discurso não conseguem esgotar a representação do real" e, por isso, "há a necessidade das formas simbólicas de representação" [65]. Quer dizer, a força expressiva da linguagem religiosa seria sua capacidade de abertura para o real, exatamente porque, uma vez que se revela poeticamente através de seus símbolos e mitos, ela não se fecharia às determinações de uma linguagem técnica, voltada à literalidade. Aqui, ela se abriria ao nível da significação (*ibid.*), ao nível da relação fundamental entre modo de ser e seu *dar-se* através da linguagem. É por isso que

> Toda vez que se tenta reduzir a linguagem simbólica dos textos religiosos a proposições puramente racionais -seja sob forma teológica, seja moral- o que se verifica é a presença de elementos absurdos ou paradoxais sob uma forma pretensamente lógica. Este absurdo ou paradoxo surge em conexão com a perspectiva fundamentalmente existencial dos textos religiosos. A função primeira dos textos religiosos era a aplicação para a vida. A proposição de mundo manifesta uma intenção existencial, a partir justamente do seu modo fantasioso de ser.[66]

Quer dizer, essa problemática de duplo ou múltiplo sentido, através do qual se constitui o símbolo, incita interpretação, e, necessariamente, uma técnica que delimita os critérios e eficácia dessa interpretação; ou seja, uma epistemologia da interpretação. Assim, é através do símbolo e sua necessidade de interpretação, que Ricoeur alcança o problema da ontologia do ser histórico, desenvolvida em Heidegger, através do plano da linguagem: é "primeiro e sempre na linguagem que vem exprimir-se toda a compreensão ôntica ou ontológica"[67].

Contudo, haveria um problema na epistemologia da interpretação, e isso seria a existência de métodos diferentes e, muitas vezes, contraditórios: a fenomenologia da religião "fá-lo a partir de uma problemática do sagrado"[68], enquanto a psicanálise "conhece apenas uma dimensão do símbolo: a das ramificações dos desejos recalcados" (*ibid*). Essa tensão, para Ricoeur, é superada no plano da semântica. Se o elemento comum é o símbolo e sua incitação à interpretação, seria sua "multivocidade" (*ibid.*); quer dizer, a abertura ontológica referida acima, que faz com que não seja possível abarcar, através de uma interpretação que se pretenda totalitária, todo o sentido do símbolo. Se, para Ricoeur, o símbolo é múltívoco, e não unívoco, toda interpretação é,

[65] GROSS, 1999, p.46
[66] GROSS, 1999, p.47
[67] RICOEUR, 1978, p.13
[68] RICOEUR, 1978, p.16

necessariamente, levar à cabo *um* dos sentidos. Assim, o limite da interpretação seria aquilo que ela procura, aquilo dado pela "estrutura teórica do sistema hermenêutico considerado"[69].

Além disso, é importante destacar que Ricoeur quer alcançar novamente a ontologia da compreensão, a fim de não reduzir o símbolo à um problema do campo puramente semântico. Ricoeur toma isso, por exemplo, em Freud:

> É, com efeito, através da crítica da consciência que a psicanálise aponta em direcção [*sic*] à ontologia. A interpretação que ela nos propõe dos sonhos, dos fantasmas, dos mitos e dos símbolos é sempre em qualquer grau uma contestação da pretensão da consciência em erigir-se como origem do sentido. A luta contra o narcisismo — equivalente freudiano do falso *Cogito* - leva a *descobrir o enraizamento da linguagem no desejo*, nas pulsões da vida.[70]

No caso de Freud, Ricoeur identifica as pulsões da vida como o referente existencial da linguagem, o referente ontológico da interpretação. Como isso, ele pode superar a pretensão de reduzir o conflito entre as distintas hermenêuticas à um problema unicamente semântico, dos "jogos de linguagem". Esses "jogos", na verdade, teriam um referente existencial: "[...] a psicanálise tem o seu fundamento numa *arqueologia do sujeito*, a fenomenologia do espírito numa *teleologia*, a fenomenologia da religião numa *escatologia*"[71]. Diferentes entre si, tal como a ocorre, e não poucas vezes, entre o método da história e a abordagem da teologia, elas reuniram-se sob a égide de uma mesma estrutura ontológica, diferenciadas na medida da "função existencial" (*ibid.*), sendo ela arqueológica, teleológica, escatológica. Isso, por sua vez, justificaria as diferenças e contradições entre as diferentes interpretações no campo da linguagem: elas são diferentes na medida do referente existencial a que se dirigem. Em si, essa diferenciação não seria um impasse. O impasse aconteceria caso uma contradição última fosse intencionada, no sentido de uma interpretação pretender ser totalizadora. É por isso que uma crítica, a partir da hermenêutica, deve sempre desvelar a problemática dessa intenção totalizadora e sustentar a interpretação como horizonte permanente que perpassa qualquer conhecimento de si.

8. À GUISA DE CONCLUSÃO: EM BUSCA DE UMA ONTOLOGIA HISTÓRICA DO SER

[69] RICOEUR, 1978, p.16
[70] RICOEUR, 1978, p.22 (grifos nossos)
[71] RICOEUR, 1978, p.25 (grifos nossos)

Ao observar a disposição do problema ontológico sob a ordem do símbolo — quer dizer, da semântica —, propõe-se superar algumas tensões que suscitam a experiência, que aqui se chamou de "história como religião", através do horizonte comum da interpretação. Na verdade, defende-se que o problema suscitado pelo símbolo, por ter como referencial um horizonte ontológico, permite dirimir certa dicotomia que se observa entre as interpretações. Dessa forma, aqui, a teologia como aquela que toma a religião enquanto dotada de um horizonte simbólico a ser interpretado (exegese); ali, a história, tanto enquanto consciência histórica, quanto como referencial metodológico, que interpreta (operação historiográfica). A interdisciplinaridade, nesse caso, apareceria como consequência das conclusões da hermenêutica, e não através da percepção de que certo diálogo entre as disciplinas seja mais profícuo para a observação de determinados problemas. Tal disposição solucionaria, por exemplo, a dificuldade de se colocar em diálogo os aspectos metodológicos e formais de certa disciplina, que, explicitamente ou não, são divergentes, ou, simplesmente, alheios uns aos outros.

A interpretação de Newman preocupou-se em tomar todo o horizonte simbólico da Revelação para propor uma argumentação que justificasse sua tese sobre o desenvolvimento da doutrina cristã. Ao fazer isso, tomando a história como um recurso posterior a esse postulado, sua preocupação se torna teleológica. Em outros termos, ele reduz o problema da interpretação em história a um problema de ordem exegética, o que leva o primeiro a prescindir do segundo. Por isso que, por exemplo, certos movimentos são observados como necessários: a exegese resolve que o desenvolvimento doutrinário é esperado, o que o símbolo do grão de mostarda demonstra bem.

Ainda que Newman tome um aspecto essencial do símbolo, sua preocupação, que no vocabulário de Ricoeur foi identificado como uma "função existencial", é, por outro lado, incapaz de levar à cabo o problema da justificação de uma ordem anterior e comum às hermenêuticas da história e da teologia. Isso porque, para Newman, o problema da teologia é um pressuposto radical a uma hermenêutica da história. Em outras palavras, ainda que certa função existencial do símbolo seja tomada por Newman, percebe-se que existe uma intenção totalizadora por parte de sua interpretação, isso por ocasião de que, nele, a interpretação histórica encerra-se em uma hierarquia com a teológica.

Troeltsch, por sua vez, interpreta o fenômeno religioso sob um horizonte que o permite se abrir ao problema ontológico da historicidade, e é por isso que o entender em uma posição crítica se torna profícua. É também por isso que sua posição compartilha, em alguma medida, do problema ontológico que se abre com o símbolo. Isso acontece quando ele diz, por exemplo, que os coeficientes superiores, os valores absolutos, só poderiam emergir sob a forma de símbolos, doutrina, ritos, mandamentos etc., pois formas historicamente condicionadas desses coeficientes. Dessa maneira, o problema da hermenêutica da história, enquanto crítica, também não acabaria se reduzindo a uma solução historicista. Caso contrário, isso poderia ser identificado como o mesmo problema observado por Ricoeur nas filosofias da linguagem que anseiam reduzir a dialética do símbolo a "jogos de linguagem".

Por outro lado, como a sustentação de Troeltsch é amparada por um ideal ético- e é esse ideal aquilo que aproximaria a teologia da história[72]-, algumas questões são impostas. Troelstch entende a teologia e a história como ciências ético-históricas, justamente por entendê-las como não alheias a uma teoria dos valores, à uma axiologia[73]. Aqui, a dificuldade de levar à cabo o projeto de aproximação entre história e teologia em um nível mais fundamental, é fruto do caso dessa abertura se dar exatamente através de uma axiologia, não da relação entre símbolo e interpretação. Como isso, quer-se dizer que a abordagem de Troeltsch alcançaria o problema levantado pelo símbolo apenas no nível das ciências histórico-éticas, o que não atingiria a radicalidade do problema que subsistiria desde a linguagem e sua aparição enquanto texto. Dito de outro modo, a interpretação, enquanto aquilo que é suscitado pelo símbolo e que alcança seu sentido em um nível existencial, se restringido a um problema axiológico, privaria o problema da interpretação à determinadas ciências, o que parece não ser verdade a partir da leitura de Ricoeur.

De tudo isso, seria através da conclusão de que a relação entre teologia e história é alcançado, em nível fundamental, através do símbolo a ser interpretado. Quer dizer, não seria através de uma interdisciplinaridade que encontre alguma identidade ou reciprocidade entre ambos os métodos, mas da percepção de que a abertura que se dá

[72] MATA, Sérgio Da. Para além do neokantismo: o conceito de ciências ético-históricas em Ernst Troeltsch. *Revista de Teoria da História*, Goiás, v. 16, n. 2, 2016. p. 96 e seguintes
[73] MATA, 2016, p.96 e seguintes

através da interpretação é capaz de levar à cabo a justificação de que as diferentes técnicas partem do mesmo núcleo: a abertura para o ser através da linguagem, que é reconhecida no símbolo e alcançada através da interpretação.

Em *A memória, a história, o esquecimento*[74], Ricoeur retoma o debate apresentado no início do tópico anterior e divide a hermenêutica em duas vertentes, uma crítica e uma ontológica. A primeira consistiria em uma "imposição de limites a qualquer pretensão totalizante ligada ao saber histórico"[75]. A negação da pretensão de saber totalizante, ou absoluto, perpassaria pelas condições do entendimento e, por isso, geraria o que se compreende por operação historiográfica[76]. Essa última vertente abarca as discussões fundamentadas no desenvolvimento do conceito moderno de história e das críticas às pretensões de uma "história do mundo", cujo intento totalizador e abrangente acabaria contradizendo sua forma, a qual, na verdade, seria ligada à ideia de "história da nação"; ou em sua escrita enquanto aquela que se pretende integradora, mas se coloca como ruptura em relação a um passado pré-moderno. Ela também não é alheia às problemáticas, por exemplo, que se referem a uma pretensa historização das crenças, cuja intento antidogmático tensionaria com a anseio ideológico de valorização do futuro (progresso), etc[77].

Já a vertente ontológica tomaria como tema o estatuto ontológico do *Dasein*. Nesse caso, buscar-se-ia discutir a "condição histórica intransponível do ser"[78]. Essa condição toma o título do *Dasein*, cujo estatuto ontológico seria o do ser-para-a-morte, quer dizer, aquele detentor de categorias ligadas ao problema da morte, e, por isso, sempre prospectiva, geradora de preocupação, antecipadora de resolução (futuro). O estatuto ontológico do ser-para-a-morte, nesse caso, seria dividido entre duas categorias: mortalidade e totalidade. De um lado, cessação, limite, oclusão, acabamento; de outro, poder-ser, excedente, inacabamento, futuridade. "Tudo se decide neste *nexus* entre a vastidão do poder-ser total e a finitude do horizonte total"[79]. Ricoeur toma disso diversas implicações, das quais duas serão destacadas aqui. A primeira é que, sendo este o sentido do *Dasein*, qual seja, o de ser-para-a-morte, cuja categoria de orientação é para o futuro,

[74] RICOEUR, Paul. A memória, a história, o esquecimento. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 2007.
[75] RICOEUR, 2007, p.299
[76] RICOEUR, 2007, p.309
[77] Cf. RICOEUR, 2007, p.316 e seguintes
[78] RICOEUR, 2007, p.299
[79] RICOEUR, 2007, p.367

"preocupação", então a pretensão estritamente reflexiva (passado) do fazer historiográfico é falsa[80] - e isso abrangeria não somente os fenômenos da história produzida pelos historiadores, mas também a memória das pessoas comuns[81]. Uma segunda se refere à inaptidão da abertura do poder-ser, pois sempre oclusa pelo horizonte da morte, acabamento. Sobre esse ponto, Ricoeur defende que Heidegger não explora a categoria da totalidade, o que ele chama de "experiência do poder-ser"[82], aquém de sua oclusão por parte da morte. A expressão que ele utiliza para se referir à essa futuridade, essa que é oclusa pela morte e se contrapõe ao "acabamento", é a de "excedente"[83]. Esse "excedente" é a mesma expressão que Ricoeur utiliza para tratar daquele aspecto aberto que subsiste no significado literal do símbolo. Quer dizer, pode-se entender que o sentido "indireto, secundário, figurado"[84] do símbolo, se identifica com esse excedente, o que leva à compreensão de que esse sentido secundário se refere ao âmbito das possibilidades, do poder-ser, como visto anteriormente. Em síntese

> Para Ricoeur, é o símbolo que exprime nossa experiência fundamental e nossa situação no ser. É ele que nos reintroduz no estado nascente da linguagem. O ser se dá ao homem mediante as sequências simbólicas, de tal forma que toda visão do ser, toda existência como relação ao ser, já é uma *hermenêutica*. O que importa, no final de contas, é que o homem não se contente com sua linguagem primária e espontânea exprimir toda a sua experiência. Ele precisa chegar a uma interpretação criadora de sentido, a essa atitude filosófica do *compreender*"[85].

O que se quer dizer com tudo isso, é que a dinâmica próprio do símbolo, e sua realidade de duplo-sentido, não permitiria que se reduza à uma abordagem, no presente caso, ou historiográfica, o que faria necessário a redução do horizonte do símbolo à certa objetividade própria do fazer científico e, por isso, que não anseia abrir-se à realidade ontológica do poder-ser[86]; ou puramente religiosa, no sentido de não atravessar uma hermenêutica crítica, de destituição da consciência imediata. A historicidade, esse aspecto

[80] RICOEUR, 2007, p.361
[81] RICOEUR, 2007, p.367
[82] RICOEUR, 2007, p.369
[83] RICOEUR, 2007, p.368
[84] RICOEUR, 1978, p.14
[85] Apresentação ao livro de Paul Ricoeur. RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. p.3
[86] A posição de Ricoeur é contrário daqueles que vêem a história como uma disciplina tornada ao passado, exatamente porque a existência perspassa a categoria do poder-ser. Isso foi exposto acima, quando abordado o ser-para-a-morte enquanto estatuto ontológico do *Dasein*.

fundamental do que se chama de ontologia histórica do ser, está, por um lado, na crítica, na suspeita, na desmistificação dos sentidos e da consciência imediata, e é por isso que Ricoeur invoca a psicanálise como aquilo que revela a dissonância entre o manifesto e o simulacro. A historicidade também está na abertura que o símbolo proporciona em direção ao ser. Nesse sentido, ela é mitificação, pois quer alcançar o *sentido* aberto, aquele que se torna à ontologia e que quer, através da interpretação, ser lembrado: aquela ligação fundamental da significação, qual seja, a abertura para o modo de ser através da linguagem.

A busca por uma ontologia histórica do ser é, para o presente artigo, uma tentativa de fundamentar a interdisciplinaridade entre história e teologia não através de determinadas aproximações epistemológicas, no limite que se possam chamar de técnicas hermenêuticas. Através do projeto de Ricoeur, o que se apresenta aqui é o entendimento de que os *sentidos* díspares das diferentes hermenêuticas se identificam em algum momento. Essa identificação existe na medida da tomada do problema do conhecimento de si, de modo que atravessado pela interpretação, que, como visto, é fruto da linguagem enquanto abertura para um problema ontológico: "o ser *diz-se* de múltiplos modos"[87].

[87] RICOEUR, 1978, p.68 (grifos nossos).