RAZÃO E EXPERIÊNCIA NO CAMPO DA RELIGIÃO

Olga Sodré
Psicóloga - Doutora em Filosofia pela Sorbonne

Resumo: Este trabalho ressalta a relação entre a razão e a experiência no campo de estudo da religião, mostrando suas transformações no contexto do desenvolvimento da filosofia da religião e dos paradigmas da razão. Aponta para a atual crítica à hegemonia da razão e o interesse crescente pelas demais dimensões do psiquismo, em particular através do desenvolvimento do método fenomenológico e de sua abordagem da experiência. Apresenta a renovação da atual fenomenologia francesa, que permite não apenas a revisão crítica do racionalismo e do positivismo, como também a possibilidade de repensar a relação entre ciência, filosofia e religião. Focaliza os avanços da filosofia reflexiva de Jean Nabert e a contribuição da fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur para uma nova concepção da filosofia da religião e da alteridade religiosa.

Palavras-chave: Razão, experiência, si-mesmo, alteridade, divino, filosofia da religião, fenomenologia hermenêutica.

Abstract: This work underlines the relationship between reason and experience in the field of religion studies, showing its transformations within the development of the philosophy of religion and the paradigms of reason. It points towards the current criticism concerning the hegemony of reason and towards the growing interest for other psychical dimensions, particularly through the development of the phenomenological method and its approach to experience.

This article also presents the current renewal of French phenomenology that allows not only the critical revision of rationalism and positivism, but also the possibility to rethink the relationship between philosophy, science and religion. It focuses on the advancements of Jean Nabert's philosophy and on the contributions of Ricoeur's hermeneutical phenomenology, leading to a new conception of the philosophy of religion and of religious otherness.

Key words: Reason, experience, self, otherness, the divine, philosophy of religion, hermeneutical phenomenology.

1. A sarça ardente, as luzes da razão e o estudo da religião

Em seu livro, *Le buisson ardent et les lumières de la raison – L'invention de la philosophie de la religion*, Jean Greisch (2002) faz uma apresentação histórica do surgimento da filosofia da religião e das heranças e herdeiros do século XIX, considerando que enquanto área específica do conhecimento ela só existe há dois séculos. Sua proposta é apreender o sentido geral do esforço de muitos filósofos para refletir sobre a religião à luz da razão. O campo da religião é, nesse livro, simbolizado pela sarça ardente. Segundo o relato da Bíblia (Ex 3, 1-5), Moisés escuta o chamado de Deus vindo do seio da sarça ardente e com Ele conversa, recebendo, nessa ocasião, a revelação do nome de Deus e de seu projeto de libertação. A sarça ardente demarca o espaço sagrado no qual Moisés entra em relação com Deus.

O ardor e o fogo da experiência dessa relação poderiam ser apreendidos pela luz fria da razão? Esse é o esforço da filosofia da religião, e Greisch analisa as condições conduzindo à invenção, dentro do campo da filosofia, de um modo específico de pensar a religião na totalidade de suas manifestações, assim como a relação do surgimento e desenvolvimento dessa nova disciplina com os diferentes paradigmas da razão. Mostra ele como a crítica filosófica de Kant levou à desconstrução da teologia natural, e abalou seu enraizamento metafísico. Esse filósofo alemão é o pioneiro do estudo da religião nos limites da simples razão. O iluminismo (*Aufklärung*), movimento filosófico do século XVIII, trouxe a crença no progresso humano e na razão, acompanhada de uma desconfiança em relação à religião e à tradição. A partir do iluminismo, a relação entre a fé religiosa, a razão filosófica e a ciência passou a ser orientada por um desejo de emancipação da tutela autoritária e por um desejo de pensar por si-mesmo, tal como Kant formula em seu célebre manifesto de 1783.

Greisch considera a filosofia da religião como “um produto típico da racionalidade do iluminismo e das diferentes reações que ela suscitou, desde a origem até os debates contemporâneos em torno da ‘razão comunicativa’ ou da ‘pós-modernidade’” (2002, p. 45)*¹. Já a psicologia da religião sendo bem mais recente, desenvolve-se no terreno atual de uma crítica à hegemonia da razão. Apesar de não caber aqui um aprofundamento maior da questão, parece-me, contudo, importante salientar que, enquanto a filosofia da religião procura delimitar o terreno em relação à razão, a psicologia não pode se limitar apenas ao plano racional, na medida em que a psique compreende outras funções psicológicas igualmente relevantes para o estudo da religião, como os sentimentos, a imaginação, os impulsos etc. Além disso, as pesquisas e a prática psicológica confirmam a importância da dimensão inconsciente do psiquismo em relação à dimensão racional.

O livro de G. Filoramo e C. Prandi (1999) sobre *As ciências das religiões*, publicado pela primeira vez na Itália, em 1987, apresenta também o desenvolvimento das ciências da religião, como uma decorrência do iluminismo e do desenvolvimento dos estudos de história comparada e das ciências humanas, sobretudo a partir da segunda metade do século XIX: “Junto com os estudos de história comparada, foram também se afirmando cada vez mais, durante a segunda metade do século XIX – alinhados com o desenvolvimento de ciências humanas como a lingüística, a antropologia cultural, a psicologia e a sociologia –, estudos e interpretações dos fatos religiosos metodologicamente novos, visando à integração e ao aprofundamento dos conhecimentos históricos. Foi-se, assim, progressivamente afirmando a exigência, tipicamente iluminista, de uma ciência da religião capaz de reunificar as contribuições que essas diferentes disciplinas vinham oferecendo, a partir de seu observatório particular, para o conhecimento científico das religiões (Filoramo, Prandi, p. 7)”.

Esses autores põem em evidência o fato de a ciência da religião se apresentar “... como a substituta atualizada da antiga teologia natural” (idem, p. 8). Eles salientam, ao mesmo tempo, a relação da ciência da religião com o positivismo e a busca de um paradigma de cientificidade capaz de validar as pesquisas nessa área. Greisch não apenas distingue a filosofia da religião da teologia, como também apresenta a filosofia da religião como um dos produtos do processo de secularização e do encontro intercultural, que presidiram a separação entre filosofia, ciência e religião: “A filosofia da religião é um dos produtos do processo de secularização, ao mesmo tempo em que faz desta um assunto de reflexão. É o que atestam os textos fundadores da disciplina que refletem uma situação de encontro intercultural, onde a religião do outro e mais ainda a visão de mundo do

---

¹ O sinal * indica que o texto foi por mim traduzido do original.

próprio incrédulo começam a levantar questão para os fiéis de uma religião determinada. Sem negar os laços institucionais que os ligam a sua tradição religiosa particular, os crentes descobrem que certas questões relativas à essência mesma do religioso exigem um esforço de compreensão que é de uma outra ordem do que a dos teólogos, aos quais incumbe, segundo a célebre definição de Max Weber, a tarefa de estabelecer a coerência interna de uma visão de mundo particular” (Greisch, 2000 a, pp. 39/40)*. Parece-me que a psicologia da religião insere-se nessa perspectiva de autonomia do estudo da religião, que se acentuará com o pluralismo religioso e com o crescente interesse pela dimensão intercultural.

É interessante observar que o surgimento da filosofia da religião ocorre paralelamente ao nascimento da filosofia da história e da hermenêutica: “É ao longo desses anos movimentados do ‘crepúsculo do Iluminismo’, que assistimos ao nascimento da filosofia da história e da filosofia da religião como disciplinas filosóficas autônomas, sem esquecer o nascimento de um novo paradigma da hermenêutica, sob a forma da teoria da compreensão e da falta de compreensão, em Friedrich Schlegel e Friedrich Schleiermacher” (Greisch, 2002, p. 11/12)*. O entrelaçamento dessas diferentes disciplinas transparece no conjunto da obra de Paul Ricoeur, o criador da fenomenologia da hermenêutica, que proporá um enfoque totalmente novo a respeito da relação entre razão e experiência, aplicável em particular ao estudo do campo da religião. Com a hermenêutica passa-se a distinguir a compreensão da explicação: a primeira é a apreensão mais global de uma relação ou de uma significação, enquanto a segunda corresponde à análise objetiva, usando exclusivamente a razão.

A ciência da religião, típica herdeira do iluminismo e do empirismo, começa justamente a mudar seus pressupostos epistemológicos, já no final do século XIX, com a crise do positivismo e o desenvolvimento do método fenomenológico, que opõe ao modelo de explicação (*Erklären*), o modelo da compreensão profunda e participada (*Verstehen*), mais apropriado ao estudo dos fatos humanos, sobretudo os psicológicos, como sublinham Filoramo e Prandi: “Segue-se a necessidade de elaborar um método especial que corrija e supere os limites intrínsecos à explicação de tipo científico (a qual, por sua própria natureza, não pode permanecer senão na superfície do problema), ajudando-nos a captar ... o núcleo da experiência vivida que está na base da experiência religiosa arquetípica. Esse método é a compreensão, uma técnica psicológica capaz de reviver aquele núcleo experiencial no qual se revelaria a essência mesma do fenômeno religioso” (p. 10)*.

Refletindo sobre a relação da filosofia e da experiência espiritual, Greisch mostra que a filosofia antiga se compreendia tanto como exercício espiritual quanto como construção doutrinal. Ele aborda essa questão de modo mais aprofundado em um curso dado e publicado no Instituto Católico de

Paris, *Expériences philosophiques, exercices spirituels et thérapie de l'âme* (1996), no qual sublinha que sua reflexão sobre a filosofia enquanto exercício espiritual se insere na tradição filosófica do Instituto Católico de Paris e faz parte de sua herança e de sua identidade. Outros filósofos atuais, como André-Jean Voelk e Pierre Hadot vêm procurando mostrar a filosofia antiga como busca da sabedoria em relação com a dimensão existencial, com a experiência e a vida espiritual e não apenas como discurso teórico e construção de um sistema filosófico. Meu enfoque do diálogo inter-religioso (Sodré, 2003) procura, igualmente, pôr em relevo a dimensão da experiência de vida a partir do enfoque da fenomenologia hermenêutica de Ricoeur.

Greisch acredita ser necessário elaborar progressivamente as idéias a respeito da filosofia da religião, levando em conta, atualmente, o diálogo com as ciências humanas e, em particular, com as ciências da religião (ou das religiões). Haveria necessidade de uma conversa triangular inédita e ainda difícil entre a filosofia, a teologia e as ciências humanas.

Essa conversa transdisciplinar seria um sinal distintivo da situação epistemológica contemporânea descrita nos termos de uma idade hermenêutica da razão, em seu livro *L'âge herméneutique de la raison* (1985). Essa expressão designaria não apenas a situação atual, mas também a tarefa de reunir o esforço especulativo e conceitual próprio da filosofia, o discurso científico sobre a dimensão positiva do fato religioso, o discurso do sujeito religioso sobre ele mesmo e sobre sua experiência, assim como o esforço teológico para determinar as categorias produzidas pela atitude religiosa. Tal situação e tal tarefa implicariam o reconhecimento da alteridade religiosa irredutível à simples razão humana e a elaboração da atitude que a razão pode adotar em face dessa alteridade, transformando os enunciados teológicos em enunciados antropológicos próprios à condição humana. Tal perspectiva corresponderia ao atual paradigma hermenêutico da razão.

Sem entrar na análise dos diferentes paradigmas da razão, quero apenas deter-me no paradigma fenomenológico, por sua contribuição para a abordagem da experiência. Sob esse título Greisch procura agrupar os filósofos da religião, que seguem direta ou indiretamente a fenomenologia de Husserl (1859-1938). Esses teriam a preocupação metodológica de focar a experiência religiosa dando a prioridade à descrição em relação à explicação. Comenta Greisch que freqüentemente o enfoque fenomenológico se reveste de aspectos morfológicos, apoiados em tipologias. Husserl não se restringe, contudo, a esse aspecto metodológico, desenvolvendo uma nova concepção de filosofia. Esta se baseia na intencionalidade fundamental da consciência, que é sempre consciência de alguma coisa, assim como na intuição categorial, que não limita a intuição à experiência sensível, como em Kant. Husserl parte da elucidação das significações cognitivas, mas dirige o seu

foco de interesse para o movimento do pensamento que vai dos fatos à essência e ao sentido transcendental (redução eidética e redução transcendental).

A partir da fenomenologia, surge uma nova concepção da filosofia da religião, voltada para o estudo da estrutura intencional dos atos e objetos visados pela consciência religiosa. O modelo fenomenológico me parece dar uma grande contribuição à filosofia e à psicologia ao recusar a transposição do método das ciências da natureza ao estudo dos processos humanos e ao enfatizar a importância da experiência vivida, o *Erlebnis* de Dilthey. Como comentam Filoramo e Prandi: “Para Dilthey, a virada hermenêutica, nas pegadas de Schleiermacher, devia representar uma parte central na construção de uma Fenomenologia da Religião não mais apenas descritiva, mas hermeneuticamente orientada” (p. 31). O método fenomenológico aplicado ao estudo da religião, que me proponho seguir em minhas pesquisas, integra o estudo da experiência vivida (*Erlebnis*) do fenômeno religioso à compreensão aprofundada e participativa (*Verstehen*) e ao testemunho (*Bezeugung*).

Nessa perspectiva fenomenológica, o campo da religião preserva uma autonomia própria, que ultrapassa o âmbito da filosofia e da psicologia. O que interessa à fenomenologia é a experiência vivida da religião. Desse modo, quando me refiro à filosofia ou à psicologia da religião não penso de modo algum numa explicação filosófica ou psicológica da religião. Proponho-me apenas abordar com a ajuda do método fenomenológico a dimensão psicossocial de experiências e testemunhos religiosos. Para a psicologia e para o estudo desses testemunhos, parece-me particularmente interessante o enriquecimento do método fenomenológico pelo desenvolvimento dos estudos da linguagem, provocando o aparecimento do mais recente paradigma da razão, o paradigma hermenêutico, do qual brota a fenomenologia hermenêutica de Ricoeur (1969, 1980, 1987, 1990, 2000, 2003). A passagem de uma fenomenologia descritiva, situada mais ao nível cognitivo, para uma fenomenologia de interpretação dos sentidos da experiência vivida é apresentada por Greisch (2000 b) através da distinção entre os símbolos da árvore do saber e da árvore da vida.

2. A árvore da vida e do saber e a fenomenologia hermenêutica

Nos anos sessenta do século precedente, surge uma *nouvelle vague* da fenomenologia francesa, que reformula os fundamentos estabelecidos pela fenomenologia alemã. Esse movimento filosófico não apenas permitiu uma revisão crítica do racionalismo e do positivismo, como possibilitou repen-

sar a relação entre ciência, filosofia e religião. A partir de 1965, Paul Ricoeur lança as bases da fenomenologia hermenêutica, enxertando a prática hermenêutica de interpretação de textos no método fenomenológico e introduzindo novas perspectivas para o estudo da consciência, do ser e da linguagem. Em 1998, ele publica com André LaCocque, *Penser la Bible*, mostrando como a tradição bíblica se insere na história do pensamento ocidental e como esta reflete, em alguns aspectos, esse pensamento.

Esses dois autores indicam também que os textos bíblicos refletem as comunidades históricas nas quais foram elaborados. Sublinham o fato de que, interpretando esses textos, essas comunidades se interpretam a si mesmas. Põem em relevo o papel de fundação comunitária que a leitura e interpretação dos textos cimenta, assim como a necessidade de participação ao menos em imaginação e simpatia com essas comunidades para se poder interpretar e entender o sentido desses textos. É nessa perspectiva hermenêutica que se insere meu trabalho de interpretação de experiências e testemunhos religiosos, levando em consideração suas comunidades e convivendo com seus membros.

A utilização da fenomenologia hermenêutica de Ricoeur permite justamente uma nova visão da dinâmica da consciência, da linguagem e das significações intencionais, da relação do si-mesmo e da alteridade, levando em conta a perspectiva das comunidades históricas. Tendo contribuído, igualmente, para uma inovadora integração da teoria da narração, da teoria da ação e da teoria da ética, ele torna possível abordar a dinâmica religiosa a partir da ação, levando em consideração a narração dos testemunhos e a perspectiva ética das comunidades religiosas. Embora Ricoeur seja um filósofo de formação protestante, sua reflexão sobre a relação entre os textos bíblicos e as comunidades de fé me parece totalmente adequada para o estudo das comunidades católicas. Sua visão da religião cristã é bastante ampla, tendo ele uma íntima colaboração com filósofos de formação católica, em particular os do Instituto Católico de Paris. Além disso, esses filósofos consideram importante separar o método de pesquisa e o engajamento pessoal em relação a uma religião. A fenomenologia hermenêutica e a concepção de Ricoeur sobre o testemunho, a narração e a alteridade são aplicáveis ao estudo de comunidades e temas variados, inclusive fora do contexto religioso das comunidades de fé.

Existem outros filósofos franceses atuais, que estão enriquecendo a fenomenologia sob diversos ângulos. Sem aprofundar essa diversidade de contribuições, quero apenas pôr em relevo a importância desse movimento filosófico e a inserção de Ricoeur dentro dele. Numa outra vertente da fenomenologia, destaca-se, por exemplo, a contribuição de Michel Henry, que chama a atenção para a dimensão da vida no ser humano, abordando-o enquanto o “presente vivente”, caracterizado a partir dos determinantes existenciais da condição humana: o corpo, a ação e a afetividade. Inverten-

do o primado da intencionalidade e da representação sobre a afeição, esse autor faz, como Ricoeur, uma revisão crítica do Cogito de Descartes, mostrando que o Cogito não é apenas aquele que duvida, mas também aquele que quer e, sobretudo, aquele que sente. Seu livro, ***Généalogie de la Psychanalyse. Le commencement perdu*** (1985), apresenta o si-mesmo, a ipseidade vivente, como “um fenômeno da vida, surgindo na interioridade radical de sua auto-afeição, ao mesmo tempo em que ela, idêntica a ela” (Henry, p. 99).

Um outro tipo de aprofundamento da fenomenologia, que não cabe aqui desenvolver, é realizado a partir de Husserl, que influencia também a obra de Ricoeur. Os filósofos dessa linha procuram retrair a gênese das instituições de sentido, confrontando-nos à totalidade da vida intencional e não apenas aos atos intencionais no sentido estreito do termo. Em vez de ficarem apenas ao nível das idéias e conhecimentos, eles se voltam para o fundamento simbólico da constituição da dinâmica intersubjetiva concreta: o simbólico ultrapassa o homem e estabelece o que ele vai viver, fazer e pensar, mas o homem pode interferir nesse processo pela elaboração do sentido de suas experiências. Jean Greisch dá uma visão de conjunto desse movimento de renovação da fenomenologia francesa em seu livro ***Le Cogito Herméneutique*** (2000 a).

Num outro livro, publicado no mesmo ano (2000 b), ***L'arbre de vie et l'arbre du savoir***, Greisch faz uma pesquisa do encontro da fenomenologia e da hermenêutica na filosofia do século XX, mostrando que Heidegger foi o primeiro filósofo a perceber a possibilidade de uma transformação hermenêutica da fenomenologia. Mostra Greisch como esse representante da fenomenologia alemã elabora, em seus cursos de 1919 a 1923, na Universidade de Fribourg-en-Brisgau, uma teoria da “vida facticial”, que desemboca numa fenomenologia da vida religiosa. A facticidade em Heidegger se relaciona à idéia de que descobrimos nossa consciência como um fato que se pode constatar e não apenas explicar, e somos livres de orientar nossa existência em diferentes sentidos. A liberdade humana é assim a fonte de toda facticidade, que não pode, portanto, ser deduzida através do simples raciocínio, mas depende de uma escolha a respeito desses diferentes sentidos. Greisch considera, portanto, que essa concepção de facticidade implica em termos práticos uma hermenêutica da vida facticial.

Greisch vê, então, a diferença entre Heidegger e Husserl sob o novo ângulo da alegoria das duas árvores do paraíso (Gn 2,9): a filosofia do primeiro é simbolizada pela árvore da vida e a filosofia do segundo pela árvore do saber. Abre Greisch, desse modo, uma nova perspectiva a respeito da hermenêutica em seu debate com as filosofias da vida (Dilthey, Bergson e Nietzsche). Essa alegoria, embora interessante por ressaltar a importância da vida, parece-me introduzir uma simplificação na abordagem da comparação entre Heidegger e Husserl. Husserl sempre concebeu a filosofia como

um saber teórico, e pensava a fenomenologia enquanto uma teoria transcendental do conhecimento, contudo, nem por isso deixou de pensar a vida enquanto vida da consciência. Prefiro, portanto, utilizar tal alegoria apenas para diferenciar a tendência ao fechamento num saber meramente especulativo da tentativa de ligar a filosofia à vida e à história humana concreta. Essa tentativa transparece na preocupação de alguns filósofos atuais, entre os quais Ricoeur, ao se voltar para a ação, para a prática, para a história social e para as histórias de vida.

Em *Le Cogito Herméneutique* (2000 a), sublinha Greisch a contribuição do movimento de renovação da fenomenologia francesa para a compreensão do ser ao nível da linguagem, da cultura e do mito. Indica, então, como esse movimento permite retomar questões fundamentais, tais como a da gênese do eu, da relação ao outro, do inconsciente, dos fenômenos de psicopatologia, das representações religiosas, etc. A fenomenologia hermenêutica abre, portanto, uma perspectiva de enriquecimento não apenas da filosofia como também da própria psicologia. A raiz desse movimento de renovação encontra-se no aprofundamento da questão da linguagem por vários pensadores franceses anteriores a esse período. A questão da linguagem é, contudo, ainda assunto de uma rica polêmica, por exemplo, entre Michel Henry e Paul Ricoeur. Enquanto que para o primeiro, a subjetividade não teria necessidade de nenhuma mediação para fazer a experiência de sua própria vida, sendo a linguagem considerada como a fonte de toda ilusão; para o segundo, não há compreensão de si-mesmo que não passe pela mediação dos sinais, símbolos e textos.

Jean Greisch considera, entretanto, que a grande contribuição da atual fenomenologia hermenêutica francesa está na descoberta que a compreensão do ser passa pelo símbolo e pela linguagem. Ele sublinha que a originalidade dessa contribuição é ainda mais extraordinária tendo em vista a ausência quase total do conceito de símbolo na obra de Heidegger. A ontologia desse vai diretamente à análise do *Dasein*, indagando o que seria um ser cuja natureza consiste em se compreender. Ricoeur, ao contrário, articula a hermenêutica à teoria das significações de Husserl, ligando a ontologia à linguagem e ao conjunto dos atos através dos quais a vida se manifesta. Ele critica a consciência pretensamente imediata como uma falsa consciência, concluindo ser necessário passar por uma exegese contínua das significações do mundo e da cultura para que a existência possa ter sentido e chegar à reflexão. Assim sendo, o conhecimento do ser exigiria o aprofundamento e interpretação de várias disciplinas, entre elas a psicanálise (no que diz respeito à arqueologia do sujeito) e a fenomenologia da religião (no que diz respeito à compreensão dos sinais do sagrado).

Greisch traça o quadro histórico da evolução da hermenêutica, inserindo a renovação da fenomenologia francesa numa longa cadeia de progressos sucessivos da filosofia até atingir esse momento de renovação hermenêutica.

Partindo da tese de Aristóteles segundo a qual o ser se diz de diferentes maneiras, ele mostra como John Conrad Dannhauer (1603-1666) retoma o projeto do *Peri hermeneias* aristotélico, introduzindo o termo hermenêutica e desencadeando um movimento de reflexão teórica sobre a arte de interpretar. Só no século XIX, entretanto, a reflexão se desloca dos aspectos técnicos da interpretação para os aspectos mais filosóficos da compreensão, provocando a emergência de uma hermenêutica filosófica. Friedrich Schleiermacher (1768-1834), considerado o pai da filosofia hermenêutica moderna, tenta dar um fundamento universal à análise do ato de compreender, ultrapassando o texto em direção às trocas verbais mais comuns. Sua hermenêutica reveste-se de aspectos psicológicos ao se interessar não apenas pela linguagem, como também pelo uso que o locutor faz do discurso.

A partir do início do século XX, desenvolve-se a filosofia hermenêutica propriamente dita. Wilhelm Dilthey (1833-1911) procura a relação entre uma psicologia descritiva voltada para os fatos elementares da vida espiritual e o estudo histórico dos grandes sistemas culturais a fim de compreender como as vivências se encadeiam para formar uma “coesão de vida” (*Zusammenhang des Lebens*), que ultrapassa amplamente a consciência individual. A visão de experiência de vida em Ricoeur, que utilizo em minhas pesquisas, inscreve-se nessa direção. A hermenêutica de Dilthey rompe com a pretensão de validade intemporal dos sistemas metafísicos. Estendendo a desconstrução fenomenológica ao conjunto da tradição metafísica ocidental, Heidegger põe em evidência o que chamou sua constituição “*onto- teo- lógica*” e sua incapacidade de aprofundar a questão do ser. A hermenêutica enfatiza a compreensão em relação à explicação, deixando assim de lado a análise objetiva dos fatos e pondo em relevo a interpretação das significações. A compreensão passa a ser relacionada com o ser e não mais com o conhecer.

Com a publicação de *Verdade e Método* por Georg Gadamer, em 1960, na Alemanha, a filosofia hermenêutica é estabelecida em termos universais, em função de uma reflexão ampla sobre a linguagem e as ciências do espírito. Na mesma época, Ricoeur desenvolve, na França, sua concepção original da hermenêutica, baseada também num diálogo fecundo com as ciências da linguagem e do texto e com as ciências humanas e sociais, colocando o acento na questão do sinal e do símbolo. A partir de 1965, cria Ricoeur a fenomenologia hermenêutica, integrando num só campo do conhecimento as contribuições da fenomenologia e da hermenêutica. A abordagem ontológica mais indireta de Ricoeur, pondo em evidência a mediação da linguagem e do texto, não reduz, contudo, a questão do ser e da alteridade à dimensão meramente social da linguagem.

Assinala Greisch que alguns filósofos (entre os quais Ricoeur, Davidson, Derrida, Lévinas e o próprio Greisch) consideram ser ainda possível dar

prosseguimento à metafísica através do estudo da estrutura geral da linguagem, das implicações filosóficas da metáfora e do aprofundamento da chamada “função meta” do espírito humano, que sendo aberto para transformações põe em evidência a capacidade de transcendência do ser humano. Não pretendo entrar nessa discussão, pois minha proposta é apenas delinear o desenvolvimento da hermenêutica e apresentar sua contribuição para a filosofia e para as ciências humanas em geral. Quero apenas salienta-
tar que a metafísica assim encarada não está mais relacionada ao paradigma especulativo a respeito da transcendência, mas está enraizada no nível fenomenológico e hermenêutico da condição humana. De qualquer modo, ocorreu, no Ocidente, uma separação entre filosofia, religião e ciência, sendo incontornável atualmente a questão a respeito do fim da metafísica, ou pelo menos do fim de um certo tipo de metafísica, associado ao paradigma especulativo da razão. Isso não quer dizer que a religião e a teologia não possam tratar da questão da transcendência divina. Não significa tampouco que não se procure entender o sentido do transcendente e do divino para o ser humano; nem que as ciências humanas e sociais deixem de aprofundar cientificamente a capacidade de transcendência da consciência humana, assim como as experiências histórico-culturais do transcendente.

Foi essa separação entre filosofia, ciência e religião que abriu caminho para o estudo filosófico e científico da religião. Mais do que nunca se torna necessário, contudo, entender a capacidade de transformação constante da consciência, sua abertura para o transcendente, o interesse e sentido do religioso, assim como os aspectos filosóficos, psicológicos e sociais da religião. Tais aspectos são importantes não só para uma melhor compreensão e estudo do campo da religião, mas também para uma melhor compreensão do si-mesmo e da relação ao outro, como ficará evidente pela análise de um filósofo francês, Jean Nabert (1992, 1996 a, 1996 b), que foi o mestre querido de Ricoeur. Sua filosofia reflexiva, ainda pouco conhecida fora dos meios especializados, parece-me permitir relacionar a experiência humana de si-mesmo e do outro, os caminhos de busca de uma sabedoria filosófica prática e o estudo da religião.

3. Escada de Jacó, unidade da consciência e intersubjetividade

Sublinhei acima a contribuição do paradigma fenomenológico para o estudo da experiência e da intencionalidade da consciência concreta, em particular religiosa, assim como para a revalorização da intuição intelectual como caminho de passagem do mundo dos fatos ao universo do sentido transcendente. Ricoeur se nutre dessa contribuição, acrescentando-lhe as

descobertas da hermenêutica para a interpretação dos sinais e símbolos. Além disso, ele enriquece sua fenomenologia hermenêutica com a abordagem da filosofia de Nabert a respeito da reflexividade da consciência, do conhecimento de si-mesmo e do outro, do testemunho e da relação ao divino. A obra de Nabert só recentemente vem recebendo o devido reconhecimento, graças ao empenho do próprio Ricoeur e do Instituto Católico de Paris na sua divulgação. Seu modo concreto de trabalhar a questão da consciência e da espiritualidade difere dos paradigmas que situam a consciência ou o sujeito ao nível universal. Nabert (1996 a) focaliza, por exemplo, a questão do mal radical partindo da consciência singular situada no mundo e enraizada nos sentimentos e julgamentos das questões da vida, das contradições que dilaceram o eu e das possibilidades de transformação da consciência movida pelo seu desejo de Deus.

O retorno ao caminho de pesquisa de si e de sabedoria, abandonado pela filosofia ocidental em seu encaminhamento especulativo pode então ser retomado num outro nível de profundidade, abrindo-se à questão do mal e de um fundo de negatividade mais radical que a simples transgressão de uma norma moral fundada sobre a razão. Nabert nos mostra a consciência separada de si-mesma, pondo em evidência sua divisão interna. Há uma ferida no coração do ser humano, dividido por uma contradição entre um princípio de divisão ou de secessão das consciências e um princípio de unidade. O reconhecimento dessa contradição abre uma via em direção à experiência de unidade, partindo de uma interrogação sobre a consciência e elevando-a em direção ao seu princípio de unidade. Este tipo de interrogação é impossível quando a reflexão gira em torno de um sujeito teórico situado no nível das categorias universais.

O método reflexivo de Nabert se aplica a uma consciência singular buscando se compreender em sua existência, enfrentando o desafio de estar separada de si e dilacerada por profundas contradições internas, mas tendo também a liberdade de buscar a unidade. O mal é então situado na ruptura da unidade, na secessão que separa as consciências umas das outras, ao mesmo tempo em que ela os separa do princípio que funda sua unidade. Nabert recusa todo enfoque que pressuponha a existência de consciências separadas, antes de entrarem em relação, mas também a existência de uma unidade ontológica preliminar, do Um substancial, de um ser absoluto. Em *Le Désir de Dieu* (1996 b), ele recusa claramente a abstração do ser em geral, a objetivação de uma categoria universal de ser, preferindo se referir à unidade do ato unificador da consciência. Parte, então, da possibilidade de compreensão de si e do desejo de Deus, existentes no eu atravessado por suas contradições e enfrentando os desafios da divisão em busca da unidade consigo mesmo e com os outros.

A análise reflexiva propõe, também, um retorno à fonte do símbolo e da interioridade no ato do pensamento, antes do despedaçamento desse ato

através de seus meios de expressão. Procura assim ligar o sinal a seu ato fundador, como sublinhou Paul Ricoeur (2003) em sua palestra **Jean Nabert: une relecture**, por ocasião da inauguração da Fundação Nabert, no Instituto Católico de Paris, em 26/03/01, recentemente publicada como posfácio a uma introdução à obra de Nabert (P. Capelle, 2003, p.141). Através do símbolo poder-se-ia chegar, inclusive, à porta da transcendência, mas cabe à fé abri-la, permanecendo Deus como um Mistério impene-trável e não objetivado. O próprio si-mesmo continua distinto do in-finito, embora esse retorno reflexivo permita vislumbrar a eternidade através da janela da consciência. A integração entre o método reflexivo e o método hermenêutico abre, portanto, uma via interessante para o estudo da espiritualidade.

Ela permite, igualmente, uma abordagem da religião através do testemu-nho e da compreensão das histórias de vida das pessoas. Essas são enca-radas como textos a decifrar, como assinalou nessa mesma ocasião Paul Ricoeur: “Assim Nabert evoca alguma coisa como uma ‘alternância’ entre dois movimentos, o de uma concentração do eu em sua fonte e o de ‘sua expansão no mundo’. Ele chega mesmo a falar de simbolização, de textos a decifrar” (2003, p. 143)*. Ricoeur se refere, então, à hermenêutica não apenas como decifração de textos escritos, mas também como decifração do grande texto da vida, das obras e instituições, situando essa visão hermenêutica no orbe da filosofia reflexiva de Nabert. É interessante refle-tir sobre as ricas possibilidades abertas a esse respeito por esse eminente discípulo de Nabert, em seu trabalho *L’Acte et le Signe selon Jean Nabert*, publicado no *Conflit d’Interprétations. Essais d’Herméneutique* (1969). Parece-me que o lugar do ser humano no conjunto do Universo tem a ver com sua capacidade de tomar consciência de si, dando testemunho e sen-tido à vida, com sua capacidade de elaborar significações e narrações, transformando-as através de sua história e da relação com os outros. É, portanto, fundamental apreender de perto esse elo entre o ato e o signo, tal como ele é desenvolvido nessa perspectiva filosófica voltada para a vida e para a existência do ser no mundo.

O que me agrada em Nabert é o seu modo de integrar o desejo de Deus e a compreensão de si, utilizando o sentimento e o julgamento a respeito da dimensão injustificável do mal para pensar os desafios da consciência em seu caminho em direção a uma transformação de si. Ricoeur sublinha a contribuição de Nabert a respeito da fenomenologia do sentimento: “Não seremos jamais suficientemente reconhecidos a Nabert por ter repatriado uma fenomenologia do sentimento na esfera reflexiva, como não mais se fez desde os *Tratados das paixões* da Idade clássica... Pode-se dizer que o existencial em Nabert se reconquista sobre a estreiteza do cognitivo, na esteira de uma reflexão sobre o sentimento” (2003, p.145)*. Ao abordar a consciência religiosa, Nabert explora os mais variados sentimentos, que vão desde a vergonha, o ódio, o desprezo, a inveja, o ciúme, a satisfação,

o gozo, a admiração, a amizade, o amor, a compaixão, a piedade, a gratidão até chegar à veneração e ao sublime.

Paralelamente a essa abertura para o sentimento, Ricoeur sublinha a ênfase dada por Nabert ao processo de realização humana pelas obras: “A obra dá corpo, espessura, visibilidade e legibilidade ao nosso desejo e nosso esforço. O que nós somos fundamentalmente se mostra no que nós fazemos. A obra (*œuvre*) é realização (*mise en œuvre*) do desejo” (idem, p.146)*. Ricoeur discerne a partir dessa relação entre o desejo e a obra, um cruzamento entre o fundamento de nosso desejo de ser e o histórico de sua inscrição num relato de vida, a nossa e a da comunidade à qual nós pertencemos. Nabert aborda a consciência religiosa, portanto, não em termos de uma intuição das essências, mas no nível prático da ética e dos produtos da ação na trama da história e do testemunho. Ricoeur sublinha que a teoria do testemunho em Nabert surge pela primeira vez em relação com sua concepção de obra: “a obra aparecendo como o meio, o instrumento pelo qual uma ‘afirmação criadora consegue testemunhar de si no mundo’” (idem, p.147)*.

Nabert torna assim possível romper com a concepção especulativa da consciência e do sujeito universais, resituando a questão do Uno não mais fora do mundo e em relação a uma abstração transcendente, mas em relação ao ato e à consciência da unidade ou segundo uma vida em união com o outro. Esta é fundada na reciprocidade dos atos. A questão da compreensão de si e até mesmo a questão da fé podem, então, levar em conta a razão no encaminhamento do eu em busca de seu aperfeiçoamento. O reconhecimento da ferida do mal no próprio coração e a ascensão espiritual exigem, contudo, uma descida ao inferno dentro de si mesmo para a integração e a reconciliação do ser inteiro. Busca-se uma retomada total de si, não apenas através de uma nova compreensão, mas também através de uma regeneração de todo ser.

Esse processo simultâneo de ascensão e descida ao fundo de si-mesmo é considerada como uma ascese reflexiva, exigindo todo um esforço de despojamento e de retorno da atenção em direção à fonte do próprio ato reflexivo. A Regra de S. Bento (no início do seu capítulo VII) sintetiza bem a íntima relação entre ascensão e descida ao húmus da terra pela humildade através do símbolo da escada de Jacó, que liga o céu e a terra no duplo movimento de subida e descida. Nesse sentido, a ascese reflexiva proposta por Nabert se aproxima da tradição monástica. Em ambos os casos, a ascese é vista como um movimento de conversão espiritual. O enfrentamento filosófico das contradições da consciência permite abrir um acesso à possessão de si-mesmo e à sabedoria, provocando uma mudança na compreensão de si e na integração das experiências do mal a partir da luta interna do ser impulsionado pelo do desejo de Deus.

Para bem entender a originalidade do ato reflexivo em Nabert, é preciso não confundi-lo, contudo, com outras formas de reflexão, como bem mostrou Jean Greisch (2003), em *L'inquiétude du "se comprendre" et le désir de Dieu*, publicado como um capítulo do livro *Jean Nabert et la Question du Divin* (P. Capelle, 2003, p.45-63). Sublinha Greisch a diferença existente entre o ato reflexivo para compreender-se e o conhecimento de si-mesmo como um objeto ou como a reflexão do eu no espelho da consciência. No primeiro caso, trata-se de uma presença a si-mesmo, que é uma retomada imediata e por inteiro de si, ao mesmo tempo subjetiva e objetiva, num despertar da consciência filosófica. Essa idéia de despertar (*éveil*) da consciência se aproxima da idéia de iluminação na filosofia oriental. Tal comparação não deve, contudo, fazer-nos esquecer a enorme diferença entre o pensamento de Nabert e esse tipo de filosofia no que diz respeito à concepção do ser e ao próprio encaminhamento da reflexão.

A atitude interrogativa do compreender-se exige uma suspensão do pensamento e da linguagem, um espanto ou surpresa (*étonnement*), que transparece na inquietude da busca da verdade, e rompe a familiaridade consigo mesmo e com o mundo, com a quietude e a tranqüilidade da existência. Greisch aproxima essa «inquietude do compreender-se» da «inquietante estranheza» (*Unheimlichkeit*) de nosso ser-no-mundo em Heidegger. O ato reflexivo implica assim uma atitude paradoxal e oposta à de uma conquista de si, de um fechamento em si-mesmo ou de uma concepção subjetivista de interioridade. Trata-se de uma afirmação originária de si-mesmo enquanto ipseidade. Tendo recusado a redução da compreensão de si ao ato cognitivo do conhecimento de si, Nabert passa, então, da problemática do conhecimento à problemática do desejo, até ultrapassar toda subjetividade e chegar ao puro ato reflexivo de intimidade da consciência consigo mesma ou de presença irreduzível a si mesma, que ultrapassa todas as formas nas quais se investe sua inquietude, assinala Greisch (2003). Descobre-se, então, a experiência mística, na "... afirmação da identidade da consciência e de seu princípio, no ato mesmo pelo qual a consciência se compreende", conclui ele citando *Le Désir de Dieu* de Nabert. (Greisch, 2003, p. 63)*.

Jean Greisch, em *Être au monde et transcendance* (2000 c), curso dado no Instituto Católico de Paris, no segundo semestre de 2000, apresenta a questão da transcendência em relação com a metafísica do Dasein, em Heidegger. Considera este que o ser humano tem a possibilidade de compreender seu próprio ser, sendo capaz de se ultrapassar e se ver à luz do ser. É essa compreensão preliminar do ser que torna possível o saber por experiência. O Dasein é apresentado como um ser excêntrico, voltado para fora e não como um ser centrado em si-mesmo. Existe, portanto, uma abertura (*Erschlossenheit*) primordial da subjetividade e uma exposição do ser ao outro, conduzindo ao ultrapassamento constante de si-mesmo na relação com o outro e no movimento do transcender-se. Heidegger chega, então,

a uma visão da vida como o jogo da transcendência do Dasein, o jogo de ser-um-com o outro, nas relações existenciais e históricas do mundo. Para Greisch a filosofia poderia ser vista como um caminho de sabedoria, que ilumina esse jogo transcendental. Ela poderia colaborar para a tomada de consciência da abertura do ser não só em direção ao mundo e ao outro, mas também em direção à própria fonte do ser.

Pode-se, portanto, fazer uma aproximação entre Heidegger e Nabert no que diz respeito à compreensão da abertura do ser e de sua dimensão transcendente. Heidegger apresenta os seres como co-existentes uns com os outros. A co-existência seria assim para Heidegger uma estrutura comum aos vários seres humanos. Tanto Heidegger como Nabert não aceitam a idéia do ser que seria inicialmente fechado em si-mesmo, ou seja, a idéia do psiquismo como um sistema fechado. Greisch denuncia essa falsa concepção do ser humano, que seria como um caracol (*escargot*) tendo que aprender progressivamente a sair de si. Ao contrário, defende ele a idéia de que, desde o início, o psiquismo seria um campo aberto. Se o ser humano constrói defesas e procura se fechar é justamente por ser originalmente aberto. A relação ao outro (em particular aos pais) assim como a linguagem, na qual cada ser humano vem se inserir, existem antes mesmo da concepção. Assim sendo, a abertura vem antes e o fechamento dentro de si-mesmo vem depois, conclui Greisch.

Partindo dessa perspectiva do ser, da compreensão e da experiência, parece-me, contudo, que seria preciso rever o horizonte da fenomenologia hermenêutica e do estudo da religião à luz de uma ruptura mais profunda com o iluminismo (*Aufklärung*) e com o papel por ele atribuído à razão. O avanço das ciências humanas poderá contribuir nesse sentido, ao ampliar a visão do ser humano além dos limites da razão. Greisch (2002) pondera, contudo, em ***Le buisson ardent et les lumières de la raison – L'invention de la philosophie de la religion***, que a simples oposição entre razão e fé leva ao predomínio do irracionalismo, do positivismo ou do dogmatismo religioso. Julga ele que mesmo um conhecimento por experiência não poderia ser imediato, mas exige uma compreensão preliminar do ser e das formas de conhecimento. Sem aprofundar a questão, que ultrapassa os limites desse artigo, fica, todavia, o problema fundamental apontado por Greisch a respeito do papel da razão na abordagem de experiências que ultrapassam os seus limites, em particular no campo da religião. Partindo de uma filosofia prática original, que preserva o enraizamento na experiência da finitude humana, Nabert procura justamente pensar a consciência religiosa e sua relação ao divino através de um conjunto de categorias que exploram os limites últimos da razão, como mostram o conjunto de autores que fazem a belíssima introdução à sua obra, ***Jean Nabert et la Question du Divin***, no livro organizado por P. Capelle (2003).

4. *Experiência e testemunho do Divino*

Esse livro – *Jean Nabert et la Question du Divin* – reúne os textos das comunicações produzidas no quadro de um seminário de pós-graduação animado por Philippe Capelle, na Faculdade de Filosofia do Instituto Católico de Paris, no segundo semestre de 2001, ao qual me integrei por ocasião de meu pós-doutorado em filosofia. Foi muito feliz a escolha do texto de Maria Villela-Petit, para a primeira apresentação, pois ela esclarece as distinções feitas por Nabert entre o Absoluto incondicionado, Deus e o divino, assim como entre consciência e experiência, finitude e existência, que são da maior importância tanto para uma abordagem teórica como para a prática da pesquisa no campo da religião. Ela sublinha a diferença entre Nabert e a maior parte dos filósofos, que se colocaram ou se colocam a questão de Deus, procurando legitimar sua existência ou desconstruir e liberar o pensamento sobre a questão. Nabert não nega a necessidade desse tipo de procedimento, mas o distingue da experiência religiosa, até mesmo para melhor preparar a reflexão posterior nessa área. Assim sendo, a filosofia de Nabert, que em nenhum lugar se apresenta como um homem de fé, indaga a respeito de como a questão de Deus se apresenta através da experiência religiosa, mas não apresenta argumentos em favor ou contra a existência de Deus.

Procura Nabert substituir a procura de provas objetivas por um método de aprofundamento da consciência de si-mesmo, em busca das condições que assegurem o seu completo desabrochar, como é explicitado em sua obra póstuma, *Le Désir de Dieu* (1996). Maria Villela-Petit sublinha o fato de Nabert afirmar a necessidade estrutural do desejo de Deus, procurando apreender a autenticidade desse desejo, mas rejeitar a questão de Deus como “sujeito de existência”. Para Nabert, o desejo de Deus é tão íntimo e intrínseco, que ele o considera como constitutivo da consciência de si-mesmo. Ele liga, então, esse desejo ao ato reflexivo da consciência de si no movimento para compreender-se, que leva à descoberta da impossibilidade de se atingir a igualdade consigo mesmo e à descoberta do outro da consciência diverso do si-mesmo.

Torna-se, portanto, necessário aprofundar o terreno da experiência, pois de nada adiantaria afirmar a existência de um Ser, do qual não se tivesse uma verdadeira experiência. Assim sendo, Nabert afasta a questão da existência ou não de Deus, e volta-se para a questão do sentido da experiência. Ele abandona o plano cognitivo, e dirige o olhar para a pura atenção a si-mesmo, numa total abstração de qualquer objeto ou conteúdo de reflexão. É nesse movimento de pura reflexão, que ele descobre o puro ato reflexivo, que é um ato de pura atenção. Não caberia aqui fazer um paralelo entre Nabert e a filosofia indiana, mas é importante assinalar que essa descoberta da pura atenção está na base da reflexão filosófica indiana sobre a

meditação, como já assinalei em vários trabalhos (Sodré: 1985, 1989, 2003). Ao se voltarem para a busca interior do Si-mesmo, os filósofos indianos da corrente conhecida como Shivaísmo da Cachemira focalizam o aspecto dinâmico do movimento da consciência reflexiva, nele identificando o *spanda*, o ato puro ou impulso inicial da consciência, que é pura liberdade e criatividade.

Têm eles, assim, uma visão dinâmica da meditação, no mundo, e para ela voltam suas buscas espirituais, num processo de conversão do olhar e reorientação da atenção para o si-mesmo, considerado como a fonte desse impulso, que em sua raiz é igual ao ato puro da consciência reflexiva. Apresentam eles esse ato puro da consciência de modo semelhante ao descrito por Nabert, em *Le Désir de Dieu*: “Ora, esse movimento de retirar-se, essa mudança da orientação do olhar, essa atenção sobre si-mesmo, prolongada, renovada, fazendo tanto quanto possível abstração do objeto, atenção não aos atos que visam ao objeto e o informam, mas ao ato mais secreto onde a consciência se descobre mestra de sua atenção, e se ilumina de uma luz, cuja fonte ela desconhece, e que a surpreende em sua relação invencível ao si-mesmo, é uma sorte de conversão à meditação sobre a existência em sua raiz a mais profunda” (Nabert, 1966 b, p. 111/112)*. Os mestres de meditação ligados à filosofia do Shivaísmo da Cachemira são os que mais se aproximam, no meu entender, da descrição de Nabert, por focalizarem o aspecto dinâmico da consciência e esse ato puro de atenção num movimento reflexivo de retorno à fonte da vida e à raiz da própria existência.

Tanto os filósofos indianos, como a fenomenologia (em particular a fenomenologia hermenêutica de Ricoeur) e a filosofia reflexiva de Nabert se referem à experiência, demarcando-se, desse modo, da filosofia especulativa. O termo experiência, em filosofia, se refere a uma forma de conhecimento concreto adquirido pela observação. Ele foi utilizado pelo empirismo em sentido inverso ao do racionalismo clássico (Descartes, Kant), num confronto de posições diametralmente contrárias a respeito da oposição entre experiência e razão. O uso filosófico do termo experiência é distinto do emprego desse termo na área científica. No primeiro caso, trata-se da observação de um fenômeno, inclusive da própria consciência, no qual o observador é simples testemunha. No enfoque do Shivaísmo da Cachemira, o si-mesmo é identificado com o testemunha ou observador dos vários estados de consciência, e a meditação é o estado de total concentração no si-mesmo ou na testemunha interior da própria consciência. Já o emprego da palavra experiência associado ao método científico tem o sentido de experimentação, que provoca fenômenos e manipula observações a fim de verificar as hipóteses de uma pesquisa.

Maria Villela-Petit apresenta de modo muito claro o emprego fenomenológico do termo experiência: “Retenhamos aqui a palavra experi-

ência, que está longe de pertencer apenas às ciências empíricas ou experimentais. Ele é eminentemente fenomenológico. Sob o regime da redução transcendental, à qual nós fazíamos alusão, as análises fenomenológicas são antes de tudo análises da experiência. É a experiência, com efeito, que, em suas diferentes maneiras, é constitutiva de tudo que tem sentido e validade de ser para nós” (2003, p.21)*. Considera ela, no entanto, que é no horizonte da filosofia reflexiva, na qual a experiência é abordada em relação com a dimensão ética e supra-ética da consciência, que a experiência é decisiva. É a partir da experiência da liberdade, da finitude e do mal, que Nabert chega à idéia do divino, diferenciando-a da idéia de Deus e do Absoluto. Maria Villela-Petit mostra que ao se voltar para a aspiração mais íntima e interior de nosso ser, em direção ao desejo que lhe é consubstancial, Nabert se coloca a questão do desejo de Deus, como aquele “... que responderia efetivamente às exigências da consciência inscritas na sua estrutura, como ele próprio explica em *Le Désir de Dieu*” (Nabert, 1966 b, p. 23)*. Esse desejo eleva o si-mesmo para além de todas as satisfações do eu empírico, levando à descoberta de uma aspiração de incondicionalidade ou de uma “tendência absoluta ao Absoluto”.

Para Nabert, o Absoluto não é equivalente a Deus, mas se manifesta como uma espécie de luz espiritual na multiplicidade de consciências: “O Absoluto, explica Maria Villela-Petit, é uma espécie de luz espiritual dentro de tudo e em cada um e capaz de iluminar seus atos. Como a manifestação do Espírito Santo aos apóstolos, esse Pentecostes interior preserva a multiplicidade sem quebra da unidade” (Villela-Petit, 2003, p. 23)*. A noção de absoluto não se refere a um sujeito, mas é uma categoria utilizada por Nabert para abordar os atos de unidade e amor presentes na experiência religiosa: “O absoluto não é um sujeito, ele é a categoria sob a qual nós pensamos os atos sobre os quais nós podemos dizer com toda certeza, com toda segurança, que eles se produzem sob o signo da unidade dos seres ou do amor” (Nabert, 1966 b, p. 369)*. A distinção entre Deus e Absoluto permite perceber o aprofundamento espiritual em processo na consciência humana e levar em conta a diferença e o pluralismo das experiências religiosas de Deus não apenas entre as religiões, mas ao longo das transformações vividas por uma mesma tradição.

A idéia de Deus não é a mesma na tradição bíblica anterior e posterior ao exílio, assim como mudou a maneira de apresentar Jesus, dentro da própria continuidade histórica da tradição católica e também nas diferentes igrejas cristãs. Essa diferença, estabelecida por Nabert entre Deus e o Absoluto, pretende também evitar que se invoque o Deus da própria tradição para cometer atos injustificáveis em relação ao Deus das outras religiões. Nesse caso, o que se chama Deus se torna um obstáculo ao aprofundamento do desejo de absoluto e à tendência à unidade e ao amor. O fato de situar a tendência ao absoluto no nível da consciência permite de compreender a diversidade de experiências religiosas numa caminhada

em direção ao Absoluto de uma consciência impulsionada pelo desejo de Deus. Maria Villela-Petit enfatiza o fato de Nabert estar consciente da relação dessa visão do absoluto com a idéia do pluralismo religioso. Ela se indaga, então, se tal concepção não poderia assegurar as bases filosóficas de um verdadeiro diálogo inter-religioso já em curso entre os representantes das grandes famílias religiosas.

O divino corresponde para Nabert a um predicado dessa tendência absoluta para o Absoluto. Trata-se de um adjetivo em relação com o processo de ultrapassamento, transformação e transfiguração espiritual. O termo divino qualifica o que nos arranca das condições naturais, mas se revela como um predicado dos atos e seres no mundo, sendo imanente à consciência e podendo ser constituído em critério para julgar as diferentes concepções de Deus. Escrevendo sobre a *criteriologia do divino* e o estatuto do testemunho em Nabert, em *Les médiations du divin dans la pensée de Jean Nabert*, P. Capelle (2003, p.38-42) esclarece que, enquanto o absoluto é a forma pura do incondicionado, o divino é a presença ou a expressão desse absoluto no mundo. Torna-se, portanto, necessário decifrar o absoluto através das características do divino, que transparecem nas experiências, nas quais esse absoluto é afirmado. Para isso, é preciso fazer uma interpretação do divino nos testemunhos, que exprimem as idéias mais elevadas do divino: a idéia de unidade, de igualdade dos seres e de amor. As análises de Nabert sobre a renúncia, a humildade, o perdão e o amor permitem-lhe estabelecer como critério primordial em todos esses aspectos o recolhimento (*retrait*). Não se trata da renúncia ao ser, mas da renúncia a uma demarcação no ser (*marquage dans l'être*). Pelo testemunho e pela crítica dos testemunhos, com base na criteriologia do divino, pode-se interpretar a manifestação imprevisível e indisciplinada do divino na história.

Quanto mais profunda e purificada for a idéia do divino, mais ela permitirá reconhecer o testemunho do divino e testemunhar a esse respeito. Maria Villela-Petit põe em evidência que Jesus foi considerado por Nabert como uma testemunha supra-eminente do divino ou uma testemunha absoluta do Absoluto. Por sua vez, os discípulos de Jesus só puderam decifrar o significado de ser Jesus, tornando-se por sua vez testemunhas e imitando aquele que por seus atos e a pureza de suas intenções havia revelado um Deus divino. Maria Villela-Petit conclui, então: “A tendência absoluta ao absoluto, consubstancial à consciência de si-mesmo e de onde brota a idéia do divino, conduz assim a Deus pela mediação do divino encarnado” (Villela-Petit, 2003, p. 31)*.

Essas considerações sobre a questão do testemunho em Nabert são enriquecidas pela contribuição de S. Robilliard (2003), que analisa a importância dos testemunhos que manifestam as virtudes e valores de uma forma eminente para a pesquisa interior, a imitação e veneração dessas pes-

soas eminentes. Mostra ele que a diferença entre os testemunhos éticos veneráveis e os testemunhos propriamente religiosos passa pelo discernimento das expressões absolutas do Absoluto, que concentram e absorvem todas as forças interiores disponíveis do sujeito. Em seu trabalho para o mesmo livro, E. Doucy (2003) apresenta o aprofundamento da experiência do mal como uma legitimação da dimensão propriamente religiosa da experiência humana e a hermenêutica dos testemunhos do divino como a expressão, no mundo, da afirmação absoluta. Sublinha a profundidade e audácia da maneira nova elaborada por Nabert para compreender a relação entre razão e fé.

Através dela, a compreensão de si-mesmo fundada na razão pode ser enriquecida pelo acolhimento e compreensão do que revela o testemunho do divino, como argumenta Doucy: “Isto que Nabert chama de ‘experiência religiosa’, de um lado, comporta, senão necessariamente a aquiescência a uma revelação determinada, ao menos uma orientação da pesquisa interior, do esforço em direção à ‘justificação’ compreendida como ‘reerguimento interior’, conduzindo até o reconhecimento do ‘divino’, compreendido como o caráter do que se afirma numa oposição absoluta ao fundo de negatividade radical que obriga a reconhecer o aprofundamento da experiência do mal” (Doucey, 2003, p. 94)*. A criteriologia do divino é uma tentativa de substituir a determinação especulativa dos atributos de Deus por uma espécie de verificação e confirmação do divino através da análise crítica dos testemunhos e da interpretação da experiência. Nabert considera uma falta filosófica capital colocar primeiro a idéia de Deus, procurando deduzir, em seguida, a partir de seus predicados, o que seria o divino. P. Capelle (2003) mostra proceder ele mais por um método de negação, que o aproxima da abordagem da teologia negativa. Neste aspecto, faz ele lembrar outras tentativas no mesmo sentido, tais como o enfoque da teologia negativa de Michel de Certeau, apresentado por D. Bertrand, (1991). Torna-se, portanto, importante refletir sobre as conseqüências dessas colocações para o estudo da religião, para a relação com a religião e entre as religiões, assim como para uma visão religiosa a respeito do ser humano.

5. Experiência religiosa, alteridade e pluralismo religioso

Nabert não recusa a idéia de Deus, considerando-o “... como a mais alta figura de nossa aspiração ao absoluto”, comenta Robilliard (2003, p.82)*. Nabert não pretende que sua filosofia seja um substituto ou uma justificação da religião, reconhecendo que ela não responde às necessidades e exigências às quais responde a religião. Ele se propõe apenas a pensar o divino como categoria da consciência, e “... tornar possível, como ele pró-

prio reconhece, no *Désir de Dieu*, uma filosofia do testemunho” (1996, p.300)*. Robilliard mostra que a noção de testemunho faz parte dos elementos mais originais e fecundos do pensamento de Nabert sobre o desejo de Deus, tendo inspirado dois grandes filósofos atuais, E. Lévinas e P. Ricoeur. O fato de eles virem de duas tradições religiosas diversas (a tradição judaica e a tradição protestante), assim como a ligação que estabeleci com a filosofia indiana, mostra o quanto a concepção de Nabert sobre a consciência de si-mesmo e a experiência religiosas é abrangente, podendo realmente servir de base filosófica para o diálogo inter-religioso.

Através de um profundo conhecimento não só da obra como também da correspondência de Nabert, Doucy (2003) esclarece, nas últimas páginas de seu texto, o empenho de Nabert no sentido de abaixar as barreiras que separam não apenas crentes e não-crentes, mas igualmente os crentes de diferentes religiões. Nabert faz a defesa da unidade e da cessação da inimizade, assim como uma veemente crítica ao fechamento das comunidades se reclamando de uma mesma religião. Doucy (2003) sublinha a aproximação feita por Nabert entre a afirmação de Deus e a afirmação de unidade, o que o leva a afirmar Deus não como uma existência e um ser, mas como o princípio que habita as consciências e que é a razão de ser e o fundamento da comunicação verdadeira entre as consciências, chegando à idéia de uma intersubjetividade concentrada em Deus, como ele próprio comenta em *Le Désir de Dieu*: “O ser de Deus, desse ponto de vista, corresponde a uma intersubjetividade plena. Não há melhor prova em favor da distinção entre o Absoluto e Deus. Pois a intersubjetividade se anula e se perde no Absoluto, enquanto ela encontra em Deus sua realização” (Nabert, 1996 b, p. 162)**.

Baseada na consciência de si-mesmo, na experiência religiosa do desejo de Deus e no testemunho do divino, a concepção de Nabert a respeito da unidade como fundamento da comunicação verdadeira das consciências parece-me abrir uma perspectiva nova para a abordagem do pluralismo religioso. Essa possibilidade de troca de experiências a respeito das diferentes caminhadas para o absoluto permite o reconhecimento e o aprofundamento do conhecimento das diferenças religiosas, num clima de paz e fraternidade. Embora tendo chegado a uma conclusão pessoal a respeito do testemunho único de Jesus, não posso deixar de reconhecer o elevado nível das experiências do divino em vários mestres e santos da tradição indiana, de modo que me parece extremamente importante o esforço filosófico de Nabert para compreender os testemunhos do divino numa perspectiva mais ampla de enriquecimento mútuo através do pluralismo religioso e do diálogo inter-religioso. O esforço de Nabert é retomado por Ricoeur, que amplia e aprofunda o campo de estudo da filosofia da religião, abrindo-o para um frutuoso diálogo entre a filosofia, a teologia e as ciências humanas e sociais. O esforço filosófico desses autores conduz a

uma nova visão do ser humano e tem conseqüências práticas para a abordagem da espiritualidade, da religião e da relação entre as religiões.

Nabert e Ricoeur nos mostram um ser humano capaz de estar presente a si mesmo e refletir sobre si mesmo e sobre seus conhecimentos e experiências. Quando a consciência se volta para si-mesma e para o conhecimento de si, ou quando se faz a experiência de si-mesmo, esse conhecimento e essa experiência supõem a possibilidade de estar presente a si mesmo e de se apreender de modo global como uma totalidade. Assim sendo, embora condicionado e limitado pela experiência sensível, o ser humano pode também se transcender e fazer a experiência de ultrapassar os limites de sua própria consciência subjetiva. A possibilidade dessa experiência de si-mesmo torna possível transpor o pensamento a respeito dos objetos ou categorias do pensamento. Esse conhecimento de si-mesmo é global, direto e íntimo, diferindo, portanto, do conhecimento analítico dos objetos e dos dados elementares das experiências sensíveis. O fato de poder interrogar-se sobre si mesmo e colocar-se em questão indica a presença de um observador da consciência que é distinto e irreduzível ao sistema finito das coisas que ele observa e pensa. Nessa perspectiva, o ser humano ganha, assim, complexidade e profundidade, sendo considerado de modo diferente e totalmente novo em função dessa testemunha da consciência, capaz de se apreender a si mesmo como um todo. Ele passa a ser visto como uma unidade ou uma forma única de vida, tendo a capacidade não apenas de pensar e raciocinar, mas também de sentir, de agir, de se relacionar com os outros seres humanos, de mudar a si-mesmo e de traçar uma história própria e singular, integrada à história plural de sua comunidade.

Parece-me que a espiritualidade cristã ao apresentar o ser humano como uma pessoa capaz de transcendência caminha também nesse sentido, indo além da mera oposição entre a tendência materialista de reduzir o ser humano à condição objetiva de seu cérebro e de seus condicionamentos e da tendência espiritualista que o encerra no poder divino de sua subjetividade. Estabelece-se a diferença entre o ser humano e os sistemas de autorregulagem, que têm possibilidades finitas, mas não têm capacidade de auto dirigir-se, de ter consciência de si mesmo e de colocar-se diante de si mesmo como um todo, questionando-se continuamente face às possibilidades presentes e futuras, indo sempre além de seus limites, abrindo-se para tudo e podendo transformar-se. Por medo e acomodação, as pessoas podem refugiar-se no familiar e cotidiano, mas seu espírito tem a capacidade de pesquisar um horizonte infinito de questões, tendo a capacidade de abrir-se para o face a face com a infinitude do ser divino, que se desvela e esquiva, permanecendo sempre diverso da criatura. Assim sendo, do ponto de vista cristão, o estado de transcendência divina não é jamais atingido pelo ser humano. Embora aproximado na experiência mística, esse estado constitui uma realidade distinta para a qual o homem pode se voltar, na contemplação desse grande Mistério.

A relação de amor e intimidade do ser humano com a divindade é descrita de uma maneira alegórica no mito grego-latino de Psique. Cupido (o Eros da mitologia grega), o mais belo e amável dos deuses, a personificação do desejo amoroso, apaixona-se pela jovem e bela princesa Psique e consegue trazê-la para seu palácio de ouro e prata, no meio de um jardim encantado. Proibida de olhar seu esposo amoroso, Psique sucumbe às desconfianças a seu respeito e ao tentar vê-lo, Cupido desaparece. Louca de dor, ela vagueia à sua procura, tendo que realizar os trabalhos mais árduos e humilhantes, até que consegue a imortalidade conferida aos deuses e pode permanecer unida ao Amor. J. Schmidt, em seu *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, assim conclui seu verbete sobre Psique: “O sentido do conto é claro: Psique é o símbolo da alma humana purificada pelas paixões e infelicidades e preparada a gozar no amor de uma felicidade eterna” (J. Schmidt, 1965, p. 267/268)*.

A questão da experiência é fundamental para os místicos cristãos e era valorizada pela Igreja primitiva e pelos pensadores cristãos medievais. Não pretendendo, no presente artigo, aprofundar a questão da experiência mística, quero apenas sublinhar que ela difere de uma concepção racionalista e doutrinária, mantendo-se mais ligada à experiência e à prática espiritual cristã. Na obra de Tomás de Aquino há uma integração profunda da experiência cristã com a reflexão racional. Posteriormente, ocorre uma separação entre a filosofia dogmática e a tradição mística. A primeira se torna independente da experiência religiosa e dela duvida, enquanto que a segunda se afasta da filosofia e deixa de se interessar por uma concepção filosófica mais ampla.

Parece-me, portanto, importante o desafio de estabelecer uma abordagem filosófica da experiência mística e da experiência religiosa. Para isso é necessário, contudo, ter cuidado com o emprego do termo experiência, procurando preservar a sua dimensão humana e a alteridade própria da transcendência de Deus. Para a tradição mística cristã, a contemplação é distinta do conhecimento meramente intelectual, e preserva a relação ao Outro que é o Desconhecido e o Mistério por excelência, sendo considerada como uma forma de conhecimento amoroso particular, uma forma de sabedoria espiritual específica. Observa-se, atualmente, uma ênfase excessiva na relação subjetiva com Deus, deixando-se de focalizá-lo como o fundamento do Universo, da espiritualidade e da religião. Na espiritualidade cristã, o sentido subjetivo e pessoal da espiritualidade não é uma vivência apenas individual, mas é sempre colocada em termos de relação e abertura para a alteridade de Deus e do próximo, assim como para a vida em comum. A dimensão subjetiva da espiritualidade enraíza-se na objetividade da realização de um projeto para toda a humanidade, e da relação com Deus. A experiência religiosa cristã nutre-se e exprime-se através dos sentidos, da linguagem, da cultura e da história cristãs.

Essa complexidade e alteridade próprias da experiência religiosa criam dificuldades para a fenomenologia da religião, como mostra Ricoeur (1994), ao sublinhar a especificidade da intencionalidade, dos sentimentos e atitudes religiosas, que ultrapassam o domínio da representação e do controle do sujeito sobre o sentido da sua experiência, estabelecida em termos de respostas e sentimentos absolutos ao apelo de um Outro, que foge aos limites das formas usuais de relação e diálogo. A dificuldade maior da fenomenologia da religião residiria, segundo Ricoeur, na especificidade da linguagem, da cultura e da história de cada religião, que não podem ser abordadas de modo universal e indivisível, mas exigem uma aproximação hermenêutica inicial e uma suspensão das convicções próprias do pesquisador. O estudo de uma outra religião ou convicção exige que se mantenha a receptividade e simpatia pela experiência do outro e se assuma, ao menos em imaginação, a religião do outro. Ricoeur recusa o olhar neutro da história comparada das religiões: “Se uma certa descrição externa é acessível a este olhar de nenhum lugar, a compreensão do que se trata, o que está em jogo (*enjeu*), o *Woraufhin*, lhe é inacessível” (Ricoeur, 1994, p. 267)*. Exprime ele, então, o voto de “uma hospitalidade interconfessional, inter-religiosa, comparável à hospitalidade lingüística, que preside o trabalho de tradução de uma língua para outra” (idem, p. 268)*.

Assim sendo, é preciso reconhecer que a visão da experiência na perspectiva católica não é a mesma das outras religiões ou convicções materialistas ou espiritualistas. Ela tem uma conotação fenomenológica particular, sendo simultaneamente subjetiva e objetiva, estabelecida com um Outro que tem, inclusive, a iniciativa de outorgar a experiência do divino através da graça. Esse aspecto é sublinhado por Mário de França Miranda, em seu artigo *A Experiência Cristã e Suas Expressões Históricas*: “A experiência cristã acontece na própria experiência humana interpretada num quadro fornecido pela fé cristã... A experiência cristã não é um mero produto da interpretação humana, criação do ‘sagrado’ pelo próprio homem, mas acontece por iniciativa do próprio Deus. Este dado distingue a noção teológica de experiência cristã de outras leituras de cunho fenomenológico...” (França Miranda, 1998, p.99).

A filosofia pode ajudar a pensar e a formular a experiência religiosa, mas só a experiência da fé pode conduzir o ser humano no caminho que o leva para além dos limites da razão, numa caminhada em direção ao Mistério de Deus. A filosofia permanece no limiar desse Mistério. Tanto Nabert como Ricoeur reconhecem esse limite, procurando aprofundar apenas a dimensão humana da experiência religiosa. É, portanto, imprescindível distinguir a especificidade da experiência da fé, sem deixar de estudar os testemunhos a esse respeito nas diferentes formas de experiência religiosa. Os testemunhos a respeito da experiência de Cristo, por exemplo, mostram que a fé transmitida na prática de seus ensinamentos é dotada de uma

outra forma de luz, distinta da luz da razão usada pela filosofia, mas apropriada para se caminhar na obscuridade da proximidade e intimidade com Deus.

Referências Bibliográficas

- BERTRAND, D., La théologie négative de Michel de Certeau, in CL. GEFRE (ed.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, Cerf, 1991, 101-128.
- CAPELLE, P., Les médiations du divin dans la pensée de Jean Nabert, in P. CAPELLE (ed.), *Jean Nabert et la Question du Divin*, Paris, Cerf, 2003.
- DOUCY, E., Expérience du mal et désir de Dieu, in P. CAPELLE (ed.), *Jean Nabert et la Question du Divin*, Paris, Cerf, 2003.
- FILORAMO, G. – PRANDI, C., *As ciências das religiões*, S. Paulo, Paulus, 1999.
- FRANÇA MIRANDA, M. DE, A Experiência Cristã e Suas Expressões Históricas, in M. FABRI DOS ANJOS (ed.), *Experiência Religiosa: Risco ou Aventura*, S. Paulo, Paulinas, 1998.
- GREISCH, J., *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.
- _____, *Expériences philosophiques, exercices spirituels et thérapie de l'âme*, Paris, Institut Catholique de Paris, 1996. (Collection de Philosophie de l'Association André Robert, texto copiado).
- _____, *Le Cogito Herméneutique*, Paris, Vrin, 2000 a.
- _____, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, Paris, Cerf, 2000 b.
- _____, *Être au monde et transcendance*, Paris, Institut Catholique de Paris, 2000 c. (Faculté de Philosophie, texto copiado do curso dado no segundo semestre de 2000).
- _____, *Paul Ricoeur. L'itinérance du Sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001.
- _____, *Le buisson ardent et les lumières de la raison – L'invention de la philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 2002.
- _____, L'inquiétude du «se comprendre» et le désir de Dieu, in P. CAPELLE (ed.), *Jean Nabert et la Question du Divin*, Paris, Cerf, 2003.
- HADOT, P., *Qu'est que la philosophie antique*, Paris, Gallimard, 1995.
- HENRY, M., *Généalogie de la Psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, 1985.
- KANT, E., *La Religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1952.
- NABERT, J., *Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier, 1992.
- _____, *Essai sur le mal*, Paris, Cerf, 1996 a.
- _____, *Le Désir de Dieu*, Paris, Cerf, 1996 b.
- RICOEUR, P., *Conflit d'Interprétations. Essais d'Herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.

- _____, *Philosophie de la volonté I*, Paris, Aubier, 1980.
- _____, *Temps et Récit*, Paris, Seuil, 1987.
- _____, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- _____, *Lectures 3 – Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994.
- _____, *La mémoire, l'histoire l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- _____, Jean Nabert: une relecture, in P. CAPELLE (ed.), *Jean Nabert et la Question du Divin*, Paris, Cerf, 2003.
- _____, *RICOEUR, P. – LA COCQUE, A., Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998.
- ROBILLIARD, S., Désir de Dieu et témoignage: herméneutique infinie, in P. CAPELLE (ed.) *Jean Nabert et la Question du Divin*, Paris, Cerf, 2003.
- SCHMIDT, J., *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Larousse, 1965.
- SODRÉ, O., *La Nature humaine et L'Énergie Consciente*, Paris, Sorbonne (Paris IV), 1985. (Tese de doutorado em filosofia).
- _____, *CIDVILASA, o Jogo da Energia Divina – Teoria e Experiência do Eu: O Ator a Fantasia e seus Personagens*, Rio de Janeiro, PUC - RIO, 1989. (Tese de mestrado em psicologia clínica).
- _____, Os Monges e a Torre de Babel, in *Perspectiva Teológica* 35 (2003) 187 - 213.
- VILLELA-PETIT, M., *Identidade narrativa e ipseidade em Paul Ricoeur*, Rio de Janeiro, UERG, 1993. (Trabalho original não publicado).
- _____, Comment la conscience de soi s'assure-t-elle de l'idée du divin?, in P. CAPELLE (ed.), *Jean Nabert et la Question du Divin*, Paris, Cerf, 2003.
- VOELKE, A.-J., *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Paris, Cerf, 1994.

Endereço da Autora:
 Rua Barão de Ipanema, 139 – Apto. 202
 22050-030 Rio de Janeiro — RJ