

# A potencialidade da linguagem em *ser diálogo* na hermenêutica de Gadamer: implicações para o estudo inter-religioso

## The Potential of Language as Dialogue in Gadamer's Hermeneutics: Implications for Interreligious Study

\*Jungley de Oliveira Torres Neto

### Resumo

Este trabalho aborda a contribuição da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer para a compreensão da experiência humana do/no mundo, com foco na importância da linguagem e no seu modo de *ser diálogo*. Nesse contexto, Gadamer oferece uma perspectiva que ultrapassa a metodologia técnica das ciências naturais, destacando a centralidade do diálogo genuíno e da abertura à alteridade. À vista disso, examina-se como o fenômeno da compreensão não se reduz a um procedimento técnico, mas configura uma interação dinâmica com o mundo, com o "outro", com as coisas e consigo mesmo. Desse modo, a linguagem, para Gadamer, não é apenas um meio de comunicação, mas o elemento estrutural que situa o ser humano em sua cultura e história e, mais do que isso, constitui o acontecimento da própria experiência religiosa. Com efeito, a partir dessa perspectiva, o trabalho discute a importância da ética, do diálogo inter-religioso e a necessidade de um entendimento que vá além das abordagens objetivas e instrumentais, promovendo uma abertura às múltiplas expressões religiosas. A tese que orienta este artigo é a de que a hermenêutica filosófica de Gadamer fornece um importante arcabouço para compreender o fenômeno religioso, fundamentado no diálogo, precisamente porque permite pensar para além do paradigma metodológico das ciências naturais quando aplicado às ciências humanas e às *Ciências da Religião*.

### Abstract

This article examines the contribution of Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics to understanding the human experience in and of the world, emphasizing the centrality of language and its dialogical nature. In this context, Gadamer offers a perspective that transcends the technical methodology of the natural sciences, highlighting the importance of genuine dialogue and openness to alterity. The analysis shows that understanding is not a merely technical procedure, but a dynamic interaction with the world, with the "other," with things, and with oneself. Accordingly, language, for Gadamer, is not only a medium of communication but the structural element that locates human beings within culture and history and, beyond this, constitutes the very event of religious experience. From this perspective, the article discusses the ethical dimension of interreligious dialogue and the need for an approach that goes beyond objective and instrumental frameworks, fostering openness to multiple religious expressions. The central thesis defended here is that Gadamer's philosophical hermeneutics provides an important framework for comprehending the religious phenomenon as fundamentally dialogical, precisely because it enables reflection beyond the methodological paradigm of the natural sciences when applied to the human sciences and to the field of Religious Studies.

\*Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Contato: [jungleyj@hotmail.com](mailto:jungleyj@hotmail.com)

Texto enviado em  
13.08.2024  
Aprovado em  
17.11.2025

**Palavras-chave:** Alteridade.  
Diálogo. Ética. Gadamer.  
Religião.

**Keywords:** Otherness.  
Dialogue. Ethics. Gadamer.  
Religion.



## Introdução

A busca por compreender a experiência humana e suas múltiplas dimensões tem sido uma constante na história do pensamento filosófico e científico. No contexto das ciências humanas e sociais, essa busca se depara com desafios distintos quando comparada às ciências naturais, devido à complexidade e ao caráter dinâmico da experiência humana. A hermenêutica filosófica, particularmente na abordagem de Hans-Georg Gadamer, oferece uma perspectiva crítica e enriquecedora para lidar com essas questões, especialmente no que se refere à compreensão do fenômeno religioso e à aplicação do método científico.

Gadamer, ao longo de sua extensa trajetória, abordou a aplicação do método científico das ciências naturais nas ciências humanas, apontando para a limitação de uma abordagem meramente técnica e metodológica ao investigar fenômenos humanos e culturais. Para ele, a pretensão de verificar e objetivar a experiência humana de forma rigorosamente científica pode deixar escapar a riqueza e profundidade da compreensão que se dá por meio da linhagem em seu modo de *ser diálogo*.

Destarte, a hermenêutica filosófica de Gadamer se destaca por seu enfoque na pré-compreensão, na historicidade e na importância do diálogo como meio para a verdadeira compreensão. Por meio de seus princípios hermenêuticos, Gadamer argumenta que o método científico, em sua busca por certeza e exatidão, não é suficiente para captar a totalidade da experiência humana (podemos ler também no campo da religião). Em vez disso, a compreensão se dá por meio da *fusão de horizontes* (*Horizontverschmelzung*)<sup>1</sup>, na qual a linguagem

1. Fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*), conceito central da hermenêutica filosófica de Gadamer, indica o modo como ocorre a compreensão. Cada pessoa, texto ou tradição possui um horizonte próprio, um conjunto de experiências, valores, expectativas e visão de mundo. Quando esses horizontes entram em diálogo, não se anulam nem se sobrepõem de maneira indiferenciada. Em vez disso, ao se abrirem um ao outro, produzem um novo horizonte: ampliado, enriquecido e transformado, que não estava plenamente contido em nenhum dos dois isoladamente. Esse processo pode ser compreendido por analogia com as cores primárias. O azul continua sendo azul e o amarelo continua sendo amarelo; no entanto, quando entram em relação, surge algo novo: o verde. O mesmo ocorre com o vermelho e o azul, que geram o roxo, ou com o vermelho e o amarelo, que formam o laranja. Nenhuma das cores primárias é eliminada, mas a interação entre elas possibilita o nascimento de uma cor que não existia antes da fusão. Do mesmo modo, na compreensão hermenêutica, o encontro entre horizontes distintos não apaga as diferenças, mas permite que algo novo emerga, uma compreensão ampliada, fruto da abertura, da escuta e do diálogo. Assim como das cores primárias surge uma tonalidade inédita, da fusão de horizontes nasce um sentido que só é possível porque houve encontro e transformação entre o “eu” e o “tu”.

desempenha um papel central na mediação entre o eu e o “outro”, bem como entre o passado, o presente e as perspectivas de futuro.

O ponto de avanço deste trabalho consiste em abordar as contribuições da hermenêutica filosófica de Gadamer para o estudo do fenômeno religioso. Abordaremos como o filósofo propõe uma visão alternativa à aplicação do método científico nas ciências humanas, enfatizando a necessidade de uma abertura para as múltiplas perspectivas religiosas e culturais. Desse modo, a abordagem hermenêutica oferece um meio de compreender a experiência religiosa não apenas como um objeto de estudo, no qual uma metodologia seria aplicada, mas como uma dimensão viva e dinâmica da experiência humana que deve ser abordada com respeito e sensibilidade à sua própria complexidade.

Além disso, a análise enfatizará como a linguagem, como elemento central da hermenêutica, posiciona o ser humano em seu contexto cultural e histórico, constituindo sua compreensão das tradições religiosas. Com base nos princípios do diálogo e da alteridade, será possível explorar a profundidade da experiência religiosa e reconhecer a importância de uma abordagem hermenêutica que transcende a aplicação técnica, abrindo-se para uma compreensão mais abrangente do fenômeno religioso.

## 1. A questão do método e a contextualização da hermenêutica filosófica de Gadamer

Em sua obra *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (*Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*), publicada em 1960, Gadamer inicia sua reflexão abordando a problemática do método, com o objetivo de libertar a hermenêutica da limitação imposta por uma abordagem meramente técnica. Para Gadamer, a hermenêutica não se restringe a ser uma simples técnica de interpretação. O filósofo não pretende reavivar a antiga controvérsia metodológica que opõe a verdade ao método, mas sim destacar uma experiência de verdade que transcende o método. Essa experiência se manifesta, por exemplo, na apreciação da obra de arte, na vivência existencial ou no modo da linguagem em *ser diálogo*, representando uma verdade que ultrapassa o controle técnico ou a manipulação de variáveis, e que não segue um procedimento rígido. Assim, uma das premissas fundamentais da hermenêutica de Gadamer é o fato de que o processo de compreensão é algo que precede qualquer método.

A concepção de método discutida no início de *Verdade e Método* baseia-se na lógica indutiva, que se fundamenta no reconhecimento de padrões, regularidades e leis, tornando previsíveis fenômenos e processos individuais (GADAMER, 1999, p. 37). O foco de Gadamer, entretanto, está em investigar o que ocorre durante o ato de compreensão, uma vez que este ato constitui um evento de verdade, que transcende o método convencional. Para Gadamer, compreender não é simplesmente um processo que segue uma regularidade ou um procedimento técnico, mas sim um acontecimento que está intimamente ligado à própria essência do ser humano. Assim, a interpretação e o ato de compreender ultrapassam o âmbito metodológico das ciências do espírito, tornando-se uma questão ontológica fundamental.

Este é o cerne da problemática inicial em relação ao método: as experiências de verdade que ocorrem fora do escopo metodológico das ciências naturais tendem a ser desconsideradas, por não serem passíveis de comprovação científica e, portanto, não serem vistas como “verificáveis”. Essas experiências de verdade, que escapam ao domínio metodológico, não atingem o mesmo grau de demonstração ou verificabilidade das ciências naturais e não compartilham da mesma certeza. No entanto, essas experiências de verdade, como a apreciação de uma obra de arte, a vivência humana do mundo e o diálogo, mantêm sua legitimidade mesmo sem essa exatidão.

Gadamer não evita essa questão; ao contrário, enfrenta-a diretamente ao sustentar que a hermenêutica e a compreensão possuem um alcance mais amplo e fundamental do que a aplicação de uma técnica ou de um método interpretativo específico. Para ele, compreender não é um procedimento entre outros, mas um modo de existir. Nesse ponto, Gadamer retoma explicitamente a analítica heideggeriana do ser-aí (*Dasein*), conceito que pertence a Martin Heidegger, para afirmar que a compreensão se enraíza no modo de ser do ser humano enquanto presença-no-mundo. Por isso, ela abrange a totalidade da experiência humana do mundo, e não apenas a dimensão metodológica da interpretação. O ponto de crítica assumido por Gadamer em relação à hermenêutica que o precedeu situa-se precisamente nesse deslocamento: é na fenomenologia que ele encontra o caminho para uma hermenêutica ontológica possível, capaz de ultrapassar a perspectiva metodológica tradicional (DI CESARE, 2001, p. 23).

A postura de Gadamer em relação ao método da modernidade, que se fundamenta nas ciências naturais como paradigma para alcançar a verdade ou atingir objetivos específicos, é de distanciamento crítico. Gadamer defende a preservação do que é fundamental na filosofia: a sua capacidade de se abrir às múltiplas possibilidades do que simplesmente é. Gadamer, em sua hermenêutica, não se preocupa em desenvolver aspectos teórico-instrumentais ou em formular regras para a compreensão. Pelo contrário, ele se concentra na própria estrutura ontológica da compreensão. A verdade, no contexto da hermenêutica filosófica de Gadamer, vai além da verificação ou da correspondência de enunciados. Como o próprio filósofo afirma: “A verdade é desocultação” (GADAMER, 2002, p. 54).

Neste percurso, é fundamental destacar que Gadamer não se opõe ao método científico nem às ciências naturais; não se trata de uma oposição entre verdade e método. Gadamer reconhece o valor e a importância do método científico. Sua preocupação reside na pretensão e aplicação indiscriminada desse método, típico das ciências naturais ou exatas, no âmbito das ciências humanas, como a história, a sociologia, a filosofia e a hermenêutica. Essa pretensão visa enquadrar a experiência humana do mundo em uma verdade que possa ser verificada metodicamente, tornando previsíveis os fenômenos e processos individuais.

Ao considerar os objetos de investigação das ciências humanas e das ciências naturais, nota-se uma diferença fundamental. No caso das ciências naturais, o objeto de estudo é visto como algo que existe independentemente da consciência do sujeito cognoscente. Já nas ciências humanas, não há essa polarização ou independência; o objeto não é algo dado e autônomo que se busca compreender, como um povo específico ou um evento, mas sim o significado ou o nexo de significados em que tal povo ou evento se insere e se formou. Gadamer afirma: “O verdadeiro objeto da compreensão histórica não são os eventos, mas seu significado” (GADAMER, 1999, p. 431). Neste itinerário, Gadamer, ao refletir sobre a instauração e predominância do método científico em nossa civilização e sua relação com o saber, observa: “Na sua incrível capacidade de instaurar mudanças nos dados naturais em proveito da vida e da sobrevivência do homem, tornou-se, nos seus efeitos, um gigantesco problema mundial” (GADAMER *apud* ALMEIDA; FLICKINGER; ROHDEN, 2000, p. 15).

Percebe-se que a razão científica e metodológica, com sua pretensão de verdade e exatidão, não deixa espaço para um saber aberto, contínuo e dinâmico. Um saber que permita pensar e refletir sobre as possibilidades do conhecimento em geral, sem se limitar à dominação do que nos está à frente, mas que inclua reflexão, análise, ponderação e movimento. É nesse contexto que se desenvolve o debate sobre a questão do método na obra *Verdade e Método* e no projeto hermenêutico de Gadamer. É importante notar que, Para Gadamer, a verdade que sustenta o fenômeno da compreensão e as ciências humanas vai além da simples questão metodológica.

Nas palavras de Gadamer:

Nelas [as ciências sociais], a palavra de ordem da verificabilidade tornou-se hoje um chamado para a batalha; um chamado que exige a transformação das ciências sociais de uma autêntica cunhagem metodológica [...]. Aquilo que há de ciências históricas deve corresponder à mesma condição de verificabilidade que as ciências naturais, e é visto em termos metodológicos, science no mesmo sentido. Aquilo que nelas não é ciência nesse sentido é considerado tão somente um retrocesso (GADAMER, 2007d, p. 41).

A crítica de Gadamer surge ao notar que as interpretações dos fenômenos humanos, sob uma perspectiva histórica e cultural, podem ser indevidamente submetidas a padrões metodológicos matematizados e lógicos, o que transformaria o saber em algo meramente técnico, interpretativo e descritivo, em vez de compreensivo. Nessa lógica, o movimento se tornaria procedimental, focado na aplicabilidade, ao invés de um movimento de deslocamento, que envolve uma dinâmica relacional entre o intérprete e o objeto interpretado, em uma *fusão de horizontes*. Para Gadamer, o processo de compreensão vai além da mera aplicação de métodos; é um movimento fundamental e dinâmico.

Mas qual é o problema com essa abordagem tecnicista e metódica no contexto das ciências sociais e humanas? A questão central, conforme o raciocínio de Gadamer, é que a dimensão humana não se encaixa nesses padrões de verificabilidade e demonstração. A natureza humana é, por definição, originária, dinâmica, renovadora e expansiva, sempre alargando nossa compreensão do mundo, dos povos e dos eventos, bem como dos nexos de significação que os acompanham. Outrossim, Gadamer observa que a ciência empírica moderna encontrou seu primeiro fundamento no século XVII, com a mecânica de Galileu

e Huygens. Desde então, ela se expandiu, incorporando todos os âmbitos do saber em uma nova metodologia e, atualmente, busca também conquistar e submeter a realidade social ao seu enfoque, com a pretensão de conduzi-la cientificamente (GADAMER, 1983, p. 28).

A separação entre natureza e consciência, entre *res cogitans* e *res extensa* - que tem sua origem no dualismo cartesiano e marca o início da filosofia moderna - também é adotada pelas ciências humanas, à medida que elas tentam justificar a relação entre a consciência e seu objeto, mantendo a objetividade como um elemento central de seu procedimento. Nessa noção de subjetividade historicamente constituída, vemos a proposta cartesiana e as promessas de Francis Bacon florescerem, especialmente em um período pós-medieval, em que o ser humano, desiludido, encontrava solo fértil para o estabelecimento de um referencial teórico que institui um paradigma que nos envolve até hoje. Esse é o alicerce metodológico da modernidade, com sua pretensão de alcançar a “verdade”, a certeza indubitável, e um saber que, em si, é poder.

É evidente que, ao longo da história, diversos arcabouços teóricos surgiram para compreender a realidade, mas muitos deles falharam em se desvincular da visão de mundo dominada pela racionalidade técnica. A aplicação técnica ou metodológica, característica das ciências naturais e exatas, foi importada para as ciências humanas com a tentativa de enquadrar o humano dentro da suposta certeza e exatidão dessas ciências causais e explicativas.

Gadamer observa:

A auto-reflexão lógica das ciências do espírito que acompanha seu efetivo desenvolvimento no século XIX é inteiramente dominada pelo modelo das ciências da natureza. Mostra-o um simples olhar lançado à expressão ‘ciências do espírito’, desde que essa expressão receba o significado que nos é familiar, unicamente através de sua forma plural. As ciências do espírito se entendem tão clarividentes, graças à sua analogia com as ciências da natureza, tanto que o eco idealístico, que se situa no conceito de espírito e da ciência do espírito, retrocede (GADAMER, 2002, p. 39).

Diante das questões abordadas até aqui, podemos refletir sobre a crítica de Gadamer ao método das ciências naturais e sua aplicação nas ciências humanas, bem como a pretensão de verdade associada a ele. Esta reflexão nos leva à hermenêutica desenvolvida por Gadamer. Neste sentido, o termo “método”,



no sentido atribuído por Descartes, pressupõe um caráter único como guia da verdade. No *Discours de la méthode* (*Discurso do método*), percebe-se que Descartes sustenta que o método possui validade universal e se aplica a todos os objetos de conhecimento, constituindo assim um dos pilares fundamentais da epistemologia da Idade Moderna (DESCARTES, 2001, § 5 que se estende ao § 10).

Para Gadamer, essa perspectiva é desorientadora, pois:

Métodos, no sentido antigo, significa sempre a totalidade do estudo de um campo de questões e de problemas. Neste sentido, o método já não é um instrumento para objetivar e definir algo, senão que é para participar das coisas de que nos ocupamos. Este significado de ‘método’ pressupõe que nos encontramos já dentro do jogo e não em um ponto de vista neutro (GADAMER, 1999, p. 34).

O ponto de vista neutro mencionado por Gadamer, guiado pelo método como instrumento, culmina na pretensão de superar o sujeito e seus pontos de vista subjetivos. Segundo Gadamer, essa abordagem não é aplicável à vida cultural e social. Ele observa: “A metafísica e a religião parecem haver oferecido melhores pontos de apoio para as tarefas de ordenação da sociedade humana que o poder acumulado pela ciência moderna” (GADAMER, 1983, p. 10).

A problemática que surge é: por que a ideia cartesiana de método seria adequada para as ciências humanas? Ou, por que não deveria prevalecer o conceito antigo, grego, de método?

Gadamer responde:

Em Aristóteles, por exemplo, a ideia de um método único, que se possa determinar antes mesmo de investigar a coisa, constitui uma perigosa abstração; é o próprio objeto que deve determinar o método apropriado para investigá-lo. Ora, curiosamente, se prestarmos atenção às pesquisas levadas a cabo pelas ciências humanas no decorrer do último século, parece que, no tocante a seus procedimentos efetivos (refiro-me aos procedimentos que conduzem à evidência e ao conhecimento de novas verdades, e não à reflexão sobre tais procedimentos), impõe-se caracterizá-los pelo conceito aristotélico de método e não pelo conceito pseudo cartesiano do método histórico-crítico (GADAMER, 1998, p. 21).

O retorno ao conceito grego de método evidencia uma proposta de abandonar a dicotomia “sujeito x objeto”. Na Grécia antiga, a filosofia não se



restringia às limitações do que hoje chamamos de ciência. Mesmo quando a metafísica era conhecida como “ciência primeira”, este saber sobre Deus, o mundo e o homem não tinham uma prioridade absoluta em relação a outras formas de conhecimento, como as ciências matemáticas, a teoria dos números, a trigonometria e a música. Para os gregos, o conceito de ciência não se limitava à visão técnico-científica e instrumentalista que prevalece na tradição ocidental. Em vez disso, era entendido principalmente como um saber prático que permitia a produção de algo. Gadamer, ao explorar as distinções entre *poietike* (o fazer artístico), *episteme* (o conhecimento teórico) e *techné* (o conhecimento aplicado ao fazer artesanal), sugere que a *techné* grega não se reduz ao conceito de “técnico” na acepção moderna, mas deve ser compreendida em um contexto mais amplo, que não é pautado exclusivamente pela racionalidade instrumental.

Semelhante a Aristóteles, Gadamer vê o saber prático como algo mais do que a simples aplicação do conhecimento teórico. A filosofia prática de Aristóteles destaca que a prática humana se consolida em modos de ocupação e coexistência, refletindo traços e comportamentos que moldam o caráter e a identidade de uma coletividade. Esse fazer, ao ser repetido e internalizado como hábito, constitui a base para a virtude humana (*arete*), formando assim o *ethos* do homem. Essa práxis proporciona ao homem as condições para se inserir em contextos diversos, sejam morais, políticos, públicos e outros. Assim, Gadamer observa que: “O saber ético e o saber técnico possuem em comum o fato de não serem saberes abstratos; ao determinarem e dirigirem a ação, implicam em saber prático modelado segundo a medida de sua tarefa concreta” (GADAMER, 2006, p. 50).

É importante notar que Gadamer busca reforçar o *status* de sua hermenêutica, que transcende uma simples doutrina do método de interpretação. Sua proposta é investigar os fenômenos da compreensão e interpretação a partir das circunstâncias específicas em que o fenômeno da compreensão ocorre. No âmbito de sua análise da tecnociência, Gadamer argumenta sobre os diferentes modos de saber. Para os gregos, a ciência não era meramente objetificadora ou delimitadora. Ela possuía uma perspectiva de ponderação reflexiva do entendimento (*Verständnis*) e da prática do modo de “ser no mundo” de quem analisa e interpreta. Isso representa a própria condição para a compreensão da experiência humana.

Igualmente, no contexto histórico e filosófico, Gadamer, em seu projeto hermenêutico, não desvincula a consciência da história. Pelo contrário, ele enfatiza que nossa pré-compreensão é moldada pela história na qual estamos inseridos e imersos. Para Gadamer, não há uma separação entre razão e tradição. A pré-compreensão, que será discutida com mais profundidade posteriormente, orienta nossa interpretação do mundo, pois se refere à nossa estrutura prévia de entendimento, às nossas concepções anteriores e ao nosso acervo cultural e social. Em outras palavras, é a própria história em que estamos inseridos que constitui a condição de possibilidade para nossa compreensão do mundo e a reflexão sobre ele. Gadamer aponta que a compreensão não se reduz a uma ciência técnica-metodológica, mas está relacionada ao modo fundamental do ser humano ser uns com os outros e ao engajamento no processo de compreensão. Isso implica uma crítica à tradição que se baseia em interpretações metafísicas da razão. O projeto hermenêutico de Gadamer busca ir além da metodologia característica da modernidade, que tem suas raízes no pensamento cartesiano.

Em síntese, a hermenêutica enquanto exercício filosófico não se reduz à visão técnico-científica como uma verdade absoluta e definitiva, mas é caracterizada pela consciência de que há sempre algo que não se sabe. Esta postura representa um exemplo paradigmático de oposição ao espírito instrumental que predomina nas modernas ciências causal-explicativas. Desse modo, a abordagem hermenêutica de Gadamer representa uma crítica à aplicação do método científico das ciências naturais às ciências humanas, desafiando a visão instrumental e técnica que domina a modernidade. À vista disso, Gadamer reafirma a importância da pré-compreensão histórica e cultural como base para a interpretação e compreensão do mundo, em contraste com a pretensão de universalidade e objetividade do método cartesiano. Ao resgatar o conceito grego de método, Gadamer destaca a necessidade de um entendimento mais profundo e reflexivo, que não se limite à mera aplicação de técnicas e procedimentos, mas que reconheça a profundidade e a historicidade da experiência humana. Portanto, o projeto hermenêutico de Gadamer propõe um engajamento com o saber, que transcende a dicotomia entre sujeito e objeto e enfatiza a dinâmica da compreensão como um processo vivo e inserido no contexto histórico e cultural, que é constituído pela linguagem em seu modo de *ser diálogo*.

## 2. Contribuições da hermenêutica filosófica de Gadamer para a abordagem do fenômeno religioso: diálogo e implicações éticas

Conforme abordado no tópico anterior, a hermenêutica filosófica de Gadamer oferece uma perspectiva profícua para o fenômeno da compreensão (queremos aqui neste tópico pensar também no fenômeno religioso), especialmente ao considerar o papel fundamental do diálogo e da linguagem na constituição e na interpretação das experiências religiosas. Gadamer, em sua abordagem hermenêutica, desafia as concepções modernas de método científico e objetividade, propondo em vez disso uma visão mais integradora e reflexiva da compreensão. No cerne da hermenêutica de Gadamer está a ideia de que a compreensão é um processo dinâmico e relacional, que se dá na *fusão de horizontes* entre o intérprete e o texto ou fenômeno a ser compreendido. No contexto religioso, isso implica que a experiência religiosa não pode ser reduzida a dados objetivos, tratados apenas do ponto de vista técnico. Em vez disso, a compreensão do fenômeno religioso envolve um diálogo profundo e contínuo entre a tradição, os textos sagrados, as práticas religiosas e as experiências pessoais dos indivíduos.

Neste sentido:

Há uma dimensão ética envolvida no diálogo inter-religioso que não pode ser escamoteada. As religiões têm muito a contribuir em favor da paz mundial, da renovação espiritual e da afirmação de um horizonte de sentido. Elas são portadoras de um importante patrimônio de valores capazes de conferir a todos uma fidelidade de fundo e uma essencial energia de alegria e esperança. O diálogo inter-religioso ganha hoje um significado prático fundamental, em favor de uma ecumene da solidariedade e da compaixão. Firma-se como base catalizadora dessa ecumene planetária a candente questão do sofrimento humano e do grido da terra (TEIXEIRA, 2012, p. 192).

Na dimensão ética do diálogo inter-religioso, as religiões, ao oferecerem suas perspectivas únicas sobre o mundo, contribuem significativamente construção de horizontes de sentido compartilhados. Neste sentido, o diálogo inter-religioso adquire uma relevância prática crucial: *uma práxis dialógica*. Ele serve como um alicerce para a construção de uma *ecumene hermenêutica*, que é fundamental para enfrentar desafios globais, como o sofrimento humano e as crises ambientais. A proposta de uma “*ecumene hermenêutica*” não apenas sugere uma interpretação da alteridade (compromisso ético e um esforço

contínuo para compreender o outro em seus próprios termos, sem impor nossas próprias estruturas de significado) e colaborativa entre diferentes tradições religiosas para enfrentar o sofrimento e as questões ecológicas, mas também destaca a necessidade urgente de um esforço conjunto para promover um entendimento mútuo e respeito entre as diversas expressões religiosas. Assim, o diálogo inter-religioso não é apenas um exercício teórico, mas uma prática vital que busca conectar a humanidade em torno de objetivos comuns, promovendo um compromisso ético com o bem-estar global e a justiça social. Essa prática do diálogo inter-religioso ilustra como a linguagem, ao ser essencialmente dialógica, configura o fenômeno religioso como um processo de compreensão profundo e dinâmico.

Nesse sentido, Gadamer enfatiza tanto a importância da pré-compreensão e da historicidade na formação do entendimento. Para ele, a interpretação está sempre enraizada na tradição e nos contextos históricos dos intérpretes. No campo da religião, isso significa que as interpretações das experiências religiosas são constituídas pela herança cultural, as tradições religiosas e os pressupostos históricos que influenciam tanto os crentes quanto os estudiosos da religião. A compreensão do fenômeno religioso, portanto, é um processo de diálogo contínuo que não busca a objetividade absoluta, mas sim uma interpretação que leva em conta a riqueza e a complexidade das experiências e tradições religiosas. Neste percurso em que nos encontramos, o princípio conceitual de pluralismo também é de suma importância; ele se assenta sobre dois pilares, a saber:

(i) a perspectiva decolonial dos estudos culturais, especialmente a noção de “entre-lugar” e de fronteiras, associada às tensões entre as sociologias das ausências e das emergências e às críticas às formas de colonialidade do poder, do saber e do ser; e (ii) a visão teológica de alteridade ecumênica, com variados desdobramentos inspirados em diferentes setores das teologias pluralistas e com destaque para a noção de polidoxia, considerando os diferenciais de poder na sociedade que demarcam as relações inter-religiosas e interculturais (RIBEIRO, 2020, p. 6)

Assim, observamos que a perspectiva decolonial dos estudos culturais destaca a importância de entender as interações culturais e religiosas a partir do conceito de “entre-lugar” e das fronteiras dinâmicas que existem entre diferentes sistemas de conhecimento e poder. O conceito de “entre-lugar” é fundamental para reconhecer a complexidade das relações interculturais e inter-religiosas,

em que as tensões entre as sociologias das ausências e das emergências ajudam a evidenciar como certas vozes e histórias foram silenciadas ou marginalizadas. Essa visão crítica se volta contra as formas de colonialidade que permeiam as estruturas de poder, saber e ser, promovendo um espaço para a valorização das perspectivas alternativas e a redistribuição do poder epistemológico.

Igualmente, a visão teológica de alteridade oferece uma abordagem pluralista que busca compreender e integrar diferentes tradições religiosas e culturais dentro de um horizonte comum. Nesse sentido, a noção de *polidoxia*, entendida como a coexistência legítima de múltiplas formas de doutrina, crença e interpretação, permite reconhecer que o campo religioso não é homogêneo nem hierárquico por natureza, mas marcado por uma diversidade interna constitutiva. Diferentemente da ortodoxia, que tende a estabilizar um único núcleo normativo de verdade, a *polidoxia* destaca que as tradições religiosas se organizam em torno de múltiplas vozes, perspectivas e leituras, muitas vezes em tensão, mas ainda assim pertencentes a um mesmo tecido comunitário e simbólico. Ao trazer essa noção para o debate sobre alteridade, evidencia-se que o diálogo inter-religioso não ocorre em um terreno neutro, mas em um cenário onde convivem assimetrias de poder, disputas interpretativas e múltiplas formas de expressão da fé. Assim, desenvolver a *polidoxia* como categoria teológica significa promover um diálogo mais inclusivo e equitativo, capaz de acolher não apenas diferentes religiões, mas também as diferenças internas a cada tradição. Isso amplia o horizonte hermenêutico e contribui para uma compreensão mais justa e plural das relações inter-religiosas e interculturais.

No contexto do diálogo inter-religioso, Panasiewicz, em seu verbete no *Dicionário do Pluralismo Religioso* (2020), recorre a Martin Buber para distinguir dois tipos de diálogo. O primeiro é o diálogo “humanizante” ou “relacional”, caracterizado pela relação “Eu-Tu” (2020, p. 28). Esse tipo de diálogo é baseado na abertura genuína ao outro, permitindo que o outro se manifeste de forma autêntica e livre, promovendo um encontro que humaniza e enriquece a experiência mútua. Em contraste, o segundo tipo é o diálogo “objetivante” ou “instrumental”, representado pela relação “Eu-Isso” (2020, p. 28). Neste caso, o diálogo é orientado por interesses e objetivos específicos, tratando o outro como um meio para atingir fins, o que limita a profundidade e a reciprocidade da interação. Panasiewicz argumenta que essas duas formas de diálogo não são rígidas e podem se transformar. A relação “Eu-Tu” pode se tornar “Eu-Isso”

se o “Tu” for tratado como um instrumento, e vice-versa, a relação “Eu-Isso” pode evoluir para uma relação “Eu-Tu” quando se estabelece um engajamento mais autêntico e humanizante (2020, p. 28). Essa flexibilidade aponta para a possibilidade de se mover entre relações exploradoras e humanizantes, destacando a importância de um diálogo que promova o reconhecimento e a valorização mútua.

Nesse sentido, o diálogo inter-religioso ideal é o que se orienta pelo princípio humanizante, buscando não apenas a compreensão do outro, mas a construção de um espaço de respeito e valorização das diferenças. O diálogo deve ser uma prática que abra espaço para a alteridade e o pluralismo religioso, superando a tendência de exclusividade e confronto. Panasiewicz sublinha que o diálogo inter-religioso deve ser um ambiente propício para a valorização da diversidade e para a promoção de um entendimento que transcenda as barreiras culturais e religiosas (2020, p. 29). Além disso, o diálogo tem duas dimensões essenciais: uma interna, que estimula a reflexão crítica dentro de cada tradição religiosa, e uma externa, que busca promover ações para o bem-estar comum na sociedade.

Em síntese, Panasiewicz demonstra que o diálogo inter-religioso deve ser visto como uma prática que não só desafia os monopólios religiosos e culturais, mas também promove uma abertura para novas perspectivas e um compromisso ético com o bem-estar coletivo. A essência do diálogo é, assim, uma postura aberta e receptiva, que contribui para a construção de uma comunidade global mais solidária e compreensiva. Desse modo, a postura hermenêutica de Gadamer sobre o diálogo é fundamentada na ideia de que a compreensão genuína só é possível através de um engajamento autêntico com o “outro”. Isso significa que dialogar para Gadamer não é apenas uma questão de expressar e ouvir opiniões, mas de se abrir para o significado e a perspectiva do outro. No contexto das religiões, isso implica que a interação entre diferentes tradições religiosas deve ir além de uma mera troca de crenças. Deve envolver um esforço consciente para entender e respeitar a visão de mundo do outro, reconhecendo que cada tradição tem suas próprias formas de compreender a realidade, a espiritualidade e o sagrado.

Por isso, importância da alteridade é central. Em um diálogo sobre religiões, a alteridade não deve ser vista como um obstáculo para a compreensão, mas

como uma oportunidade para expandir e enriquecer a própria visão de mundo. Pois, a verdadeira compreensão emerge da *fusão de horizontes*, em que os diferentes pontos de vista não são simplesmente conciliados ou ignorados, mas são integrados de maneira que enriquecem a experiência interpretativa. Esse processo de *fusão de horizontes* permite que se reconheça e se valorize a diversidade das experiências religiosas, promovendo uma abertura para múltiplas formas de vivência espiritual. Neste contexto, a ética do diálogo exige um compromisso com a abertura e a honestidade na interação com o “outro”. Através do reconhecimento da alteridade e do compromisso ético com a abertura e a compreensão, é possível cultivar uma abordagem mais inclusiva e reflexiva das diversas tradições religiosas. O diálogo, em vez de ser um mero exercício de comunicação, torna-se um processo fundamental para a construção de uma compreensão mais profunda e ascendente da experiência religiosa.

Anteriormente, a religião era marcada por monopólios e disputas. Contudo, com a introdução do diálogo, as religiões são instadas a adotar uma nova forma de convivência. Nesse contexto, Kowk Pui-Lan (2015) apresenta a análise de Mark Juergensmeyer sobre o fenômeno do terrorismo religioso:

[...] ele diz que há três razões por que a violência tem acompanhado a renovada presença da religião na esfera política no momento atual. A primeira é a propensão da religião a absolutizar e a projetar imagens de guerra cósmica; a segunda é o grande abismo entre os que têm e os que não têm, e as tensões sociais que exigem alguns tipos de reparação e soluções absolutas; a terceira é a sensação de humilhação pessoal experimentada por algumas pessoas, que exigem que sua dignidade e integridade sejam reconhecidas e restauradas nas mudanças globais de poder (PUI-LAN, 2015, p. 88).

No contexto da análise das interações entre religião e violência na esfera política contemporânea, percebe-se que Juergensmeyer identifica três fatores principais que explicam a presença crescente da violência associada à religião. Primeiramente, ele aponta para a tendência das religiões em absolutizar suas crenças, muitas vezes projetando imagens de uma guerra cósmica que acirra conflitos. Em segundo lugar, o abismo econômico entre os que têm e os que não têm, junto com as tensões sociais decorrentes, contribui para a busca de soluções absolutas e reparações que podem alimentar conflitos. Por fim, Juergensmeyer destaca o sentimento de humilhação pessoal experimentado por alguns indivíduos, que, diante das mudanças globais de poder, exigem o



reconhecimento e a restauração de sua dignidade e integridade. Esses fatores, juntos, ajudam a entender como a religião pode ser envolvida em dinâmicas violentas e políticas, ilustrando a complexidade do fenômeno e a necessidade de abordagens dialogais e éticas para superar tais desafios.

A hermenêutica aponta que, por um lado, a linguagem é crucial para situar o ser humano dentro de sua cultura, história e, conseqüentemente, em suas tradições religiosas. Por outro lado, ela funciona como a ponte através da qual o indivíduo se conecta com seu entorno cultural e histórico, tornando-se central para a experiência religiosa. Assim, a linguagem, em seu modo de *ser diálogo e pluralidade*, como o meio primordial através do qual exercemos nossa capacidade de compreensão e interpretação. Ela não apenas reflete a cultura e a história, mas também constitui diretamente e configura nossa percepção da realidade. Através da linguagem, os indivíduos expressam e compartilham suas experiências, crenças e valores, que são profundamente influenciados por seu contexto cultural e histórico. Assim, a linguagem é *o meio* pelo qual as tradições religiosas e os sistemas de crença são transmitidos e transformados ao longo do tempo.

Destarte, no contexto religioso, a linguagem assume um lugar decisivo, pois, as tradições religiosas são frequentemente transmitidas por meio de textos sagrados, rituais e práticas que são intrinsecamente ligados à linguagem. Esses elementos não apenas comunicam doutrinas e práticas, mas também carregam significados que são moldados pela cultura e pela história das comunidades religiosas. A compreensão das tradições religiosas, portanto, não pode ser separada da linguagem que as expressa e que as dá forma. Com efeito, ela (a linguagem) permite uma relação dialogal entre diferentes tradições religiosas, o que designamos aqui de diálogo inter-religioso. Portanto, a linguagem em sua potencialidade de ser diálogo é o meio pelo qual a compreensão do fenômeno religioso é realizada e aprofundada. Ao dialogar sobre questões religiosas, a linguagem permite a *fusão de horizontes* entre diferentes tradições e perspectivas.

## Considerações Finais

Na conclusão deste trabalho, é fundamental reconhecer que a hermenêutica de Hans-Georg Gadamer oferece uma produtiva perspectiva para a compreensão

do fenômeno religioso, especialmente ao destacar a importância da linguagem em sua potencialidade de *ser diálogo*. Gadamer nos ensina que a linguagem não é apenas um meio de comunicação, mas o próprio tecido através do qual o ser humano se relaciona com sua cultura, história e tradições religiosas. Desse modo, a linguagem, em seu caráter dialógico e dimensão pluralista, é fundamental para a nossa capacidade de compreensão e interpretação do mundo ao nosso redor.

Igualmente, no contexto do diálogo inter-religioso, o diálogo não deve ser visto como um mero intercâmbio de ideias ou um processo técnico, mas como um encontro genuíno que permite a abertura ao “outro” e a compreensão mútua. Essa abordagem tem implicações éticas. Com efeito, esse modo dialogal nos permite vislumbrar um horizonte capaz de superar as barreiras de exclusividade e intolerância, promovendo uma convivência mais harmônica e respeitosa entre diferentes tradições religiosas. À vista disso, o pluralismo religioso oportuniza nossa compreensão do fenômeno religioso, em vez de reduzir a complexidade das crenças e práticas a uma visão única ou técnica. O diálogo inter-religioso, portanto, não apenas valoriza a diversidade, mas também se fundamenta na ética de respeito e na disposição para reconhecer e aprender com as diferenças.

Ao refletir sobre as implicações éticas oriundas de um exercício dialógico, é perceptível que o modo *de ser diálogo* não deve ser instrumentalizado para fins de dominação ou exclusão, mas sim praticado com um compromisso genuíno com a alteridade e a solidariedade. Neste sentido, a hermenêutica filosófica de Gadamer nos convoca a um engajamento ético que vai além das técnicas metodológicas e nos desafia a uma compreensão mais profunda e humana do “outro”, das coisas que estão às nossas voltas, e de nós mesmos. Assim, somos direcionados a pensar no diálogo inter-religioso que não apenas aceita, mas celebra a pluralidade como um meio de construção de um entendimento mais amplo e inclusivo da experiência religiosa. Por meio dessa abordagem, podemos aspirar a uma convivência mais justa e compassiva, que não apenas valoriza as contribuições singulares de cada tradição, mas também promove uma *fusão de horizontes*. Essa fusão envolve a dialética entre estranheza e familiaridade, pertencimento e distanciamento, possibilitando um movimento contínuo e dinâmico entre diferentes perspectivas. Igualmente, permite uma compreensão mais profunda e abrangente da diversidade religiosa e cultural.

## Referências

- ALMEIDA, C.L., FLICKINGER, H.G., ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DI CESARE, Donatella. *L'essere, che può compreso, è linguaggio*. Genova: il Melangolo, 2001.
- GADAMER, Hans- Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva II: A virada hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2007b.
- GADAMER, Hans- Georg. *Hermenêutica em retrospectiva III: Hermenêutica e filosofia prática*. Petrópolis: Vozes, 2007c.
- GADAMER, Hans- Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva IV: A posição da Filosofia na Sociedade*. Petrópolis: Vozes, 2007d.
- GADAMER, Hans- Georg. *Los caminos de Heidegger*. Trad. Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2002.
- GADAMER, Hans- Georg. *Razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. 2007a.
- GADAMER, Hans- Georg. *Verdade e método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer: Petrópolis: Vozes, 1999.
- GADAMER, Hans- Georg. *Verdade e método II*. Trad. Enio Paulo Giachini: Petrópolis: Vozes, 2002.
- NETO, Jungley Torres; CRUZ, Rúbia Campos Guimarães. *A decolonialidade como chave de leitura para o diálogo inter-religioso*. In: *Pensamentos e Influências em Religião e Teologia*. 3ed. Formiga MG: Uniesmero, 2023, v. 3, p. 33-53.
- PANASIEWICZ, Roberlei. *Diálogo Inter-religioso*. In: *Dicionário do Pluralismo Religioso*. São Paulo: Recriar, 2020.
- PUI-LAN, Kwok. *Globalização, género e construção da paz: o futuro do diálogo Interfé/ Kwok Pui-Lan; [tradução Paulo Ferreira Valerio]* - São Paulo: Paulus, 2015 (Coleção Novos caminhos da teologia).
- RIBEIRO, Claudio de O; LUCKNER, Rita de C.S. *Justiça e Paz*. In: *Dicionário do Pluralismo Religioso*. São Paulo: Recriar, 2020.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. O debate sobre o princípio pluralista: Um balanço das reflexões sobre o princípio pluralista e suas aplicações. In: Cadernos teologia pública / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos. Ano 1, n. 1 (2020), p. 5-49.

TEIXEIRA, Faustino. Malhas da hospitalidade. In: Horizonte, Belo Horizonte, v. 15, n. 45, p. 18-39, jan./mar. 2017 – ISSN 2175-5841.

TEIXEIRA, F. O imprescindível desafio da diferença religiosa. In: Remhu, v. 20, p. 181-194, 2012.