

Filosofia e Experiência Religiosa em Luigi Pareyson, Leitor de Schelling

*Paulo Afonso de Araújo**

Sinopse

Neste texto apresenta-se a maneira como Luigi Pareyson concebe, a partir de um fecundo diálogo com Schelling, a última etapa de seu pensamento como uma íntima relação entre filosofia e experiência religiosa, capaz de prosseguir com o filosofar além dos limites da contraposição entre racionalismo e irracionalismo.

Palavras-chave: Pareyson; Schelling; filosofia; experiência religiosa.

Abstract

The following text intends to show how, having as his starting point a very productive dialogue with Schelling, Luigi Pareyson conceives the last phase of his thought as an intimate relationship between philosophy and religious experience. This way for thought, it is claimed, is able to make philosophy move forward, beyond the limits of an opposition of rationalism *versus* irrationalism.

Key-words: Pareyson; Schelling; philosophy; religious experience.

* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma; professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR – UFJF) e pesquisador do NEFIR – Núcleo de Estudos de Filosofia da Religião, no mesmo programa.

1

Ao longo de todo seu itinerário filosófico, que atravessa boa parte do século XX, Luigi Pareyson (1918-1991) tenta um difícil diálogo entre filosofia e experiência religiosa. Esta busca, singular no contexto da filosofia do século XX, encontra seu ponto culminante na “ontologia da liberdade”, última etapa de seu *Denkweg*, quando a filosofia é entendida como hermenêutica do mito religioso cristão.

A radicalização da reflexão sobre a liberdade, conduzida nas pegadas de F. W. J. Schelling (1775-1854), leva Pareyson a uma compreensão do ser como liberdade originária. A liberdade confina com o nada de onde emerge – e cuja possibilidade conserva em si –, por isso se mostra como essencialmente ambígua: com o mesmo ato originário, não precedido de nada, de escolher o ser diante da possibilidade do não-ser, de realizar-se e confirmar-se diante da possibilidade de negar-se e renegar-se, a liberdade institui tanto a positividade do ser quanto a negatividade do não-ser. E a realidade mostra-se suspensa nesta ambigüidade, sem ser reclamada pela necessidade, nem promovida pela possibilidade: a realidade é sem um por quê e a liberdade que a funda é essencialmente ambígua e dramaticamente abissal. A pergunta fundamental – na formulação de Schelling, “Por que em geral há algo? Por que não o nada?” (*Warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts*) – torna-se então vertiginosa e a razão alcança o abismo, o *Abgrund*. Essa situação exige que a razão reconheça seus limites e se coloque em uma atitude de escuta ativa diante do mistério que a ultrapassa.

2

A partir deste pano de fundo, aqui sumariamente indicado, Pareyson busca traçar as linhas gerais de uma filosofia capaz de colocar-se diante do mistério que envolve a realidade sem reduzi-lo, deformá-lo ou negá-lo. Para tanto, segue Schelling em seu caminho que vai da “intuição intelectual”, das obras juvenis, até o “estupor”, das preleções de Berlim,

introdutórias à *Philosophie der Offenbarung* (1842)¹, e da introdução histórico-crítica da *Philosophie der Mythologie* (1842)², passando pelo “êxtase” das conferências proferidas em Erlangen (1821).³

Nas *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus. Neue Deduktion des Naturrechts* (1795)⁴, o jovem Schelling concebe a intuição intelectual – verdadeiro momento fundador da filosofia – como uma misteriosa faculdade que nos permite contemplar o eterno: “em todos nós reside uma faculdade misteriosa, maravilhosa, que consiste em retirar-nos da mutabilidade do tempo para nossa interioridade, depois de termos despido de tudo aquilo que procede do exterior, e aí contemplar o eterno em nós sob a forma da imutabilidade”.⁵

A intuição intelectual é, desta maneira, entendida como o ato com o qual o eu finito, abandonando toda temporalidade e exterioridade, retorna a si mesmo para re-encontrar o ser verdadeiro, eterno e absoluto; é o lugar do encontro de tempo e eternidade, pois à retirada do tempo corresponde a contemplação do eterno. “Neste momento (...) desaparecem para nós tempo e duração: nós não estamos no tempo, mas o tempo – ou melhor, não o tempo, mas a eternidade pura e absoluta – está em nós”.⁶ Trata-se do momento inicial e fundamental do movimento do pensamento ao ser, da apreensão daquilo que está além da aparência, o eterno além do tempo. Assim concebida, a intuição intelectual corresponde a um retirar-se do eu finito em si mesmo, que não requer um sair de si, mas apenas um subtrair-se à mutação, ao aparecer.

Nas conferências de Erlangen (1821), contudo, temos uma mudança significativa: agora o início da filosofia, “seu primeiro passo, não é um saber, mas expressamente um não-

¹ Cf. Friedrich Wilhelm Josef SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*. [Para referências bibliográficas completas deste e dos demais títulos cf. as **Referências Bibliográficas** abaixo.]

² Cf. SCHELLING, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, p. 9-262.

³ Cf. SCHELLING, *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, p. 371-408.

⁴ SCHELLING, *Werke*, 3, p. 47-112.

⁵ *Ibid.*, p. 87.

⁶ *Ibid.*, p. 88.

saber”, uma renúncia a todo saber para o homem, que, contudo, deixa espaço para “aquilo que é o saber, isto é, para o sujeito absoluto”.⁷ Este encontro entre o não saber do filósofo e o sujeito absoluto não é mais dado pela intuição, mas pelo êxtase. Na verdade, Schelling reconhece que a elevação do sujeito ao Absoluto é ainda definível como intuição intelectual; mas, ao introduzir na concepção de intuição intelectual, o elemento do “perder-se” e “abandonar-se” do sujeito, sente a necessidade de passar da intuição intelectual ao êxtase, para indicar de maneira mais clara o novo sentido introduzido. No que se refere ao movimento inicial do pensar, a passagem da intuição ao êxtase, implica uma mudança fundamental: a intuição intelectual alcança direta e positivamente seu escopo baseando-se “na antiqüíssima doutrina do *simile simili cognoscitur*”⁸, e por isso nela o movimento do sujeito é de retirar-se em si; o êxtase, ao contrário, só colhe seu objeto através de uma relação negativa, através do “saber néscio”, da “douta ignorância”.⁹ Com efeito, nas Conferências de Erlangen o termo êxtase deve ser tomado em seu significado rigorosamente etimológico, como *ek-stasis*, saída de si.¹⁰ Trata-se de um “abandono de si” visto como algo próprio da maravilha. Comentando a conhecida passagem de Platão no *Teeteto*, que afirma: “a paixão do filósofo é sobretudo esta: a maravilha; não há outro início para a filosofia que este”¹¹, Schelling escreve:

Magnífica expressão, que deveis esculpir no fundo da alma, sobretudo porque existem muitas pessoas estultas que continuam a exortar o principiante em filosofia a recolher-se em si mesmo – no mais profundo de si, como costumam dizer, o que outro não significa que afundar sempre mais na própria limitação. Aquilo que o homem tem necessidade não é de colocar-se dentro de si mesmo mas fora de si¹².

⁷ SCHELLING, Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft, p. 390-91.

⁸ Ibid., p. 383.

⁹ Luigi PAREYSON, *Ontologia della Libertà*, p. 392.

¹⁰ Ibid., p. 390.

¹¹ PLATÃO, *Teeteto*, 155 d, p. 182.

¹² SCHELLING, Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft, p. 392.

Assim, mesmo movendo-se em um caminho “retilíneo orientado pela idéia constante e imutada de que o conhecimento mais alto tem um caráter intuitivo”¹³, Schelling passa do retirar-se em si, das *Philosophische Briefe*, ao livre abandono de si do êxtase. Pareyson comenta esta passagem da intuição intelectual ao êxtase:

Enquanto a intuição intelectual não é um simples ato da razão, mas a razão mesma, o ser mesmo da autoconsciência, a identidade de sujeito e objeto, a plena transparência do pensamento a si mesmo, o êxtase, ao invés, implica uma relação negativa com aquilo que ela [a razão] colhe, uma vez que o alcança apenas negando-se, isto é, saindo de si, e o capta apenas possuindo-o em uma forma de conhecimento mudo.¹⁴

Agora a relação entre pensamento e ser pode se dar apenas como relação negativa: no silêncio do conhecimento – à diferença do que ocorre na intuição intelectual – o êxtase não atinge o Absoluto, mas apenas a existência muda e simples. O êxtase atinge apenas o puro existente, a simples e nua existência, algo de irreduzível e indizível na qual apenas em seguida poder-se-á reconhecer o ser. Mais concretamente,

se a intuição intelectual oferece Deus na sua realidade, ao mesmo tempo como essência e existência, como indiferença, ou melhor, como identidade de essência e existência, o êxtase, ao invés, fornece a mera existência sem a essência, que não há nem nome nem conceito, algo que não é Deus, mas pode se tornar, uma vez que se consiga dar-lhe um nome e a reconhecer nele não apenas o ser, mas o senhor do ser.¹⁵

3

Esta passagem dos “faustos” da razão a uma visão mais dramática e conflitual, contudo, não significa uma redução da potência do conhecimento, mas um seu aprofundamento. Pareyson comenta:

¹³ PAREYSON, *Ontologia della Libertà*, p. 392.

¹⁴ *Ibid.*, p. 393.

¹⁵ *Ibid.*, p. 392-393.

Comparada à intuição intelectual dos primeiros tempos, pode-se dizer que o êxtase, mesmo apresentando-se com característica muito menos solar e triunfante, vai muito mais longe, pois este (...) sabe sobrevoar o bátrio da razão sem nele se precipitar e penetrar o abismo do ser sem se deixar devorar.¹⁶

A interpretação do êxtase como estupor, realizada por Pareyson de maneira particular através da leitura de trechos das “Preleções de Berlim”, que servem de introdução à *Philosophie der Offenbarung*, mostra como a relação negativa com o ser é também premissa a uma relação mais profunda e positiva. Trata-se de uma interpretação original que reconduz as várias expressões que nestas preleções indicam o êxtase ao “estupor”, considerado explicitamente por Schelling apenas na introdução à *Philosophie der Mythologie*. Através desta interpretação, Pareyson ressalta a duplicidade ínsita no momento do êxtase: a imobilidade da razão atônita diante do *novum*, do ser que é irredutível ao pensamento, e, ao mesmo tempo, a capacidade, própria da razão, de sair de tal imobilidade, de retornar a pensar.

Na oitava preleção, Schelling retoma a relação entre o pensamento e o simplesmente existente (*das bloß Existierende*) e fala de um emudecer-se do pensamento e de um curvar-se da razão¹⁷; a relação da razão com o simplesmente existente, com o ser do qual é excluída toda idéia, e que Schelling evoca como a “idéia invertida” (*umgekehrte Idee*), é uma relação negativa: a razão é colocada fora de si, apresenta-se “absolutamente extática” (*absolut ekstatisch*).¹⁸ Ao colocar-se diante do simplesmente existente, a razão mostra-se “sem regra” (*regunglos*), “imobilizada” (*erstarrt*) “quasi atônita”¹⁹; onde os dois primeiros termos aludem a uma falta e o terceiro ao torpor.²⁰ Nessas duas características, colhe Pareyson a dupla face do êxtase da razão: sua imobilidade diante do ser que se apresenta como não regulável, impenetrável, incompreensível, e, ao mesmo tempo, o caráter particular desta imobilidade,

¹⁶ PAREYSON, *Ontologia della Libertà*, p. 394.

¹⁷ SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung...*, p. 763.

¹⁸ *Ibid.*, p. 764-65.

¹⁹ SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung...*, p. 767.

²⁰ PAREYSON, *Ontologia della Libertà*, p. 402.

que, sendo a traumática do estupor e não a final da paz contemplativa, própria da maravilha, tende a sair de si, inaugura a retomada, o movimento. Surpreendida e como que hipnotizada por uma visão inopinada e imprevista, a razão é assombrada e se coloca inerte e imóvel, reduzida à impotência, ao silêncio, à sujeição, vítima de um torpor que a torna incapaz de qualquer reação. Contudo, este torpor lança também um desafio ao pensamento: o ser considerado de maneira puramente existencial, não conceitual, permanece impenetrável à razão e essa incompreensibilidade a desafia.²¹ A razão schellinguiana, então, retoma a atividade de pensar:

No êxtase, precisamente quando o pensamento manifesta a própria impotência diante do incompreensível, a razão reencontra a própria realidade verdadeira e originária e recupera sua capacidade inteira e intacta, isto é descobre que aquele sujeito inconcebível é o correlato desta sua faculdade.²²

Desta maneira, através do estupor, Pareyson ressalta não apenas a posição da razão diante do ser irreduzível, mas também sua possibilidade de retomar a atividade de pensar precisamente a partir desta irreduzibilidade. O estupor da razão é, desta forma, a metáfora com a qual Pareyson repensa a nova face da razão pós-hegeliana, descoberta através de Schelling.

4

Em Schelling, o êxtase da razão, interpretado como imobilidade traumática destinada a despertar, marca a cisão e a junção entre a filosofia negativa e a filosofia positiva; este fato leva Pareyson a tomar a filosofia schellinguiana como uma posição original, além da alternativa racionalismo ou irracionalismo.²³ O estupor da razão é interpretado como algo em comum entre o fim da filosofia negativa e o início

²¹ Cf. PAREYSON, *Ontologia della Libertà*, p. 404.

²² *Ibid.*, p. 396.

²³ *Ibid.*, p. 422.

da filosofia positiva: “As duas filosofias, (...) estão unidas em um ponto, que é precisamente o êxtase; mas é também o êxtase que as separa como dois caminhos inversos e diversos”.²⁴

O êxtase é tanto momento de separação quanto momento de união: é o momento dialético fundamental de uma nova razão que descobre extasiada o ser absolutamente necessário, diante do qual se deteve atônita a razão crítica kantiana²⁵, e, depois de superar a vertigem do *Abgrund*, retoma a partir daí o caminho para dizer o ser, para dar um nome ao absolutamente existente.

O êxtase da razão se torna assim o ponto cardinal das duas filosofias, no sentido que a filosofia negativa vai do discurso ao silêncio e a filosofia positiva do silêncio ao discurso, e o silêncio é ao mesmo tempo o resultado e o naufrágio da filosofia e ponto de partida e a mola da filosofia positiva, o sustentáculo em torno do qual giram os dois pêndulos. O êxtase pertence tanto à filosofia negativa, uma vez que ratifica seu efeito denunciando o xeque da razão (“não porque há um pensamento há um ser”), quanto à filosofia positiva, uma vez que estabelece seu ponto de partida estimulando a razão a retomar sua viagem (“mas porque há um ser há um pensamento”).²⁶

A razão humana é conduzida por sua carência de fundamento diante de um ser que precisamente porque fundamento absoluto é ele mesmo sem fundamento: a pergunta pelo fundamento levada ao extremo conduz a um ser necessário que se revela ele próprio sem fundamento. Este ser, precedente a todo pensamento²⁷, e que não pode ser momento de nenhum pensamento, constitui-se para Schelling o ponto de partida para a filosofia positiva. Contudo, sendo este ser sem fundamento, “somos remetidos (...) àquela inevitável ulterioridade que nos faz roçar o nada e que corre o risco de afundar a razão no bártaro”.²⁸ A pergunta funda-

²⁴ PAREYSON, *Ontologia della Libertà*, p. 424.

²⁵ Immanuel KANT, *Gesammelte Schriften*, 3, p. 409.

²⁶ PAREYSON, *Ontologia della Libertà*, p. 425-26.

²⁷ SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung...*, p. 764

²⁸ PAREYSON, *Ontologia della Libertà*, p. 419.

mental, radicalizada, se torna então pergunta última, que o estupor subentende e à qual o estupor remete, quase como em um jogo de reenvios, à busca do “antes de antes”, ao início do início da filosofia. Esta pergunta última lança um olhar, além dos confins da razão kantiana, para o abismo do ser sem fundamento, o *Abgrund*.

5

A experiência deste *Abgrund* no qual está suspensa a realidade nos remete, segundo Pareyson, à experiência religiosa, pois “toda experiência de originalidade e transcendência tem de per si uma abertura religiosa”; da mesma forma que “a experiência religiosa é sempre uma experiência de transcendência e de algo imemorial”.²⁹ Neste caso, a filosofia no máximo de sua atividade crítica – como a filosofia negativa de Schelling – revela-se abertura à experiência religiosa; mas isso não significa, de maneira alguma, que a religião seja a prossecução necessária da filosofia, nem que a fundamental experiência humana de transcendência, alcançada em douta ignorância, deva necessariamente colorir-se com os conteúdos da experiência religiosa. Na verdade, a experiência humana de transcendência é o possível lugar para o dar-se da transcendência divina, não apenas como o totalmente Outro, mas também como Aquele que pode vir ao encontro do homem.³⁰ De qualquer maneira, trata-se sempre de um habitar do divino que não deve ser entendido no sentido de uma presença sem véus, de uma manifestação plena e triunfante: trata-se de um habitar ambíguo, onde a presença de Deus não é menos latente do que patente, ao ponto que parece anunciar sua presença com a ausência.³¹ A experiência religiosa, para Pareyson, está centrada exatamente no caráter trágico desta ausência-presença do divino: “A voz de Deus não é mais falante que seu silêncio;

²⁹ Ibid., p. 99.

³⁰ Cf. PAREYSON, *Ontologia della Libertà*, p. 97.

³¹ Ibid., p. 98.

e nunca a presença divina é mais soberana do que quando transparece misteriosamente no deserto e na desolação”.³²

Assim, o exercício crítico da filosofia pode revelar-se abertura à experiência religiosa; e a experiência religiosa, por sua vez, se interrogada adequadamente, pode socorrer a filosofia diante do bártro da razão e oferecer uma resposta à angustiante e desesperante pergunta fundamental. A filosofia, por si mesma, não atinge o fundamento da totalidade daquilo que é, mas se defronta com o abismo do real, a ambigüidade originária, a liberdade à qual está suspensa, de modo inquietante, toda realidade. A razão humana, no auge de sua trajetória especulativa, no fundo de sua escavação rememorativa, depara-se com seus inelutáveis limites. Nesta situação, as interrogações humanas mais fundamentais podem então ser afrontadas filosoficamente com uma respeitosa ausculta dos conteúdos da experiência religiosa.

6

Mas de que maneira a experiência religiosa se dá à filosofia? Para Pareyson, através do mito, entendido não como fábula ou lenda, mas como narração reveladora de verdades que só podem ser ditas desta forma.³³ Mito concebido como pensamento não conceitual; como consciência muda, real e originária, bem mais rica e viva que a consciência ideal e conceitual expressa pelo intelecto; como posse originária, direta, experiencial da verdade, e que, por isso mesmo, sabe dizer a verdade unindo fantasia e pensamento, narração poética e imaginação simbólica; como máxima expressão da realidade, pois não é pura invenção imaginativa, mas revelação da liberdade originária à qual está suspensa a realidade.

O mito, assim entendido, é considerado como especialmente apto para exprimir as verdades que se dão na experiência religiosa em geral, isto é, na experiência humana de tudo aquilo que é ulterior ao homem e que não é passível de ser objetivado no conceito. Enquanto narração poética

³² Ibid.

³³ PAREYSON, *Ontologia della Libertà*, p. 52.

de eventos originários, o mito é capaz de revelar, segundo a inventividade própria da imaginação humana, a verdade da transcendência em formas simbólicas ou figuras antropomórficas, respeitando a ulterioridade e não passibilidade de objetivação, que são próprias da divindade.

A interpretação da experiência religiosa, desta maneira, entendida como interpretação que respeita e salvaguarda o mito, precisa evitar o duplo risco da explicitação completa e da inefabilidade total: deve preservar o divino tanto ao risco da cristalização na linguagem da metafísica racionalista, quanto ao perigo do naufrágio no mudo silêncio. De fato, a interpretação do mito deve mover-se entre a palavra e o silêncio: nunca completamente resolvida no tudo dito e jamais completamente retraída no indizível. Assim, à renúncia de falar de Deus em termos filosófico-metafísicos, deve seguir-se a audácia de tentar falar dele na linguagem do símbolo, própria do mito.

O símbolo é, com efeito, considerado por Pareyson como o único tipo de linguagem capaz de revelar a transcendência sem traí-la. Esta capacidade deve-se a duas características fundamentais, que distinguem o símbolo tanto da alegoria quanto da metáfora: a tautegoria e a inseparabilidade de fisicidade e transcendência.

A tautegoria é um neologismo que Schelling, na introdução da *Philosophie der Mythologie* (1842), assume de S. T. Coleridge³⁴ e aplica à mitologia, para se contrapor às concepções que entendiam o mito como mera alegoria, isto é, para refutar as concepções que viam nas representações míticas apenas construções que buscam dizer outra coisa respeito ao que expressamente significam. Para Schelling, a mitologia é uma realidade objetiva, que diz a verdade precisamente enquanto expõe a si mesma:

A mitologia não é alegórica, mas tautegórica. Do ponto de vista da mitologia, os deuses são seres realmente existentes, não são algo diverso, nem significam algo diverso, mas significam apenas e exclusivamente aquilo que são. No passado foram contrapostos o

³⁴ Samuel T. COLERIDGE, *On the Prometheus of Æschylus*, p. 391, 400; Cf. SCHELLING, *Ausgewählte Schriften*, 5, p. 206.

sentido próprio e o sentido doutrinal. No entanto, à luz de nossa explicação, as duas coisas (sentido próprio e sentido doutrinal) não podem ser distintas (...). Até mesmo as circunstâncias particulares, que acompanham os acontecimentos que figuram no interior da história dos deuses, por quanto bizarras possam parecer (...) adquirem um sentido claro e inteligível apenas se entendidas à letra.³⁵

Assim, da mitologia schellinguiana o caráter tautegórico passa aos símbolos que constituem o mito, segundo a interpretação de Pareyson. No símbolo representante e representado coincidem; não há aquela diferença entre significante e significado que caracteriza a metáfora. O símbolo é significação viva na qual a diferença se anula, é a coisa mesma, é a própria realidade simbolizada, presente na sua sensibilidade, viva na sua fisicidade.

Contudo, segundo Pareyson, na identidade de si consigo mesmo do símbolo, entendido como tautegórico, está insita uma íntima tensão que dá muito a pensar: ao representar de maneira totalmente imanente o simbolizado, no símbolo se cria uma tensão entre a plena expressão da realidade simbolizada e a sua inexauribilidade.³⁶ Esta tensão entre presença e ulterioridade suscita tanto a infinita imaginação poética ao simbolizar o sujeito inexaurível, quanto o reconhecimento da sua transcendência. O símbolo dá muito a pensar, pois ao mesmo tempo em que une significante e significado, permite que se abra uma diferença infinita entre a presença e a ulterioridade do significado, dando espaço para que a transcendência inexaurível possa revelar-se sensivelmente; graças a esta tensão, o símbolo “consegue dar uma figura ao invisível, uma voz ao indizível, uma medida ao incomensurável, sem com isso interromper sua insondabilidade e assim extirpar-lhe a inexauribilidade”.³⁷

O símbolo, precisamente ao mostrar de forma clara a própria fisicidade, constitui-se no meio mais apto para falar da transcendência, para narrar miticamente Deus; enquanto

³⁵ SCHELLING, *Historisch-kritische Einleitung...*, p. 206-08.

³⁶ PAREYSON, *Ontologia della Libertà*, p. 107-08.

³⁷ *Ibid.*, p. 106.

presença sensível e realidade tangível, ele revela imediatamente a ulterioridade de Deus, preservando seu caráter indizível precisamente no momento em que o diz fisicamente. Desta maneira, no mesmo ato revelador do símbolo se mostra também o silêncio de Deus, o caráter indizível da transcendência, segundo uma dialética de presença e ausência, mostrar-se e subtrair-se, figuração e revelação. A diferença ontológica e o caráter não representável de Deus são afirmadas no símbolo no mesmo ato da sua revelação: o símbolo não diz totalmente nem esconde; não objetiva o que não é passível de objetivação, nem conduz ao apofatismo místico.

A partir desta concepção de símbolo, há em Pareyson um modo antropomórfico adequado de falar de Deus, que é aquele do mito, onde consciente e manifestamente representa-se Deus com semelhanças humanas; onde Deus é descrito com qualidades humanas precisamente porque se mostra como aquele que é infinitamente ulterior a estas atribuições. Mas há também um modo antropomórfico inadequado de falar de Deus, representado por certo pensamento filosófico, que pretende ter superado totalmente o antropomorfismo do mito, através da iluminação da razão e da demitização conceitual. Trata-se de um tipo de pensamento que quanto mais exalta a abstração de toda contingência – esquecendo-se de que em sua própria base há uma escolha existencial –, mais se mostra como inautêntico, enquanto antropomorfismo não confessado. Este tipo de antropomorfismo disfarçado, típico do racionalismo filosófico, consiste, de fato, apenas na busca de divinização do homem.³⁸

7

Desta maneira, a adequada ausculta do mito, expresso na linguagem do símbolo, supõe que a razão no cume de sua atividade especulativa reconheça seus próprios limites, e, como

³⁸ Ibid., p. 116.

douta ignorância, dê lugar à transcendência; trata-se de um “último passo” que pertence plenamente à própria razão.³⁹ E Pareyson, ao conceber a derradeira etapa de sua filosofia como uma interpretação da experiência religiosa, refere-se ao “empirismo superior” que caracteriza a “filosofia positiva” de Schelling, entendida como uma hermenêutica exposta ao risco e à angústia.⁴⁰ Da mesma forma que a filosofia negativa de Schelling se abre à filosofia positiva – não a implicando necessariamente, nem sendo por ela dispensada de sua função crítica –, a filosofia existencial pareysoniana, sem abandonar o ponto de vista do finito, experimenta a transcendência na sua própria auto-reflexão crítica e a entende livremente como interpretação da experiência religiosa cristã. Sem renunciar à busca crítica de clarificação e universalização, sua filosofia abre-se livremente ao mito religioso cristão, para prosseguir sua especulação e aprofundar sua ontologia existencial.

Nesse sentido, a hermenêutica filosófica da experiência religiosa proposta por Pareyson é interpretação de um saber originário preexistente, de um saber anterior à própria consciência do saber. Enquanto interpretação da interpretação – que é o mito –, trata-se de uma tentativa de prolongamento do pensamento originário; é a auscultação que mantém o mito em sua originariedade fazendo-o, contudo, falar; é a rememoração do saber inexaurível que interpreta sem racionalizar e rememora a origem sem violar o imemorial. E, enquanto ontologia existencial, é rememoração do caráter ontológico que constitui a existência humana: é interpretação daquilo que a existência já sabe e já possui, enquanto sabida e possuída pela transcendência à qual se remete. Isso porque no símbolo vive um pensamento originário que é a própria existência, entendida como unidade viva de relação ontológica e relação a si, de verdade inexaurível e liberdade existencial, de revelação do transcendente inexaurível e fantasia existencial e interpretativa.

³⁹ Cf. PAREYSON, *Ontologia della Libertà*, p. 154.

⁴⁰ Cf. PAREYSON, *Ontologia della Libertà*, p. 149.

Sendo assim, para Pareyson, a hermenêutica da experiência religiosa não consiste em uma história da cultura nem em uma fenomenologia das religiões, pois ela não pode prescindir da escolha existencial de quem professa uma religião.

A hermenêutica (...) aqui proposta supõe que a reflexão se dê não sobre uma cena cultural objetivável e abstrata, mas sobre uma experiência existencial, concreta e pessoalmente vivida. Considerada como um dado de cultura abstrato e objetivo, uma religião cessa de ser tal; faz parte da própria essência da religião seu nexo existencial com quem a professa. Para escrutá-la na sua verdadeira natureza é necessário vê-la assumida no interior de uma tradição histórica e de uma situação pessoal, como adotada com uma escolha existencial inseparável da nossa substância pessoal e histórica.⁴¹

A hermenêutica filosófico-existencial da experiência religiosa, elaborada por Pareyson, consistirá, então, em uma arriscada e original interpretação das narrações da experiência religiosa cristã.

Referências bibliográficas

- COLERIDGE, Samuel T. *On the Prometheus of Æschilus*. (Transactions of the Royal Society of Literature of the United Kingdom, vol. 2.) London: 1834.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. (Ausgabe der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften.) Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter, 1922.
- PAREYSON, Luigi. *Ontologia della Libertà*. Torino: Einaudi, 1995.
- PLATONE. Teeteto. In: PLATONE. *Tutte le Opere*. Firenze: Sansoni, 1983.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Josef. *Ausgewählte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- _____. (Hrsg. von Harmut Buchner, Wilhelm G. Jacobs, Annemarie Pieper.) *Werke*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, (Bayerische Akademie der Wissenschaft.) 1982.

⁴¹ Ibid., p. 166.

_____. Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie. In: _____. *Ausgewählte Schriften*. Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, p. 603-776.

_____. Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie. In: * _____. *Ausgewählte Schriften*. Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, p. 9-262.

_____. Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft. In: _____. *Ausgewählte Schriften*. Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, p. 371-408.

Paulo Afonso de Araújo
Departamento de Ciência da Religião-ICHL
Campus Universitário UFJF
Juiz de Fora – MG – 36036-330
paulo.araujo@ufjf.edu.br