

Filosofia e Religião: quadro formal da sua interferência

1. Encontram-se nomeados em título dois substantivos, unidos pela copulativa «e». Esta conjunção deixa muito vaga e indeterminada a relação entre eles: pode ser, com efeito, de indiferença, de hostilidade ou de cooperação. Quer dizer: ou nada têm de comum e, por isso, nem se tocam; ou excluem-se totalmente, afirmando um o que o outro nega; ou incluem-se e excluem-se simultaneamente, enquanto iguais e diferentes.

Este quadro lógico-linguístico constitui o «a priori» formal das relações concretas, na actualidade e na história, entre Filosofia e Religião.

Podemos reduzi-las a três hipóteses, cada uma com as suas variantes: Filosofia religiosa, Religião filosófica e Filosofia da Religião.

A primeira corresponde ao nascimento da filosofia, no Ocidente, que surge depois e na matriz da vida religiosa. É a «Filosofia primeira» ou «teológica» de Aristóteles, a «Theologia quae pars philosophiae» de S. Tomás de Aquino (S. Th. I. 1q. a. 1), a Teodiceia de Leibniz, a Teologia natural ou racional de Wolff e do Iluminismo, a Metafísica religiosa de alguns contemporâneos (J. Gómez Caffarena).

A Religião aqui não é substantiva, mas qualifica o pensamento racional, tornado autónomo e crítico, buscando, no seu afã insaciável, a razão última de todas as coisas. Este pensamento chega, pela sua lógica interna, até à afirmação do Primeiro Motor imóvel, Ser necessário, Causa de si mesmo, Absoluto, que é o Deus da Religião.

A Filosofia religiosa consiste, pois, numa hermenêutica e crítica dentro duma tradição religiosa, inclusive da tradição revelada cristã. Parte de pressupostos metafísicos e não teológicos, em sentido estrito, e nisto se distingue da «Teologia». Enquanto fundamenta a verdade da vivência religiosa ou da sua «teologia», tem o estatuto de epistemologia teológica; enquan-

to desenvolve um discurso metafísico sobre o termo último da relação religiosa, é onto-teológica. Convive, pois, com a religião, excedendo-a na explicitação do elemento racional que nela é apenas implicado; dando-lhe uma fundamentação crítica e metódica, capaz de responder às objecções contra ela levantadas; e reconhecendo que a mesma Religião, por sua vez, a transcende, não apenas como vivência prática que inclui o sentimento e o querer livre ou a totalidade da pessoa, na busca do sentido último da existência, mas também por conter uma experiência peculiar, sedimentada numa tradição histórica, que pode incluir factos gratuitos e portadores da revelação e da salvação de Deus.

A segunda hipótese, a Religião filosófica, é muito menos comum, nem se encontra exactamente nestes termos, mas nos seus equivalentes: Religião racional e moral (de Kant), Religião da humanidade (A. Comte, S. Rahakrishan, A. Toynbee), Fé filosófica (Karl Jaspers), Gnosticismo antigo e moderno.

Consiste na tentativa reducionista de submeter o Mistério, nomeadamente o Mistério cristão, aos limites da Razão humana. Esta é a medida de todas as coisas, o irracional é irreal, ou só o racional é real. Perpassando por toda a época iluminista, esta tendência atinge o seu ápice na «Religião absoluta» de Hegel e penetra todas as formas de gnose salvacionista.

Daqui, da Filosofia construtora da Religião, até às teorias críticas da mesma, levando à sua destruição, vai apenas um passo, ou talvez melhor, uma simples mudança, em sentido contrário, do domínio da Razão (alienação marxiana, ilusão freudiana, niilismo e morte de Deus nietzscheanos).

A terceira hipótese — Filosofia da religião, é a mais recente, ao menos em sentido estrito e sistemático, pois se constitui depois e na sequência do surto das ciências positivas da Religião, no século passado. Pode dizer-se, em terminologia aristotélica, filosofia segunda ou regional, porquanto confronta os princípios metafísicos com um dado sector da experiência humana, no caso, a experiência religiosa. Esta foi sendo descrita, cada vez com maior profundidade e amplitude, pela história e pela fenomenologia das religiões, bem como pela psicologia e sociologia religiosas. Uma síntese dos seus dados, até à definição da essência da religião e da fundamentação do seu valor salvífico, só a Filosofia a poderia fornecer. Daí a sensação de domínio do seu objecto — a experiência religiosa, que pode tornar-se tentação, se esquece que o termo ou objecto dessa experiência, o Mistério, é transcendente, inatingível e indizível. Na medida em que se deslocar do pólo experiencial para o pólo teórico e místico, aproxima-se das tra-

dicionais «provas da existência de Deus» e transforma-se em metafísica religiosa.

No entanto, se conservar a fidelidade metodológica à mediação das ciências humanas da religião, ao contrário desta metafísica que tende a falar de Deus, procura compreender e justificar o falar com Deus. Enquanto aquela filosofia religiosa tem uma forma de conhecimento ou discurso em que predomina o pensamento reflectido e crítico e, portanto, uma atitude mais criativa, na filosofia da religião a forma de conhecimento ou de discurso é mais um reconhecimento de dados, tendendo à criação de significados ou categorias, aplicáveis aos mesmos. Aquela assenta na teoria metafísica; esta centra-se na hermenêutica, sem pressupostos. Aquela põe em diálogo a experiência metafísica e a experiência religiosa; esta eleva-se à explicação e confirmação da verdade religiosa, através da verdade científica e metafísica. Aquela aproxima-se mais da «Teologia», porventura revelada, dentro duma tradição religiosa, isto é, começa e termina em religião; esta surge mais autónoma, respeitando os dados das ciências positivas, metodologicamente mais neutral e, por isso, mais objectiva, mas correndo o risco de reducionismo racionalista, se esquece o excedente e inefável ou conceptualmente intraduzível da experiência religiosa, quer précientífica quer mística.

Apesar disto, a Filosofia da religião vem ganhando terreno e prestígio e levando a modificar a organização tradicional dos tratados filosóficos. Assim, por exemplo, J. Gómez Caffarena, que distribui a temática filosófica por três volumes, intitula o terceiro de «Filosofia da Religião», apesar de incluir na segunda parte uma «Metafísica religiosa», na sequência e, decerto, por causa da «Metafísica fundamental» e da «Metafísica transcendental» que a precederam ¹.

2. Para completar este quadro formal, importa ter presente uma definição actualizada de Religião e destacar os seus elementos essenciais.

Tal é a definição de Juan Martín Velasco, que toma como ponto de partida as características comuns dos fenómenos tradicionalmente inscritos na história das religiões e assume um alcance substantivo e não apenas funcional, além de pretender organizar essas características comuns, mostrando as suas conexões:

¹ GÓMEZ CAFFARENA, José; MARTÍN VELASCO, Juan - *Filosofía de la Religión*. Madrid: Ed. de la Revista de Occidente, 1973. 501 p.

«A religião pode ser descrita como um facto humano específico, presente numa pluralidade de manifestações históricas, que têm em comum: estar inscritas num âmbito de realidade original, designada pelo termo «sagrado»; constar de um sistema de expressões organizadas — crenças, práticas, símbolos, lugares, espaços, objectos, sujeitos, etc. — nas quais se revela uma experiência humana peculiar de reconhecimento, adoração, entrega, referida a uma realidade transcendente, ao mesmo tempo que imanente ao homem e ao seu mundo, e que intervém nele para lhe dar sentido e salvá-lo» ².

Esta descrição, por um lado, evita o alargamento do religioso a fenómenos que não foram identificados como tais pelos próprios sujeitos que neles intervieram, tal como acontece nas definições funcionais de não poucos sociólogos, aplicáveis a determinadas ideologias políticas ou às chamadas religiões civis ou à «Religião da humanidade», que melhor se diriam para-religiosas. Por outro lado, evita a restrição de algumas definições substantivas, que não descrevem com suficiente amplitude a realidade «objecto» da relação religiosa e, por isso, não podem aplicar-se senão a fenómenos históricos muito limitados, como acontece quando essa realidade é descrita com rasgos estritamente teístas.

Interessa ainda salientar, na essência da Religião, aqueles elementos que mais permitem clarificar a sua relação com a Filosofia.

Segundo J. Gómez Caffarena, a Fenomenologia, partindo de uma primeira constatação, que é a «ruptura de nível» a abrir o âmbito do sagrado, leva-nos a uma dupla e convergente precisão: por um lado reconhece um «termo último» polarizador do âmbito sagrado e, por outro, visualiza a «atitude humana» correspondente a esse termo ³. A palavra Mistério designa esse pólo para o qual se dirige a atitude religiosa humana e que é o essencial do facto religioso.

Por sua vez, o Mistério apresenta, ainda com base na Fenomenologia, duas características fundamentais, apropriadamente expressas pelas palavras «hierofania» e «salvação». Com efeito, ele está para além do mundo e do homem: é transcendente; mas, ao mesmo tempo, manifesta-se no mundo e no homem, na natureza e na história: é imanente. Dificilmente se dá a conhecer, mas é activo, realizando, por iniciativa gratuita, a plenitude das aspirações humanas, designada pela palavra salvação.

A dimensão hierofânica explica o lugar central que o símbolo ocupa na expressão religiosa. A história das religiões revela-nos uma dinâ-

² In *EL DIOS cristiano*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992, p. 1239.

³ GÓMEZ CAFFARENA - *Filosofía*, p. 279

mica interna do religioso que conduz a uma depuração das expressões simbólicas que vai de formas mais crassas até ao monoteísmo e, se conseguida uma proporção ideal, mantém a atitude religiosa, na sua melhor realização, entre a magia e a meditação filosófica.

Passa por aqui, na verdade, a chave de compreensão do relacionamento entre a atitude religiosa e a atitude filosófica.

Histórica e psicologicamente a Filosofia nasce da Religião, por um processo de racionalização e crítica, intentando substituir a amplitude sugestiva da referência simbólica por um mais estrito e controlável aparato conceptual. O símbolo vai cedendo terreno ao logos, que aliás é intrínseco à atitude religiosa para esta ser humana e livre, e, assim verifica-se uma oscilação, na mesma atitude, entre a busca integral e predominante da salvação e a busca mais específica e sectorial da inteligência crítica.

Como consequência, o Mistério tende a perder a sua «actividade», isto é, a sua peculiar índole de iniciativa gratuita e salvadora, primeiramente; e depois, ao menos em certo grau, a sua transcendência.

Isto explica o que, na história do Ocidente, se chamou processo de secularização e constitui um dos rasgos fundamentais da chamada modernidade. Tal como se desenvolveu, sem que assim tivesse de acontecer, chegou a um fim secularista ou a-religioso.

Na actualidade, porém, a dificuldade da atitude religiosa parece não estar tanto na aceitação de alguma forma de Transcendência, como da sua actividade hierofânica e salvadora. Com efeito, as expressões simbólicas apresentam-se com um certo carácter pré-científico, e por isso, ingénuo e perecível.

Daí que surjam duas concepções possíveis da atitude filosófica frente à atitude religiosa: ou a atitude religiosa termina em filosofia, quando, pela reflexão crítica supera as suas imperfeições e assim encontra a sua verdade; ou a atitude filosófica termina em religião, para cuja verdade mantém abertura e da qual é complemento ulterior e excedente.

Esta confrontação conduz-nos ao problema da essência e estrutura da experiência religiosa, que pode fornecer-nos o quadro de uma integração das duas concepções. Para tal, e de harmonia com os dados fenomenológicos e psicológicos, havemos de a conceber dinâmica e dialecticamente.

3. Segundo Carlo Cantone ⁴, a experiência religiosa tem início a nível pré-categorial e pré-intelectivo. É constituída originariamente pela

⁴ CANTONE, Carlo - *Introduzione al problema de Dio*. Brescia: Edrice La Scuola, 1973, p. 73 e ss.

experiência do ser, como totalidade confusa, isto é, não formalmente como tal, mas enquanto proporcionada à condição humana. Trata-se de um sentido de presença imediata ou contacto primordial com a totalidade do ser, emergente da estrutura do espírito humano, enquanto abertura à mesma totalidade. Este sentido ou sentimento ontológico rectamente se pode chamar experiência metafísica.

Acontece que esta totalidade se não apresenta como estática, e totalmente possuída, mas dinâmica e tendencial. O ente, enquanto limitado no ser que o constitui, apresenta-se como misto de ser e não-ser e, assim, estruturalmente tenso para uma plenitude que é o ser puro ou infinito. Por isso, o sentimento fundamental do ser, na condição humana, configura-se como sentimento de presença e de ausência, de paz e de inquietação. A experiência metafísica define-se, pois, como sentimento da «totalidade» do ser, como tensão dialéctica infinita. O ente como tal é atravessado por uma relação estrutural ou intrínseca de perene conflito e superação. O ser, que de si mesmo é plenitude, totalidade, infinitude, no ente, encontra-se limitado, restrito a uma medida, grau ou modo de ser e daí, misto de não-ser. Por isso, existe nele um dissídio estrutural que o faz dialecticamente tenso entre o não-ser absoluto e o ser absoluto.

Ora, é precisamente nesta tensão dialéctica que se situa o germen da experiência religiosa, porquanto aí se encontra o lugar em que o divino se perfila diante do espírito humano. No seio da experiência metafísica, o divino vem a ser obscuramente sentido, enquanto termo da tensão que a constitui. Não é, pois, apreendido em si mesmo, mas como presença incoativa ou tendencial no ente e sua tensão dialéctica. Assim, a experiência metafísica faz-se experiência religiosa, enquanto «sentimento do divino» e, depois, como «sentimento do infinito» — é a experiência religiosa originária, que se vai determinando como sentimento do numinoso, na descrição de Rudolf Otto, e depois, sentimento complexo do sagrado.

Esta experiência ou vivência metafísico-religiosa é seguida de um momento de racionalização científica e filosófica, dando origem a uma tradução eidética, a conceitos claros e distintos e a teorias interpretativas meramente intelectuais. Sendo embora redutoras da riqueza emocional e afectiva do contacto originário existencial, vivo, e constituindo, por isso, o momento negativo da estrutura da experiência religiosa, têm a vantagem de fixar os elementos flutuantes do irracional e dar-lhe a solidez e a universalidade da esquematização conceptual e teórica. É aqui que se situam as ciências e a filosofia da religião.

Mas a experiência religiosa atinge a sua maturação num terceiro momento, em que se faz a síntese do sentimento originário e da teoria universalizante e redutora, chegando a um estágio mais perfeito, a experiência religiosa derivada, em que se junta a riqueza da singularidade existencial e afectiva com o nível de clarificação, sistematização e justificação racional. Então o homem atinge a máxima síntese e representação espiritual de que é capaz, composta de elementos de pensamento, de impulsos volitivos, de ardor emocional e dotada de força e de poder para dar um sentido último à sua existência.

Este processo de superação contínua está destinado a não atingir um termo ou síntese definitiva, mas antes a mover-se em círculos ascensionais espiralados, cada vez mais alargados, retornando o último sobre o primeiro, que, assim, se vê fecundado e enriquecido e dá origem a um novo e mais perfeito movimento de síntese.

Todos os símbolos e conceitos, desde os mais crassos aos mais sublimes, mais materializados ou espirituais, entram no esforço de expressão desse termo último da experiência religiosa, que esta continuamente persegue ou para o qual intencionalmente se dirige, e se apresenta como Mistério transcendente, real, valioso e pessoal. Há, sem dúvida, uma gradação semântica nos atributos das criaturas que predicamos de Deus, correspondente ao grau de maturidade do sujeito afirmante. Nem todos são igualmente perfeitos. Mas nenhum, mesmo dos espirituais-pessoais, é perfeitamente adequado, pois Deus continua a ser Mistério, quer dizer, patente e oculto, a uma distância infinita do poder de significação dos nossos meios imaginativos ou conceptuais. A analogia do ente, em que se baseia essa predicação, é dialéctica, quer dizer, afirma tudo o que podemos significar e nega que Deus seja isso mesmo, porque é infinitamente mais.

Em conclusão: Filosofia e Religião, a atitude filosófica e a atitude religiosa, rectamente entendidas, têm uma relação dialéctica ascensional, ao serviço da plenitude do Homem, uma relação de abertura e complementaridade mútuas, orientando o Homem para a Verdade e o Bem absolutos.

ÂNGELO ALVES