

A Filosofia da Religião: Percurso de Identidade

JOSÉ RUI DA COSTA PINTO, S.J.*

Se é verdade que, na Antiguidade e na Idade Média, a religião não constituía propriamente um tema de reflexão filosófica, é igualmente verdade que a religião, reportada à teologia – aquilo a que se orienta a conduta religiosa: o divino ou Deus –, esteve presente na aurora da filosofia e, durante longos séculos, ambas percorreram uma caminhada conjunta.

Segundo Werner Jaeger, a filosofia pré-socrática deve ser considerada uma «teologia natural»¹, pois os pré-socráticos lutaram sobretudo pela recta compreensão da divindade, mediante o esforço do pensamento humano que busca o fundamento último da unidade do mundo. Segundo o mesmo autor, «as palavras *theólogos*, *theología*, *theologeín*, *theologikós* foram criadas na linguagem filosófica de Platão e Aristóteles. Platão foi o primeiro a usar a palavra «teologia» (*theología*). Introduziu-a na *República* (II, 379 a) para significar a maneira de apresentar os deuses ao nível da verdade filosófica. E conclui W. Jaeger que, desde então, «todo o sistema da filosofia grega (com a única excepção do cepticismo) culminou numa teologia»². Para Aristóteles, a «Filosofia Primeira» – a que mais tarde os seus discípulos chamaram «*Metafísica*» – «ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas», «ciência que contempla o ser enquanto ser», é uma «*theologiké epistémé*».

* Faculdade de Filosofia (Braga) – Universidade Católica Portuguesa.

¹ Werner JAEGER, *La Teología de los primeros filósofos griegos* (Trad. de José Gaos, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993), p. 42.

² Werner JAEGER, *Ibid.*, p. 10.

Neste contexto, «a teologia é a última e mais alta meta de todo o estudo filosófico do Ser»³.

Ao longo de toda a Idade Média, perpassa um vigoroso e multifacetado pensamento filosófico-teológico plasmado por figuras ímpares como Dionísio Areopagita e Mestre Eckhart, Santo Agostinho, Santo Anselmo e São Boaventura, S. Tomás e Duns Escoto. Nesta convivência inquestionada entre filosofia e teologia / religião, entre razão e fé, a filosofia apresenta-se claramente subordinada à teologia: é a «*ancilla theologiae*». A inteligência vê-se envolvida pela fé e a ela referenciada. Assume, assim, particular relevância a afirmação programática do Arcebispo de Cantuária: «*neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*» («Nem eu busco inteccionar para crer, mas creio para inteccionar»)⁴.

Este edifício medieval é fortemente abalado pelo grito irreverente do irrequieto filósofo renascentista Giordano Bruno: «*non credo ut intelligam*»! Para o filósofo nolano, a verdade não é a definida pelos Concílios, mas a que está na natureza e a razão alcança e define; o conhecimento de Deus não deve ser procurado a partir da revelação, mas antes com o «heróico furor» que é a actividade do engenho natural do homem. Perspectiva semelhante é-nos apontada por Galileo Galilei conforme transparece claramente na célebre Carta a Cristina de Lorena, Grã-Duquesa da Toscana (1615). Estão abertas as portas para o advento da Idade Moderna. Com ela, é entronizada a razão onnipotente que resolve todos os problemas. Mais ainda: os únicos problemas reais são aqueles que a razão pode resolver. Esta «monarquia racional», instituída por R. Descartes e que configurará a filosofia ocidental, apresenta três características fundamentais. Trata-se duma razão *sistemática* que tem por ideal constituir um todo acabado e definitivo decorrente de um princípio único e cuja pretensão é «deduzir» toda a verdade de uma certeza primeira e única: «penso, logo sou»; uma razão *reductora* com a tendência de reconduzir o homem a uma das suas dimensões – a razão – e de reduzir toda a realidade ao conceito que a define; uma razão *constrangedora*, marcada pela «obsessão da necessidade lógica», quer sob a forma da lógica formal, quer sob a forma matemática, quer sob a forma dialéctica⁵. Neste contexto, a filosofia torna-se o saber mais perfeito que supera todos os demais. Como afirma Hegel, a filosofia é a forma superior de conhecimento, pois atinge o Absoluto na forma de puro pensamento. A filosofia é a Ideia que se pensa a si mesma, é a verdade que se sabe, é a máxima realização do espírito absoluto. Por isso, subordina a religião (e a arte) cujo conteúdo aparece sempre envolto em formas imaginativas. Estamos nos antípodas da concepção medieval...

³ Werner JAEGER, *Ibid.*, p. 11.

⁴ Santo ANSELMO, *Proslógion*, cap. I.

⁵ Cf. Roger GARAUDY, *Pour l'avènement de la femme* (Paris: Éd. A. Michel, 1981), pp. 149-153.

1. O «nascimento» da Filosofia da Religião

Já tivemos ocasião de referir que, na Antiguidade e na Idade Média, a religião não constituía propriamente um tema de reflexão, mas sim Deus que era abordado a partir duma dupla possibilidade: a teologia revelada e a teologia natural⁶. A primeira apelava directamente à fé e fundamentava-se nos textos bíblicos e na tradição eclesial. A segunda ancorava-se nas possibilidades da razão humana e apresentava contornos de fragilidade e insegurança. Estas duas vias, apesar de distintas, apresentavam-se como complementares, não havendo uma separação estrita entre ambas. A teologia revelada tutelava a teologia natural e «completava» a sua insuficiência.

Na primeira metade do século XV, a teologia natural inicia um percurso de autonomia em relação à teologia revelada. Neste contexto, destaca-se o médico e teólogo catalão Ramón Sabunde (c. 1385 – 1436), professor régio de teologia em Toulouse. Para Sabunde, a Natureza e a Bíblia são ambas revelação divina: uma geral e imediata, a outra específica e mediata. Na obra *Liber naturae sive creaturarum...* ou *Theologia Naturalis*, redigida entre 1434 e 1436 (e que foi traduzida para francês por Michel de Montaigne, em 1569), autonomiza o tratado filosófico sobre Deus, separando-o de todas as demais disciplinas escolásticas e confere-lhe um lugar privilegiado. Para Sabunde, a teologia revelada só podia ser entendida pelo clero culto e, portanto, tornava-se imprescindível uma teologia natural, racional e segura, que transmitisse ao povo simples os conhecimentos sobre Deus. A Igreja percebeu os perigos desta separação entre teologia revelada e teologia natural e, em 1595, colocou o *Prologus* no *Index Librorum Prohibitorum*.

A tendência iniciada por Sabunde culminará no pensamento racionalista. Absolutizando a razão, Christian Wolff comete à teologia natural, ajustada aos princípios da razão e da experiência e desvinculada da revelação, todas as afirmações teológicas que se podem fazer sobre Deus. Caminho semelhante é percorrido por Alexander Baumgarten (1714 – 1762), o mais distinto discípulo de Wolff, para quem a teologia revelada não pode ensinar nada que contradiga a razão, ao mesmo tempo que concebe a teologia natural como conhecimento de Deus sem a ajuda da fé. Alicerçada na «deusa razão», a teologia natural emancipa-se da teologia revelada. Mas, paradoxalmente, a autonomia da teologia natural acarretou a sua própria morte. A «sentença» foi proferida por Kant, na obra *A religião dentro dos limites da mera razão* (1793) em que estabelece a «teoria filosófica da religião» (*philosophische Religionslehre*) que, uma década

⁶ A expressão «teologia natural» é usada por Santo Agostinho (*De Civitate Dei*, VI, 5) para designar as especulações de Varrão e outros autores sobre a natureza dos deuses.

mais tarde, se chamará «filosofia da religião». Como justamente nota Adriano Fabris, Kant não

pretende reabsorver os fenómenos religiosos, na sua multiplicidade e riqueza, dentro duma construção meramente racional, mas antes determinar o âmbito em que a aproximação filosófica pode resultar clarificadora (...). A sua finalidade não é reduzir a esfera das atitudes religiosas a um sistema de filosofia (...), nem colocar a investigação filosófica ao serviço da fé. Não procura elaborar uma teologia filosófica de tipo tradicional (...), nem desenvolver uma filosofia conotada religiosamente. Procura, sim, articular, com os instrumentos filosóficos que possui, o objecto específico (a religião) a que se dirige, consciente que filosofar é, apesar de tudo, fazer experiência duma alteridade que, enquanto tal, é inassimilável⁷.

A *denominação* «filosofia da religião» é muito recente. Alguns autores atribuem-na ao kantiano L. H. Jacob, em 1797, enquanto outros apontam como seu autor o jesuíta Sigismund von Storchenau (1731 – 1798), professor de Lógica e de Metafísica na Universidade de Viena que, entre 1773 e 1789, publicou, com esse título, uma obra de doze volumes destinada a mostrar a harmonia entre o pensamento racional e a religião revelada. Ele mesmo se declara «autor da *Religionsphilosophie*» (1785). Importa, contudo, referir que Storchenau se mostrou um defensor intransigente da teologia natural, de acordo, aliás, com a grande maioria dos autores católicos que colocaram sérias reservas à «nova ciência» emergente, plasmada pela filosofia kantiana e pela doutrina do Iluminismo.

Se Storchenau é o criador da expressão «filosofia da religião», o pai da filosofia da religião como ciência autónoma é Kant. Com ele, a bipolaridade Deus – homem que caracterizou o universo religioso decide-se inequivocamente a favor do homem. Para o filósofo de Königsberg, a filosofia no seu significado *cósmico*, isto é, enquanto «ciência dos últimos fins da razão humana»,

pode reconduzir-se às seguintes questões: 1) Que posso saber? 2) Que devo fazer? 3) Que me é permitido esperar? 4) O que é o homem? A *metafísica* responde à primeira pergunta, a *moral* à segunda, a *religião* à terceira e a *antropologia* à quarta. Mas, no fundo, tudo isto se poderia incluir na antropologia, visto que as três primeiras questões se referem à última⁸.

⁷ Adrina FABRIS, *Introduzione alla filosofia della religione* (Bari: Editori Laterza, 1996), pp. 31-32.

⁸ Immanuel KANT, *Lógica* (trad. de Artur Morão. Lisboa: Ed. Texto & Grafia, 2009), IX, 23; IX, 24.

A partir de agora, é o homem (e não Deus) o centro determinante da problemática filosófica. Conhecemos as luzes e sombras, os riscos e reducionismos que acompanharão, no pensamento filosófico ulterior, esta viragem antropológica. Por agora, pretendemos apenas sublinhar que esta viragem antropológica é característica inquestionável da filosofia da religião.

Outro elemento que acompanhou o «nascimento» da filosofia da religião e constituiu factor determinante no seu desenvolvimento foi a emergência da pluralidade das religiões.

Durante séculos, a Europa aceitou a convicção agostiniana de que o cristianismo era a única «*vera religio*»: «*Vera religio in sola Ecclesia Catholica*»⁹. E como tal, ele marcou hegemonicamente a cultura europeia, organizando a sociedade, oferecendo-lhe orientações morais e até leis, proporcionando legitimações políticas e sociais.

A era dos descobrimentos inaugura um novo contexto religioso. Chegam à Europa inúmeras colecções de materiais e abundantes relatos sobre as culturas pré-colombianas da América e sobre as grandes religiões da Índia, da China e do Japão, trazidos por missionários, navegadores e comerciantes. A Europa vê-se confrontada com uma vasta pluralidade de religiões e com algumas irrecusáveis questões dela decorrentes: são todas as religiões igualmente verdadeiras? Poderá considerar-se uma religião superior a todas as demais? Poderá uma religião reivindicar para si o carácter de absoluto? Justifica-se a guerra entre religiões?

Importa recordar que já anteriormente Nicolau de Cusa (1401 – 1464), homem situado na fronteira entre dois mundos, o medieval e o renascentista, se tinha debruçado sobre a questão da pluralidade das religiões, fortemente horrorizado pelo sangrento cerco de Constantinopla. Na sua conhecida obra *De pace fidei*, publicada em 1453, ano da queda de Constantinopla, o Cusano afirma que só há uma religião verdadeira com diferentes crenças, cultos e ritos e que o Deus adorado nas diversas manifestações religiosas é o mesmo. E conclui repudiando veementemente as guerras entre religiões que, a nenhum título, se podem justificar.

A descoberta da multiplicidade de religiões abala profundamente a hegemonia que o cristianismo tinha mantido, até então, na sociedade europeia. Começam a estremecer muitos «absolutos» religiosos, morais e culturais. Como dirá Max Müller (1823 – 1900), autor da obra *Comparative Mythology* (1856) que marca o início da ciência moderna das religiões, quem conhece apenas uma religião, não conhece nenhuma, em clara oposição ao que defendia o seu contemporâneo Adolf von Harnack (1851 – 1930): quem conhece o cristianismo conhece todas as religiões.

⁹ Santo AGOSTINHO, *De Vera Religione*, VI.

A filosofia da religião encontra, assim, terreno propício à sua afirmação e ao seu desenvolvimento, reivindicando a emancipação de tutelas e de dogmas e pugnando por uma reflexão livre sobre o facto religioso. E como considera Manuel Fraijó,

a reflexão sobre os conflitos que exigia a massiva presença de diferentes religiões, pertence à essência da filosofia da religião. Pelo menos foi algo que, *de facto*, fez. E tratava-se duma tarefa que instâncias confessionais, como a teologia natural e, ainda menos, a revelada, não podiam levar a bom porto. Quem é consciente da importância que, para a paz das civilizações, tem a pacífica convivência dos diferentes credos religiosos, terá que valorizar positivamente este contributo da filosofia da religião¹⁰.

2. À busca duma «definição»

Não constitui tarefa fácil responder à pergunta «o que é a filosofia da religião?», pois a resposta não se pode circunscrever a um horizonte de mera funcionalidade ou utilidade do facto religioso, mas implica uma reflexão sobre a verdade e o valor do mesmo.

Na prossecução árdua deste objectivo, impõe-se o recurso ao contributo de outras ciências que abordam a temática religiosa e que conheceram um florescimento explosivo a partir da segunda metade do século XIX. Destacamos particularmente as seguintes:

Em primeiro lugar, a *ciência moderna das religiões*, cujo fundador é Max Müller (1823 – 1900). A preocupação central é responder à questão sobre a origem e natureza da religião. Prevalece a descrição dos factos, adoptando métodos diversos, conforma as diferentes Escolas¹¹. Nestes tratados, transparecem claramente certos pressupostos¹² que condicionam a análise e deturpam as conclusões. Relevamos os seguintes: a religião é entendida como fenómeno cultural surgido em

¹⁰ Manuel FRAIJÓ, «Filosofía de la Religión: una azarosa búsqueda de identidad». In: Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la Religión. Estudios y textos* (Madrid: Ed. Trotta, 1990), p. 27.

¹¹ Podemos assinalar, esquematicamente, as seguintes Escolas: 1) A Escola filológico-naturista de Max Müller; 2) A Escola antropológica, na qual destacamos: o animismo de Edward B. Tylor (1832 – 1917), autor da famosa obra *Primitive Culture* (1871); o manismo ou novo-evemerismo de Herbert Spencer (1820 – 1903), cuja obra principal é *Principles of Sociology* (1874-75; 1882; 1896); o magismo de James G. Frazer (1854 – 1941), cuja obra principal é *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion* (1890); o totemismo de John F. McLennan (1827 – 1881), autor das obras *Primitive Marriage* (1876) e *Studies in Ancient History* (1876); 3) A Escola sociológica; 4) A Escola psicológica. A estas duas, referir-nos-emos mais detalhadamente.

¹² Cf. Juan MARTÍN VELASCO, *Introducción a la Fenomenología de la Religión* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, 3ª ed.), pp. 26-28.

determinada época histórica; é adoptado um esquema positivista, de ressonância comtiana, que remete a religião para o estádio mítico ou teológico da sociedade; é aplicado um rígido esquema evolucionista, de inspiração darwiniana, explicando as diversas religiões, ou a partir duma teoria de progresso, ou a partir duma teoria de degeneração; por fim, é utilizado o método «comparativista» que se contenta com as semelhanças externas de elementos isolados procedentes de culturas diversas, estabelecendo, a partir deles, relações de parentesco ou de dependência entre as religiões a que pertencem tais elementos. Apesar de tudo, a História das Religiões e a História Comparada das Religiões constituem inestimável contributo à filosofia da religião, já que «uma filosofia da religião que ignorasse a história das religiões nasceria sem futuro»¹³.

Outro contributo significativo provém da *sociologia da religião*. Não podemos ignorar que a religião não só gera laços comunitários entre os crentes, mas é ela mesmo um fenómeno social com importantes repercussões no tecido social. Esta perspectiva é realçada por Émile Durkheim (1858 – 1917), fundador de escola sociológica francesa. Na sua obra *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), apresenta a religião como um sistema de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas e interditas, que unem numa única comunidade moral, chamada Igreja, todos os que a elas aderem. E é este, precisamente, o traço distintivo entre religião e magia: «as crenças religiosas propriamente ditas são sempre comuns a uma determinada colectividade que faz profissão de aderir a elas e de praticar determinados ritos de que são solidários». A magia, ao contrário, não liga, num mesmo grupo, os homens que a ela aderem. «*Não existe Igreja mágica*». Ao contrário, a religião é inseparável da ideia de Igreja¹⁴. A religião fica, pois, reduzida à prática visível, sociologicamente mensurável. Durkheim abre o caminho à sociologia da religião e à «escola funcionalista» da religião¹⁵ que define a religião não em termos do que essencialmente é, mas do que faz. Assim, um fenómeno social pode ser considerado religioso se cumpre a função da religião: proporcionar uma finalidade à vida e dar sentido à injustiça e ao mal, ao sofrimento e à morte.

Igualmente relevante é o contributo da *psicologia da religião* que se ocupa fundamentalmente do impulso religioso do homem e dos múltiplos factores que o podem originar: medo, impotência, traumas não resolvidos, frustrações, desejos não satisfeitos, ânsias de superação, ... Neste contexto, merece especial destaque Sigmund Freud (1856 – 1939), pelo poderoso influxo que a sua

¹³ Manuel FRAIJÓ, *Idem, Ibid.*, p. 32.

¹⁴ Cf. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Liv. I, cap. I, III-IV.

¹⁵ Destacamos os seguintes autores e títulos: John Milton YINGER, *Religion, Society and Individual* (1957); *The Scientific Study of Religion* (1970); Thomas F. O'DEA, *The Sociology of Religion* (1966); Thomas LUCKMANN, *The Invisible Religion* (1967).

obra exerceu na abordagem do fenómeno religioso. Freud dedicou particular atenção, nos últimos trinta anos de vida, à temática religiosa, analisando-a sob perspectivas diversas. Se em *Comportamentos obsessivos e práticas religiosas* (1907) realça as múltiplas analogias entre a religião e a neurose obsessiva, em *Totem e Tabu* (1912-1913) trata sobretudo da génese da religião, para em *O futuro duma ilusão* (1927) e *O mal-estar na civilização* (1930) abordar a religião sob o ponto de vista funcional. Por fim, em *Moisés e o monoteísmo* (1937-1938) debruça-se sobre a origem da religião judeo-cristã, transpondo, para esta, a explicação da génese da religião exposta em *Totem e Tabu*, nomeadamente a tese do parricídio original e do banquete totémico. Segundo Freud, a religião deriva *historicamente* dum parricídio original dum grande homem que, em seguida, foi divinizado e *psicologicamente* da projecção engrandecida da imagem do pai, de que o próprio totem seria a primeira forma substitutiva.

Outro nome de referência obrigatória é o de Carl Gustav Jung (1875 – 1961), discípulo de Freud. Num primeiro momento, segue de perto a doutrina do mestre mas, estudando mais profundamente as religiões e, particularmente, o cristianismo, vai-se afastando progressivamente da doutrina freudiana. Jung entende a religião como «uma atitude particular do espírito humano que se poderia designar, de acordo com a aceitação primitiva da palavra *religio*, como *uma atitude de observação atenta e de consideração minuciosa* de certos factores dinâmicos, reconhecidos pelo homem como ‘potências’: espíritos, demónios, deuses, leis, ideias ou ideais»¹⁶. Por outras palavras: «*a expressão ‘religião’ designa a atitude particular duma consciência que foi modificada pela experiência do numinoso*»¹⁷. Na análise do facto religioso, Jung adverte que trata do assunto de um ponto de vista estritamente empírico, abstendo-se de qualquer consideração metafísica ou filosófica¹⁸.

Por fim, importa realçar o valioso contributo da *fenomenologia da religião*. Podemos assinalar, fundamentalmente, duas linhas de orientação que têm configurado a fenomenologia da religião. A primeira, preferentemente germânica, inspira-se na fenomenologia de Husserl e procura aplicar ao estudo do fenómeno religioso o método husserliano. O representante mais significativo desta corrente é Max Scheller (1874 – 1928), autor da obra *O eterno no homem* (1921). A segunda, de tradição anglo-saxónica, desenvolve-se em continuidade com a ciência comparada das religiões, destacando os aspectos comuns às diferentes manifestações religiosas e buscando a compreensão do fenómeno religioso. Podemos considerar precursores desta corrente Nathan Söderblom (1866 – 1931),

¹⁶ Carl Gustav JUNG, *Psychologie et Religion* (Trad. de Marthe Bernson e Gilbert Cahen, Paris: Buchet/Chastel, 1958), pp. 18-19.

¹⁷ Carl Gustav JUNG, *op. cit.*, p. 19.

¹⁸ Cf. Carl Gustav JUNG, *op. cit.*, p. 14.

arcebispo luterano de Upsala e Nobel da Paz, em 1930 e Rudolf Otto (1869 – 1937), autor da famosa obra *Das Heilige* (1917). O principal representante desta corrente é Gerardus van der Leeuw (1890 – 1950), cuja *Fenomenologia da Religião* (1933)¹⁹ foi, durante longo tempo, referência privilegiada da nova disciplina. Mas há outros nomes que devemos mencionar: Joachim Wach (1898 – 1935), para quem o estudo comparado das religiões é uma ciência descritiva que procura alcançar o sentido do facto religioso; Geo Widengren (1907 – 1996), autor da obra *Fenomenologia da Religião* (1945), que reage contra os ecos evolucionistas da obra de G. van der Leeuw e sublinha o lugar central da figura do Ser Supremo entre os povos primitivos; Mircea Eliade (1907 – 1986), autor das conhecidas obras *Traité d'histoire des religions* (1949) e *Le sacré et le profane* (1959).

A fenomenologia da religião apresenta determinadas características que a distinguem quer ciências empíricas como a sociologia da religião ou a psicologia da religião, quer da filosofia da religião e da teologia: a) aceita a religião como facto *humano*, não fazendo sobre ele qualquer juízo quanto à sua verdade e valor; b) aceita a religião como facto humano *específico*, porque inserido no âmbito do *sagrado* e, como tal, em radical heterogeneidade ou «ruptura de nível» (M. Eliade) relativamente ao mundo profano; c) atende ao facto religioso na *totalidade* dos seus múltiplos aspectos e procura descobrir os elementos comuns às diferentes manifestações do fenómeno religioso e a lei interna que rege a organização dos mesmos; d) intenta captar o significado do facto religioso, tendo em conta a bipolaridade *noema – noesis*, isto é, aspecto objectivo e intencionalidade do sujeito; e) tem em consideração o desenvolvimento histórico do próprio fenómeno religioso.

Atendendo a todos estes elementos, pode-se descrever a fenomenologia da religião como «a interpretação descritiva e não normativa do facto religioso a partir das suas inumeráveis manifestações, descrição que procura compreender a sua estrutura significativa e a lei que rege o seu desenvolvimento»²⁰.

Para além do contributo relevante da fenomenologia da religião, da psicologia da religião, da sociologia da religião e da história das religiões, a filosofia da religião recebe também contributos significativos da arqueologia, da arquitectura, da pintura e de tantas outras criações do espírito humano que espelham a sua inquietude religiosa.

Depois de tudo quanto até agora se disse, chegou o momento de enfrentarmos a árdua tarefa de encontrar uma definição de filosofia da religião. Para muitos autores, trata-se dum propósito inconsequente pois, como afirma Paul Tillich (1886 – 1965), «na religião, a filosofia encontra um objecto que resiste a

¹⁹ Esta obra encontra-se vertida para francês sob o título *La Religion dans son essence et ses manifestations* (Paris: Payot, 1970, 2ª ed.).

²⁰ Juan MARTÍN VELASCO, *op. cit.*, p. 65.

toda a objectivação pela filosofia»²¹. Quer isto dizer que a religião escapa a todo o cárcere conceptual.

Como releva a fenomenologia da religião, o facto religioso inscreve-se no âmbito do sagrado, cujo termo polarizador e realidade determinante é o Mistério²², «*tremendum et fascinans*», ao qual se dirige a fundamental atitude religiosa do homem. O Mistério aparece como Transcendência, como realidade «Totalmente Outra» que o homem não consegue abarcar, antes se sente abarcado por ele; como realidade ontologicamente suprema que faz o homem tocar a sua nudez ontológica e a sua radical finitude; como realidade axiológica absoluta, «*mirum et mirabile*», Bem Supremo que vale por si e do qual procede todo o valor; como santidade augusta que faz o homem descobrir a sua «situação global» de indigência e de «pecado». O Mistério manifesta-se também como «*actividade*», como «*Transcendência activa*» que provoca o homem a transcender-se e lhe possibilita uma resposta de entrega confiada, mediante a qual o homem encontra a sua realização total, última e definitiva, isto é, a salvação²³. Na atitude humana propriamente religiosa, na sua bipolaridade extática – salvífica, originada pela irrupção perturbadora do Mistério, o homem vivencia-se como ser-colocado-perante-a-Alteridade-Absoluta e referencia toda a realidade a esse «Último» que lhe dá pleno sentido. A atitude religiosa é, pois, uma experiência singular, uma experiência trans-racional, bem distinta da atitude filosófica, pois nela confluem o temor e a confiança, a razão e o símbolo, o *logos* e o *mythos*. Como adverte J. Gómez Caffarena,

sabemos bem que a Filosofia nasceu da Religião. Tal ocorreu, desde logo, por um processo de racionalização que foi substituindo a amplitude sugestiva da referência simbólica por um mais estrito e controlável aparelho *conceptual*. Poderíamos dizer que o *símbolo* foi cedendo terreno ao *logos*. A atitude fundamental oscilou também, conseqüentemente, entre a busca de salvação integral e a busca mais específica e redutoramente intelectual. E com isto, - (...) - o Mistério tendeu a perder, primeiro, essa peculiar índole de iniciativa gratuita e salvadora que na Fenomenologia é descrita como «sua actividade»; depois, paulatinamente e pelo menos em certo grau, a sua transcendência²⁴.

²¹ Paul TILICH, *Philosophie de la Religion* (Trad. de Fernand Ouellet, Genève: Éd. Labor et Fides, 1971), p. 7.

²² O termo «Mistério» é proposto por J. Martín Velasco – de preferência a «numinoso» ou «divino» – para designar a «realidade determinante da aparição do sagrado» (*op. cit.*, p. 109).

²³ Cf. J. MARTÍN VELASCO, *op. cit.*, pp. 112-152.

²⁴ JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA e JUAN MARTÍN VELASCO, *Filosofía de la Religión* (Madrid: Revista de Occidente, 1973), p. 280.

Tendo em consideração os elementos oferecidos pela fenomenologia da religião, fazemos nossa a definição de «religião» sugerida por J. Martín Velasco:

um facto humano específico que tem origem no reconhecimento, por parte do homem, duma realidade suprema, a qual confere o sentido último à própria existência, ao conjunto da realidade e ao curso da história²⁵.

Esta concepção de religião está subjacente à maior parte dos tratados de filosofia da religião, sobretudo de autores católicos. Para estes autores, na filosofia da religião a primazia pertence à religião que é anterior à filosofia temporal e objectivamente, cabendo à filosofia compreender e explicar a essência da religião e buscar o fundamento da sua verdade e valor²⁶.

É dentro desta perspectiva que Gómez Caffarena apresenta a filosofia da religião. Depois do estudo fenomenológico da religião, impõe-se uma reflexão ulterior que deve ser marcada por uma *crítica*, isto é, «um discernimento de verdade e de valor». E esta tarefa cabe à filosofia, já que «como reflexão humana sobre a integridade da existência humana, não pode eximir-se a considerar o específico facto religioso e, ao fazê-lo, submete-o de facto a uma *crítica*»²⁷. Contudo, adverte o autor, o facto religioso não é um facto *qualquer* na experiência humana, mas antes um «facto excepcional» e «a visão de sentido que intenta dar ao homem, precisamente pela sua ultimidade abrangente, não pode ser tratada como qualquer outro aspecto da existência humana»²⁸. Por tal razão, a crítica filosófica da religião deve ser «excepcionalmente respeitosa», «honrada e sincera». Esta Filosofia crítica da Religião converte-se, para Caffarena, numa *Metafísica Religiosa*²⁹ que «diz algo mais que «Filosofia da Religião», ou mesmo «Metafísica da Religião». Sugere que a reflexão filosófica não só toma por objecto específico o facto religioso, exercendo sobre ele a sua crítica, mas que o faz de tal maneira que, com isso, entra, de algum modo, a participar do objecto criticado, faz-se «religiosa»³⁰. A Metafísica realiza, assim, um *regresso explícito* à sua matriz religiosa.

²⁵ J. MARTÍN VELASCO, *op. cit.*, p. 203.

²⁶ No pólo oposto a esta perspectiva situam-se os autores e obras de inspiração kantiana e neokantiana que cultivam a filosofia da religião dando primazia à filosofia entendida como auto-reflexão do espírito humano sobre as suas funções. Neste contexto, sobressaem as obras *A religião dentro dos limites da mera razão* (1793), de Kant e *O conceito de religião no sistema da filosofia* (1915), do neokantiano Hermann Cohen (1842 – 1918).

²⁷ JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA e Juan MARTÍN VELASCO, *op. cit.*, p. 282.

²⁸ *Idem*, *Ibid.*, p. 283.

²⁹ Caffarena adverte, repetidas vezes, que esta *Metafísica Religiosa* está em continuidade com a *Metafísica Fundamental* (1969) e a *Metafísica Transcendental* (1970), formando, com ambas, uma tríade inseparável. Por isso, não se pode compreender e eventualmente partilhar o que se diz na *Metafísica Religiosa*, sem compreender e partilhar o que se diz nestas duas obras anteriores.

³⁰ JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA e Juan MARTÍN VELASCO, *op. cit.*, p. 291.

No âmbito do tipo de filosofia da religião que dá primazia ao facto religioso, incluímos também o filósofo cristão Bernhard Welte (1906 – 1983). Também para ele, a religião realiza-se como um *acontecimento humano* e como uma *forma de vida* e existência *humana*. Como tal, «sai ao encontro do pensamento filosófico como seu outro, sua confrontação e seu “antes”»³¹. Assim,

a filosofia da religião é um pensar filosófico que versa sobre a religião e, portanto, coloca todo o empenho em esclarecer intelectualmente a essência e a forma de ser desta. A filosofia da religião aborda racionalmente a pergunta: o que é a religião na sua essência?³².

Não deixa, contudo, de causar certa estranheza que, ao contrário de muitos filósofos da religião para quem Deus não deve ser tema da filosofia da religião, B. Welte dedique o capítulo central da sua *Filosofia da Religião* a «Deus como princípio da religião», apontando-o como «o infinito e incondicional» perante a questão radical do sentido, e «fundamento último» da pergunta «porque é algo?».

A *Religions-Philosophie* (1983) do filósofo e teólogo católico alemão Richard Schaeffler é uma obra vigorosa e densa. Logo no *Prefácio*, o autor releva a grande diversidade de «convicções sobre o que uma filosofia da religião deve proporcionar, que questões deve levantar, que temas terá de tratar»³³. Por isso, previne o leitor que o presente livro

nem é uma filosofia da religião, nem *descreve* as muitas filosofias da religião que, no decurso da história, existiram. Tenta (...) descrever abordagens, princípios de solução e métodos e, deste modo, proporciona um panorama das múltiplas possibilidades de como a filosofia da religião se entendeu e cultivou e ainda hoje se pode entender e cultivar³⁴.

A obra analisa, com rara acuidade, as principais abordagens que tipificaram a filosofia da religião desde a aurora do pensamento filosófico: a filosofia da religião como crítica de uma «consciência pré-racional»; a filosofia da religião como transmutação de religião em filosofia; a filosofia da religião baseada na teologia filosófica; a fenomenologia da religião; a filosofia da religião como análise

³¹ Bernhard WELTE, *Filosofía de la Religión* (Trad. de Raúl Gabas, Barcelona: Ed. Herder, 1982), p. 24.

³² Bernhard WELTE, *op. cit.*, p. 23.

³³ Richard SCHAEFFLER, *Filosofia da Religião* (Trad. de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1992), p. 10.

³⁴ Idem, *Ibid.*, p. 11.

da linguagem religiosa. Estas três últimas abordagens e respectivos princípios metodológicos são submetidos, num capítulo final, a uma valoração crítica que estimule uma possível configuração da filosofia da religião, num domínio de investigação tão multiforme.

Original e sugestiva é a obra de Leszec Kolakowski (1927 – 2009) *Se Deus não existe...* (1982), com o subtítulo *Sobre Deus, o diabo, o pecado e outras preocupações da chamada filosofia da religião*³⁵. Logo no início, afirma o autor: «Este livro trata do que costuma chamar-se filosofia da religião. Nunca estou seguro do que é a religião, e menos ainda do que é a filosofia, mas, seja o que for, a religião inclui a história dos deuses, dos homens e do universo»³⁶. A obra desenvolve-se em cinco partes – o Deus dos fracassos, o Deus dos filósofos, o Deus dos místicos, o sagrado e a morte, a linguagem e o sagrado –, onde confluem os grandes temas da teologia revelada e da teologia natural, das ciências das religiões e da filosofia da religião. Embora se furte a apresentar uma definição de filosofia da religião, Kolakowski assinala as duas principais tradições na abordagem da filosofia da religião: a anglo-saxónica, centrada na análise da linguagem religiosa e que tem o grande inconveniente de tratar de problemas que estão «muito distantes das preocupações reais das pessoas, sejam elas religiosas ou não»³⁷; a alemã e, em geral, a «continental» que concebe a filosofia da religião como parte constitutiva da filosofia da história, «entendida esta (...) como especulação sobre o sentido global, os objectivos e os princípios que orientam os processos históricos»³⁸. O inconveniente desta tradição é que os autores que nela se inserem «costumam ser menos rigorosos no seu trabalho analítico e na clarificação das categorias abstractas que usam». E conclui: «Combinar as virtudes de ambos os tipos de análise seria propor-se a perfeição»³⁹.

Estamos em sintonia com Manuel Fraijó relativamente à apreciação global que faz desta obra:

Tem-se a impressão que, para Kolakowski, a filosofia da religião se defina mais por um *estilo* que por uma *temática*. (...). Parece que o que realmente determina a pertença ao género «filosofia da religião» é o estilo, a forma de tratar os mais diversos temas. Quando este estilo é aberto, livre e rigoroso estamos nos domínios da filosofia da religião⁴⁰.

³⁵ Cf. Leszec KOLAKOWSKI, *Se Dios no existe...* (Trad. de Marta Sansigre Vidal), Madrid: Tecnos, 2007, 5ª ed.

³⁶ Leszec KOLAKOWSKI, *op. cit.*, p. 11.

³⁷ Idem, *Ibid.*, p. 14.

³⁸ Idem, *Ibid.*, p. 13.

³⁹ Idem, *Ibid.*, p. 14.

⁴⁰ Manuel FRAIJÓ, «Filosofía de la Religión: una azarosa búsqueda de identidad». In: Manuel FRAIJÓ (ed.), *Filosofía de la Religión. Estudios y textos* (Madrid: Ed. Trotta, 1990), p. 35.

Da visita que fizemos a estes autores e percorrendo outros textos sobre a filosofia da religião, há um aspecto que parece recolher um consenso cada vez maior: a filosofia da religião, apoiando-se exclusivamente na razão, deve buscar resposta às perguntas últimas que acompanham e configuram o existir humano, deve decifrar o enigma do humano e do divino, da vida, do mundo e da história. E deve igualmente avaliar criticamente as diversas respostas dadas pelas diferentes religiões a estas irrecusáveis interrogações. A filosofia da religião assumirá, assim, os contornos duma «filosofia da esperança».

Sendo uma disciplina ainda jovem, em busca da sua identidade, a filosofia da religião,

ocorra o que ocorrer, manterá duas características. (...) a *amplitude temática* (...) e a *reflexão crítica, aberta, rigorosa e não confessional sobre os temas relacionados com a religião*. (...) A identidade da nova disciplina não está ligada a um *temário filosófico*, mas a um *estilo de filosofar*. O temário pode ser generoso e adaptado às urgências de cada momento histórico⁴¹.

A filosofia da religião nasceu e desenvolveu-se no paradigma de racionalidade que modelou a modernidade. Devemos, contudo, perguntar se tal paradigma é (ainda) válido e funcional na nossa cultura pós-metafísica, cultivadora do efémero e do fragmentado, alicerçada na fragilidade do relativismo, governada por «um vazio sem trágico nem apocalipse»⁴². Questão semelhante é colocada, teoricamente por alguns e vivencialmente por muitos, em relação à «religio»: não será necessário elaborar um novo paradigma de racionalidade que nos permita compreender a religião da pós-modernidade, configurada pela pluralização e pela privatização do religioso, num horizonte multicultural? Remetemos o leitor para o excelente texto de Raimon Panikkar «*La Religión del Futuro*»⁴³. Segundo este autor, «se o discurso sobre a religião (...) pode ter algum sentido num horizonte intercultural, esta palavra deve tomar-se como um símbolo e não como o conceito que foi elaborado pela tradição cristã-ocidental»⁴⁴. E porque o símbolo não é oposto ao conceito, mas também não se deixa reduzir a ele, exige um sentido global que inclui, indissociavelmente, razão e coração, logos e afectividade. O símbolo «religião» exprime, então, um «transcendental humano» e, neste contexto, poderíamos definir «religião» como «a dimensão

⁴¹ Manuel FRAIJÓ, *op. cit.*, *ibid.*, p. 40.

⁴² Cf. Gilles LIPOVETSKY, *A era do vazio* (Trad. de Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria, Lisboa: Relógio d'Água, 1989), pp. 9-11.

⁴³ Raimon PANIKKAR, «La Religión del Futuro». In: Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la Religión. Estudios y Textos* (Madrid: Ed. Trotta, 1990), pp. 733-753.

⁴⁴ Raimon PANIKKAR, *op. cit.*, *ibid.*, p. 743.

da ultimidade do homem. As distintas formas de entender e de interpretar esta dimensão são as que constituem as diferentes religiões em seu sentido antropológico, e as cristalizações históricas das mesmas constituem a religião no seu sentido sociológico»⁴⁵.

O horizonte da «religião do futuro» constitui aliciante desafio à filosofia da religião, cujo futuro se vislumbra apaixonante.

⁴⁵ Raimon PANIKKAR, *op. cit.*, *Ibid.*, pp. 746-747.