

## SITUAÇÃO ATUAL DA FILOSOFIA DA RELIGIÃO

---

*Urbano Zilles<sup>1</sup>*

### **Resumo**

Este artigo examina problemas, conceitos e idéias em autores recentes, que tentam uma filosofia da religião. Conceituando Deus e religião, apresenta a crítica radical de Kant, Nietzsche e Freud, passando para o problema na sociedade pluralista. Analisa interpretações do cristianismo como a de F. Schleiermacher, R. Bultmann e P. Tillich. Finalmente, aborda a perspectiva fenomenológica e analítica da linguagem.

*Palavras-chave:* filosofia, religião, crítica radical, Nietzsche, Freud, Wittgenstein.

### **Abstract**

*This article discusses problems, concepts and ideas in recent authors which try a philosophy of religion, describing ideas as God and religion. Presents the radical critic as made by Kant, Nietzsche and Freud, and the problem in a pluralist society. Analyses interpretations of christianity as made by F. Schleiermacher, R. Bultmann and P. Tillich. Finally it deals with the perspective of phenomenology and the analytic of language.*

*Key words:* Philosophy, religion, radical critique, Nietzsche, Freud, Wittgenstein.

Entre nós, a filosofia da religião certamente não é uma prioridade. Para isso há diversas razões. Por um lado, em nossa época, predomina a consciência marcada pelo saber científico,

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia, pela Universidade de Münster, Professor e Diretor da FATEO – PUCRS.

pela técnica e pela crítica iluminista, centrada na imanência. Tal postura ignora o pensamento religioso. Por outro, nas últimas décadas, a teologia pulverizou-se em tantas teologias que, no meio cristão, a única coisa comum que sobrou parece reduzir-se ao recurso à Bíblia.

A racionalidade ocidental é uma cultura de reflexão, orientada pelo paradigma do monoteísmo, desde Platão até Hegel. Os movimentos críticos contra o pensamento religioso e o próprio ateísmo só se compreendem dentro do paradigma monoteísta. A referência à questão de Deus, também *ex negativo* e indiretamente, permanece determinante até Marx, Nietzsche e Freud.

Apesar disso, não podemos ignorar uma ruptura evidente com a tradição metafísica e teológica. A filosofia moderna, conscientemente, distanciou-se da teologia, deixando assuntos de transcendência para a arte e a literatura, ou para as preferências subjetivas. Sem referência positiva ou crítica à tradição metafísica e religiosa, não só o problema de Deus torna-se impensável e incompreensível, mas a própria racionalidade ocidental.

Se por filosofia se entender o movimento do pensar que se questiona em relação à realidade global e em relação à vida humana global, o fenômeno da religião pertence aos seus objetos. A reflexão filosófica indaga, por um lado, se a forma prática de vida que se costuma designar “religião” é racionalmente responsável e, por outro, se o que nela se pressupõe como realidade é verdadeiro.

Nos tempos modernos, Hume e Kant formularam novas questões à religião: Qual a relação entre religião e razão? Hume pergunta: Qual o fundamento da religião na razão? Qual a origem da religião na natureza humana? Kant tentou pensar a religião “dentro dos limites da razão pura”. Mas é a religião racional, no sentido de poder ser reduzida à razão? De qual conceito de razão devemos partir? A religião arraiga-se exclusivamente na razão ou tem outra raiz também?

Uma religião é um todo. Quando examinamos a relação entre religião e razão, teremos que partir desse todo. A fé religiosa busca explicações, mas ela mesma não é objeto de explicação. Sua racionalidade situa-se na sua capacidade de esclarecer. Dá sentido à vida, na medida em que a interpreta. Portanto, a racionalidade é condição necessária mas não suficiente do vigor hermenêutico de uma fé religiosa.

A fé religiosa não depende de uma prova ou de uma justificação filosófica. A linguagem religiosa trabalha com símbolos, e símbolos não se diluem num sistema filosófico argumentativo. O ato religioso caracteriza-se por uma certeza irrefletida da presença daquele a quem se dirige na oração. Portanto, não se baseia numa prova filosófica. Com isso não se diz que a filosofia é sem importância para a fé religiosa. O mundo da vida sempre será mais amplo e mais rico que o da racionalidade científica e filosófica.

## **1 Conceituação**

O diálogo entre filosofia e religião é tão antigo como a própria filosofia. A partir da tensão desafiadora entre conhecimento autônomo e fé gratuita, desenvolveram-se sistemas filosóficos e projetos teológicos. Mas, se, no passado distante, a religião pertencia aos temas centrais da reflexão filosófica, nos tempos modernos e recentes, o problema dos fenômenos religiosos é cada vez mais marginalizado. O homem moderno esclarecido evita argumentos religiosos como evita falar de Deus. Consideram-se tais coisas reservadas ao púlpito ou simplesmente pertencentes à esfera íntima e privada de cada pessoa ou, então, quando muito, busca-se espaço para a crítica do conceito de Deus e de religião.

Os Santos Padres, no início do cristianismo, a fim de anunciarem a fé cristã para dentro da cultura helenística, determinada pela filosofia, assumiram a crítica dos mitos dos filósofos anteriores a Cristo e constataram que revelação e fé dos cristãos

deveriam ser examinadas pela razão filosófica. A teologia cristã nasce do confronto com a crítica filosófica da religião.

Conscientes dessa situação, perguntamos: Deus é um tema filosófico?

Tradicionalmente Deus é assunto tratado na disciplina filosófica da teodicéia ou da teologia filosófica. A pergunta por Deus, ao menos como pergunta, é inevitável. Sem ela, a religião ficaria incompreensível. As ciências da religião podem e devem limitar-se ao fenômeno religioso, examinando-o sob o aspecto de sua competência. Historicamente, a palavra *Deus* é, antes de mais nada, uma palavra da linguagem religiosa. Mas essa palavra indica uma problemática que também tem grande relevância para a filosofia. Na verdade, desde a antiga Grécia, a filosofia dedicou-se sempre a esse tema, embora o encontrasse na religião. O fato de a palavra *Deus* não ter sua origem na filosofia não impede que esta se refira ao seu significado, indagando da significação e verdade de seu conteúdo. Um exemplo clássico são as “cinco vias” de Tomás de Aquino. O resultado de cada argumentação é designado de *primum movens*, ou *causa prima*, ou *per se necessarium*. Segue, então, a proposição “*quod omnes dicunt deum*” (o que todos chamam deus). Tomás vincula o resultado de um pensamento filosófico, que usa conceitos filosóficos abstratos, com uma palavra fundamental da linguagem religiosa. Com tal identificação, pretende esclarecer o significado dessa palavra fundamental, de maneira crítica, à luz da razão. Quer mostrar que essa palavra expressa um conteúdo verdadeiro e que também é acessível à reflexão filosófica.

No passado, cristãos muitas vezes acentuaram, de maneira exagerada, a importância das “provas” filosóficas da existência de Deus. Isso contribuiu para que se reduzisse a religião à metafísica. Quem hoje quiser defender essas provas deverá argumentar de acordo com o estado atual da discussão da teoria do conhecimento e da teoria da ciência.

Religião é, antes de tudo, uma forma da vida humana. É a interpretação de uma vivência humana, que pertence aos bens culturais como uma parte mais preciosa daquilo que o homem construiu na terra. Refere-se ao encontro vivencial do homem com a realidade sagrada a qual determina sua conduta. O conceito de religião é pensado a partir da conduta humana. Nessa conduta o homem expressa uma tendência para além de si mesmo. As potências fora do homem podem ter diferentes nomes: Deus (no singular), deuses (no plural), Titã, Energia cósmica, Lei do mundo, etc. O ponto de partida é a experiência humana. Assim, os fenômenos religiosos podem ser examinados independentemente de atribuir realidade aos “objetos” por eles intencionados.

Filosofia da religião é reflexão sobre uma forma de vida. Como tal só é possível àquele que a conhece. Filosofia da religião só é possível a partir de uma perspectiva interna, a partir de uma determinada forma da religião histórica. Portanto, seria inútil tentar refletir sobre a religião em geral, pois redundaria numa abstração vazia. Da mesma forma, a crítica à religião refere-se a uma forma histórica. Quando falamos em religião, usamos o nome para designar uma forma histórica.

A filosofia da religião tem limites, dos quais é preciso ter consciência. Segundo Paul Tillich, as manifestações podem ser: a) Ou a filosofia ou a religião consegue impor-se sobre a outra. Na Idade Média, a religião predominou sobre a filosofia e, no Iluminismo, a filosofia sobre a religião. b) Busca-se uma síntese e mediação. Na Idade Média, tentou-se tal, a partir da religião, e no Idealismo e Romantismo, a partir da filosofia. c) Afirma-se uma coexistência como se tentou na Idade Média tardia e no Empirismo inglês e no kantismo religioso. O perigo é privilegiar um termo e menosprezar o outro. Com isso ou a teologia absorve a filosofia ou esta a religião. O primeiro caso facilmente ocorre na filosofia da religião confessional, e o segundo na crítica da religião. Aqui procedemos dentro da postura de um crente, mas

aberto ao diálogo e sem pretensão de converter alguém à crença religiosa.

O que urge não é criar uma nova disciplina filosófica, mas uma nova compreensão da religião à luz da razão. A filosofia da religião como disciplina nasceu como uma necessidade interna da cultura. Desde logo, está ligada a três grandes nomes: Hume, Kant e Hegel. Cada qual imprime-lhe uma diferente direção. Hume parte do ceticismo e do naturalismo em busca das raízes históricas e psicológicas. Kant assume postura crítica, confrontando afirmações religiosas com a lógica imanente da razão teórica e prática. Hegel transfere a positividade da religião para a razão e aí recria-la. Comum lhes é o esforço de emancipar a religião da tutela da teologia.

Mas o que se entende por *religião*, na qual ocorre a palavra Deus ou deuses?

Os antigos filósofos gregos não renunciaram à sua tarefa de questionar os mitos dos deuses pela verdade de seu conteúdo. Era-lhes evidente o exercício da crítica filosófica da religião. Claro, crítica não significa simplesmente destruição da religião, mas a busca de seu fundamento racional. Nos tempos modernos, o Iluminismo europeu, se prescindirmos de alguns representantes franceses, não tinha como meta eliminar a religião cristã. Queria conservar o que se pudesse justificar pela luz da razão humana como verdadeiro. A maioria dos iluministas europeus queria justificar a religião racionalmente. Muitos reconheciam a Deus como sua razão última, mas era um Deus sem intervenção no mundo, portanto, sem revelação. Limitaram a fonte de verdade religiosa à razão.

“Religião”, por outro lado, é um conceito que abrange as múltiplas formas com as quais os homens se sentem vinculados ao divino. O homem encontra apoio numa realidade que se acha fora dele. Uma patologia da razão é a tendência a buscar a universalidade ou a essência das coisas. Segundo Wittgenstein, a filosofia deve curar-se dessa patologia (*Invest. Filos.* §65), como o

fez William James, examinando a variedade das experiências religiosas. Como Wittgenstein descreve os múltiplos jogos de linguagem, a filosofia da religião deverá descrever as múltiplas formas da consciência religiosa e de suas manifestações. Uma filosofia da religião não pode pressupor como conhecido o fenômeno religioso e restringir-se à reflexão sobre ele. Como o fenômeno religioso é variado, torna-se necessário refleti-lo de variadas maneiras.

A religião contém a consciência de um campo que transcende o nosso mundo sensível imediato, mas, ao mesmo tempo, diz respeito a nós mesmos. É o âmbito de um poder divino superior ao nosso mundo, que desafia o homem, com o qual este se enfrenta e o venera com ritos e orações. Esse poder ou esses poderes, para ele, são realidade. O mundo do divino, muitas vezes, é representado de maneira viva, por exemplo, nos mitos que descrevem a vida dos deuses e sua relação com o mundo e o homem. Por outro lado, tendo consciência de que este mundo é transcendente, acentua-se, ao mesmo tempo, seu aspecto invisível. Mas, religião não é metafísica. Já dizia Cícero, ao criticar o conceito deísta de Epicuro, que da religião fazem parte o culto, o louvor e a prece.

As religiões em geral, em sua vida concreta, apóiam-se em tradições de caráter autoritativo, com prescrições de origem mítica distante ou atribuídas a personalidades fundadoras que receberam revelações transmitidas verbalmente ou fixadas em escrituras. A linguagem das religiões, muitas vezes, é a do mito originário, da reflexão e da doutrina da sabedoria. O homem religioso, via de regra, encontra-se no meio ambiente marcado por uma determinada religião.

A filosofia, por sua vez, também não se contenta com o imediatamente dado, seja na experiência exterior ou interior. Transcende os limites das diferentes áreas de conhecimento, enquanto busca uma visão do todo de nossa realidade. A isso corresponde a orientação para os fundamentos, para as estruturas

básicas da realidade, enfim, para aquilo que sustenta a realidade e nosso saber sobre ela. A indagação verdadeiramente filosófica orienta-se para a transcendência do imediatamente dado, pois não se contenta com o que as ciências também constataam, porque não se satisfaz com o que já é, mas indaga por aquilo que ainda poderá vir-a-ser. Dessa maneira, filosofia e religião encontram-se numa orientação comum. O que as distingue são os procedimentos racionais. A filosofia limita-se ao conhecimento fundamentado racionalmente e não se submete a uma tradição autoritativa. Seu meio e critério único é a razão responsável. Isso não significa que, de antemão, deva rejeitar a fundamentação de nosso mundo em Deus. Ao contrário, sua indagação pelos princípios últimos caminha na mesma direção. Entretanto, a filosofia não deve exaurir-se na interpretação de uma tradição ou de uma crença existente, porque, para ela, só vale o que pode ser fundamentado racionalmente. Oferece-se, aí, um campo para um diálogo crítico entre filosofia e religião. A filosofia certamente criticará muitas concepções religiosas, mostrando a falta de consistência de suas argumentações ou discernindo dados racionais sólidos.

Por outro lado, a religião pode interessar-se pela filosofia para separar o essencial e acidental de seus conteúdos doutrinários, dando-lhe fundamentação mais sólida. Contudo, a religião, por sua vez, também poderá resistir aos estreitamentos racionais e conduzir a filosofia para a abertura da própria razão.

Existe, pois, a possibilidade de um diálogo enriquecedor entre filosofia e religião, que formou, durante séculos, a vida espiritual do Ocidente. A filosofia entendeu-se sempre numa relação com a religião e esta recebeu a forma de uma teologia refletida. A palavra *teologia* originou-se dentro da própria filosofia. Encontramo-la, pela primeira vez, em Platão (*Pol.* 379a), no contexto de uma crítica à representação vigente dos deuses. Platão postula a *teologia* para chegar a um conceito purificado de Deus. Depois, Aristóteles assume esse conceito (*Metaf.* VI, 1) para o-

cupar o lugar da *prima philosophia*, ou seja, para a ciência dos primeiros princípios do Ser e conhecer. Só mais tarde, no cristianismo, sob influência da filosofia antiga, usa-se esse conceito para interpretar e refletir a própria fé racionalmente. Mas o conceito cristão de teologia pode ser ampliado como a forma de reflexão de uma religião. Nesse caso, pode falar-se de uma teologia islâmica ou hinduísta. Tal teologia também se encontra de maneira rudimentar nas formas míticas, razão pela qual até se fala de uma teologia de Homero ou Hesíodo. Portanto, “filosofia da religião” somente tem sentido, se for filosofia em sentido estrito. Seu objeto formal, seu ponto de partida, seu método, sua fonte e certeza de conhecimento situam-se no plano natural da razão. É filosofia enquanto não se limita a determinada religião, mas à religião em geral como fenômeno fundamental do ser humano. É tarefa filosófica e não fundamentação desta ou daquela religião.

Segundo Friedo Ricken, uma convicção religiosa pode apoiar-se racionalmente em diferentes fundamentos, abrangendo uma pluralidade de elementos. No caso do cristianismo podemos citar, sem querer esgotar: a) *Os textos da Bíblia*. São instância fundamental para justificar a fé cristã. b) *A tradição*. Esta interpreta a Sagrada Escritura. c) *A experiência religiosa*. Servem-se dela os relatórios das experiências religiosas dos místicos e as descritas por William James em sua obra *Varieties of Religious Experience*. d) *Os resultados da pesquisa histórica*. O cristianismo afirma que Jesus de Nazaré é um personagem histórico. Portanto, tal afirmação deve ser verificada pelos métodos científicos adequados (*Religionsphilosophie*, p. 19).

Uma fé religiosa é uma fé pela qual podemos viver. Caracterizar a Bíblia como revelação ou inspiração de Deus é afirmação teológica. Por isso é impossível a prova histórica. Do ponto de vista da fé, a Bíblia deve ser interpretada pela vida e a vida pela Bíblia. Compreendemos a Bíblia a partir do momento em que sabemos de quais acontecimentos reais da vida humana trata e quando os olhamos à luz da Bíblia.

Dentro da perspectiva moderna de limitar o conhecimento humano ao campo do que é “claro e distinto” e do paradigma antropocêntrico restrito às capacidades e necessidades do homem, o ponto de partida do pensamento e o fundamento de toda a certeza é o sujeito voltado sobre si mesmo, de acordo com a fórmula cartesiana “penso, logo sou”.

Nessa perspectiva, “religião” tornou-se um conceito subjetivo num duplo sentido: a) perdeu o caráter de uma evidência intersubjetiva, ou seja, tornou-se coisa privada; b) parece, conseqüentemente, mais fundada na consciência do indivíduo singular que na realidade do ser, ou seja, realiza-se como fixada em motivação psíquica. Sob esse aspecto facilita-se a discussão, quando não se parte de afirmação sobre a plausibilidade da existência de Deus, mas da própria religião. Pergunta-se qual o sentido que a fé em Deus pode ter para o indivíduo.

Do ponto de vista ético, Kant mostrou que a ação moral precisa de um horizonte de sentido e de um fundamento que justifique a vida individual. Segundo ele, uma relação transcendente constitui um vínculo mais forte do que é possível pela razão humana finita. Por isso, a razão prática de Kant é formada pela tradição platônico-cristã. Entretanto, a tendência moderna da moral se orienta para uma autonomia, buscando seus fundamentos na própria razão. A aceitação da existência de Deus, para Kant, é uma aceitação subjetiva a ser justificada perante a razão pura.

## **2 A crítica religiosa**

O diálogo entre filosofia e religião é tão antigo como a própria filosofia. Mas a filosofia da religião como disciplina desenvolveu-se no século XVIII, a partir do esforço de compreender filosoficamente a essência da religião. Segundo Kant, religião é “fé da razão moral” (1793); segundo Schleiermacher, é “sentimento do infinito” (1799) e, segundo Hegel, “elevação para o infinito”.

O homem moderno examinou a religião sob o aspecto da racionalidade científica. Indagou fenômenos como oração, rito e comportamento correspondente, maneiras de vivência e de conhecimento como mística, êxtase, etc. Essas coisas são examinadas enquanto fenômenos que manifestam a profundidade da realidade.

Para o homem moderno, entretanto, sentimentos religiosos pertencem à esfera íntima, porque carentes de função pública. Depois de Nietzsche ter declarado a morte de Deus, o religioso passou a ser apenas objeto de crítica ou relíquia de museu. A tese central de Nietzsche, declarando a morte de Deus como cifra para desacreditar a transcendência religiosa, provocou novos desafios. Nietzsche fala da morte de Deus no sentido de que a fé em Deus como fundamento da verdade e dos valores perdeu sua fidedignidade.

Para elaborar uma filosofia da religião, é preciso considerar tanto o aspecto afirmativo como o negativo, ou seja, não basta a descrição do fenômeno religioso. É necessário atender ao significado da crítica e à estrutura de um possível diálogo. Na filosofia sempre houve crítica. Entretanto, com o Iluminismo, desenvolveu-se uma crítica sistemática. Nesse sentido, Kant definiu seu tempo como “a era da crítica” (Prólogo à 1ª edição da *Crítica da razão pura*). Primeiro questionou-se o cristianismo como religião positiva em busca de uma religião natural. Logo a seguir, passou-se à crítica da religião como tal.

Hume, em sua *História natural da religião* (1757), por um lado, assume a herança da crítica da antiguidade e, por outro, a nova racionalidade iluminista. Sua obra, como é lógico, tem os limites da informação histórica da época. Criou um clima de insegurança entre dois extremos: abandono definitivo da religião ou nova fundamentação da filosofia da religião. Kant continua a crítica racional em busca de uma nova fundamentação.

A crítica radical, proclama o fim da religião, pois nega a religião como um todo. Nessa linha situam-se Ludwig Feuerba-

ch, com sua teoria da projeção, reduzindo o “mistério da teologia à antropologia”, e Karl Marx, com sua teoria da pura ilusão projectiva da alienação social, completada por Freud pela teoria da imaturidade psicológica.

Depois que a metafísica perdeu a credibilidade de deduzir o condicionado do incondicionado, este último tornou-se uma idéia isolada. Para Nietzsche, a morte de Deus não é um caminho dialético, como em Hegel, não é uma sexta-feira santa especulativa para chegar à Páscoa, mas a certeza definitiva de que a fé num Deus transcendente é absurda. E Nietzsche tira as últimas conseqüências na inversão de todos os valores morais, dissolvendo toda a filosofia da religião baseada na metafísica do absoluto. Reduz a religião a uma projeção do ressentimento.

Na verdade, pouco ou nada adianta repetir concepções tradicionais, argumentos e teorias dos questionamentos formulados. É preciso apropriá-los de maneira ativa e produtiva. Por isso, na filosofia, a crítica é mais importante e mais fundamental que a simples explicação de uma compreensão positiva. É preciso penetrar até uma interpretação significativa com sentido para os homens de hoje. Não se trata de repetir simplesmente textos de grandes pensadores do passado. É preciso traduzir criticamente suas idéias para o presente, desmascarar ídolos construídos pela própria fantasia humana e desfazer a ignorância não-esclarecida no campo religioso. Há, também, formas falsas e errôneas de religiosidade. Entretanto, também urge a crítica da crítica da religião. A simples crítica muitas vezes carece de fundamentação racional mais sólida.

Nietzsche é o filósofo da finitude radical. O fim da metafísica do absoluto e a libertação de Deus apresentam, para ele, um aspecto positivo, pois é um ato que liberta o homem para as suas próprias possibilidades. A fé em Deus, portanto, não só é supérflua mas prejudicial. Os ataques de Nietzsche contra a Igreja, Cristo e Deus recebem seu sentido como ataques contra a falsa imagem do homem no qual se perverteu sua grandeza. Em sua

nova caracterização e determinação do conceito de vida, atribui força fundante aos mundos históricos da vida, que outrora eram deduzidos do Deus transcendente ou do Absoluto. Abriu, assim, o caminho para uma interpretação secular de religião.

A secularização passa a ser interpretada como emancipação da consciência religiosa. É sabido que a filosofia da religião, no sentido mais restrito, é um produto do Iluminismo. Só depois de questionar as doutrinas religiosas e suas instituições tradicionais desenvolveu-se a necessidade de justificar fenômenos religiosos. Concepções religiosas foram questionadas pela evolução das ciências e da maneira racionalista de pensar. Os diferentes processos de desmitização distanciaram-se cada vez mais das concepções religiosas. O primeiro passo para desmascarar a consciência religiosa foi dado por L. Feuerbach: “A religião, pelo menos a cristã, é o comportamento do homem para consigo mesmo, para com a sua essência. A essência divina não é outra coisa que a essência humana... Todas as determinações da essência divina, por isso, são determinações da essência humana”. Feuerbach reduziu a teologia à antropologia.

Além do racionalismo filosófico do Iluminismo e o surgimento das modernas ciências da natureza, apareceram os argumentos da crítica social. K. Marx, retomando Feuerbach, esclarece que a alienação religiosa ocorre a partir da sociedade injusta e desumana. Segundo Marx, consciência religiosa é consciência errônea, porque desvia dos compromissos neste mundo para o mundo do além. A análise do contexto social liberta e elimina as relações religiosas aparentes. Dessa maneira, a filosofia da religião degenerou em crítica da religião que tenta eliminar todos os fenômenos religiosos.

Paul Ricoeur, referindo-se a Marx, Freud e Nietzsche, designa-os “mestres da suspeita” pelo método que empregaram em sua crítica radical. Desconfiando do que aparece, Freud afirma que o consciente é determinado pelo inconsciente; Marx diz que a superestrutura depende da infra-estrutura; Nietzsche pressupõe

que a vida concreta é determinada pela estrutura biológica. Comum aos três citados é a conclusão apressada de que a questão de Deus e da religião perdeu a razão de ser. Entretanto, a crítica deve suspeitar dessa suspeita.

Recentemente, J. Habermas exerceu grande influência nesse processo, com sua interpretação crítico-social da história da religião. Diz que o processo da emancipação segue uma lógica interna: o mundo sagrado é reduzido sempre mais pelo mundo profano. Cosmologias e mitologias passam a ser interpretadas como sistemas morais, desaparecendo os conteúdos cognitivos dos mitos. Os conteúdos utópicos de antigos sistemas de crenças são desmascarados de tal maneira que religião e teologia, como a filosofia da religião, são superados pela própria história. A fé e a religião apenas sobrevivem no mundo privado da subjetividade.

Visões emancipacionistas da história, como a de Hegel e A. Comte, são construções a partir da premissa de que a realidade deve ser interpretada historicamente. As argumentações da filosofia da religião estão marcadas profundamente por tal premissa. Mas a própria história questiona tais pressupostos, mostrando que a religião permanece apesar das mudanças socioculturais e políticas, ou seja, que as críticas não estavam tão bem-fundamentadas ou que os fundamentos da religião não são tão frágeis.

Ainda que certo conceito de secularização possa ser interpretado como superação da religião, disso não segue necessariamente que toda a religião está superada. Pelo contrário, pode também ser interpretado como necessidade de purificar o próprio conceito de religião. Formas modernas de crenças sociais e científicas muitas vezes pouco se distinguem de fanatismos religiosos do passado. O messianismo hoje parece ter assumido uma nova forma. A religião está viva e resistiu tanto à ditadura marxista quanto ao materialismo capitalista. O que mudou é que, no processo de secularização, as instituições religiosas perderam força, mas a religião permaneceu viva.

A religião não se identifica com a teologia cristã. A teologia protestante nunca teve relação unívoca com a razão filosófica. Por isso, em geral, não se dedica muito à filosofia da religião ou apenas a tolera como parte da teologia dogmática. A teologia dialética de Karl Barth evita a teologia natural. Olha para a filosofia como maneira inadequada para interpretar o fenômeno religioso. Dessarte, Barth elimina o espaço para a filosofia da religião. Para ele, a fé trata da Palavra de Deus. O discurso sobre Deus fora da revelação cristã, para Barth, é idolatria ou auxílio mitológico para a auto-interpretação do homem. Nesse caso, filosofia da religião apenas se justificaria como parte da teologia cristã.

Na mesma linha, Emil Brunner diz que a religião funciona como forma de vida humana. A revelação é a automanifestação de Deus. Assim uma revelação opõe-se às muitas religiões. O oposto à teologia cristã recebe diferentes nomes: o sobrenatural projetado para o além (Paul Tillich), o mitológico (R. Bultmann), o religioso (Dietrich Bonhöffer). Tillich afirma que Deus não deve ser projetado para o além, mas é a razão do Ser que se revela como aquilo que nos diz respeito de modo incondicional neste mundo. Bultmann descobre, além do mito, a possibilidade dada por Deus da nossa própria existência e D. Bonhöffer atribui à “interpretação não-religiosa” um sentido ético secular.

Alguns teólogos luteranos chegaram a interpretar o Deus oculto na natureza e na vivência humana como “morte de Deus”. W. Pannenberg diz que “o discurso sobre Deus torna-se um privilégio da pregação cristã”. A idéia de que Deus só pode ser conhecido por Deus, em última análise, significa a ruptura com toda a base antropológica.

A negação da importância filosófica não explica como a palavra de Deus se revela na palavra humana. A linguagem humana só pode ser compreendida num horizonte de sentido da cultura humana. A própria teologia somente se realiza na linguagem humana com todas as suas implicações. Tal tipo de críticas

foi interrompido pelos primeiros grandes filósofos analíticos, que se dedicaram ao estudo do papel da linguagem para nosso pensamento. Mas também aprofundaram o abismo entre filosofia, ciência e a problemática religiosa. A teoria da ciência, no “Círculo de Viena”, eliminou uma filosofia explícita da religião. Seus representantes afirmavam, inicialmente, que proposições metafísicas e teológicas carecem de sentido. R. Carnap tentou superar a metafísica, através da análise lógica da linguagem. O discurso sobre Deus e a pregação são o que ainda resta das mitologias.

Em síntese, podemos dizer que, nos tempos mais recentes, a relação entre filosofia e religião sofreu críticas radicais. Essas críticas vêm de diferentes fontes e tradições dentro de processos gerais de emancipação e secularização. Isso significa que a filosofia da religião hoje se defronta com grandes desafios. Nem por isso deve resignar diante de fenômenos religiosos fundamentais. Acentua-se o limite entre luz da razão e da fé, entre filosofia e religião.

Entretanto, não será difícil uma crítica consistente das críticas contra a filosofia da religião, que, em geral, identificam *possibilidade* com *necessidade* lógica. Talvez caiba um fundamento mais sólido da filosofia da religião na experiência fenomênica, como a certeza da morte, a busca de sentido, a necessidade da própria razão de auto-transcendência, o dinamismo imane do homem em busca de realização plena, os paradoxos da imanência, etc. As críticas mais recentes também podem ser vistas como limites da própria filosofia que, em sua pura racionalidade instrumental, não consegue satisfazer plenamente a procura do homem por sentido de seu fazer e ser. Se a crítica religiosa, sobretudo durante os últimos três séculos, tinha o objetivo de libertar a humanidade da ilusão de Deus e da tirania da fé religiosa, fracassou. Se tais críticas, muitas vezes, têm fundamento em fenômenos históricos da religião, daí não se pode concluir que atinjam a religião em sua essência.

### **3 Religião numa sociedade pluralista**

A fonte da religião, por um lado, são problemas da vida como anseios religiosos e, por outro, revelações de um poder transcendente. A religião baseia-se em necessidades. O homem indaga pelo “para quê” de sua existência passageira e de tudo que faz e sofre. Não encontra sentido nas coisas transitórias. Em geral, não se satisfaz com categorias como acaso, risco ou destino para interpretar experiências mais importantes. Alimenta a esperança no sentido transcendente para sua vida cotidiana.

A questão do sentido emerge em experiências singulares de felicidade e sucesso, na experiência da confiança, da amizade e do amor. Por outro lado, nas vivências negativas nas quais o sentido parece oculto, como na infelicidade, no fracasso e na experiência da morte e de catástrofes, indaga pela superação das mesmas. Enfim, a questão do sentido surge, quando a experiência do mistério e da finitude da vida inquieta e abala.

A questão da religião surge, não só de dentro do homem, mas também tem uma dimensão externa. Afirma que na religião se encontra o Sagrado, o Absoluto; que nela o finito e transitório é superado pelo infinito e eterno. O homem faz a experiência de depender de algo que se dirige a ele de fora e o atinge no fundo de seu ser. Aceita o Sagrado na fé ou o rejeita. A reação do homem realiza-se na situação de alguém atingido interiormente por algo de que não consegue distanciar-se. A resposta do homem ao Sagrado pode expressar-se no culto, em ritos, como procissões, festas, sinais sagrados ou espaços sagrados.

Depois dessas breves considerações, pode relacionar-se religião com a função de dar sentido. Religião é autotranscendência. Nessa perspectiva, dissocia-se religião de Igreja e suas doutrinas sobre fé. As pessoas também encontram conteúdos com sentido fora da instituição. Por outro lado, o conceito de religião dilui-se: deverão designar-se religião todas as seitas e i-

deologias ou deverá restringir-se àquelas que se fundam na dimensão transcendente?

Outra questão é se a religião constitui apenas o resultado de anseios ou projeções humanas. Indaga-se: é a religião somente produto do desejo e das necessidades humanas? Em outras palavras, é somente projeção humana? Se, em alguns casos, é projeção, não se pode daí concluir que necessariamente o seja sempre e somente projeção. Se contém muito de projeção humana, também é fato da história salvífica distinguir ambos os elementos. A interpretação da religião como simples sentido para a vida pode conduzir à mera interioridade do indivíduo. Entretanto, o sentido não pode ser reduzido ao isolamento do sujeito. O sentido reclama comunidade, amor. Dos membros de uma comunidade religiosa espera-se que aceitem doutrinas da comunidade como válidas, sujeitando-se à observância das mesmas.

A religião confessional, do ponto de vista sociológico, tornou-se um subsistema social. Já não atinge mais toda a sociedade. Os ritos religiosos, os costumes e as formas de vida deixaram de ser a base do pensamento e da ação da sociedade ocidental, porque deixaram de determinar toda a vida social, estabelecendo direitos e deveres de cada indivíduo. Este sabe que existem outros conceitos da realidade e que sua fé não é comum a todos. Fé ou descrença resultam sempre mais de decisão subjetiva. A vida política, social e cultural desvinculou-se das instituições, interpretações e símbolos religiosos. Na sociedade, a religião tornou-se uma grandeza ao lado de outras. Como se tornou impossível uma integração da sociedade, através da religião, esta tornou-se assunto privado.

Para descrever esse fenômeno, recorre-se ao termo secularização, embora, com esse termo, tradicionalmente, se designe certa emancipação do mundo em relação à Igreja e, muitas vezes, se lhe dá a conotação de ateísmo. O conceito, geralmente, tem forte carga ideológica. O Estado tornou-se a instância central de identificação. O senso comunitário transferiu-se para festas, sím-

bolos e vivências nacionais. Valores morais decorrem de cada nacionalismo. Sob esse aspecto, secularização significa uma orientação distante desta ou daquela religião para orientar a vida pública. A influência das religiões tornou-se indireta, na família, na política escolar e na opinião pública. As religiões institucionais passam a ser identificadas com o atraso. Portanto, a tendência à subjetivação da fé traz uma postura antiinstitucional também no campo religioso.

Nesse contexto, em países de tradição cristã, no momento parece que diminui a frequência dos fiéis nas igrejas, o número das festas cristãs, não mais se compreendendo símbolos cristãos como trindade, juízo final, etc. Por outro lado, festejam-se religiosamente datas relacionadas com a vida individual, como jubileu de casamento. As pessoas assumem comportamento semelhante ao de outras esferas da vida. Elas estão acostumadas a escolher. Fundam a vida numa decisão livre e autônoma. Querem escolher uma religião que lhes pareça razoável, que corresponda às suas expectativas e seja compatível com suas experiências de vida. Eventualmente selecionam partes de diferentes sistemas religiosos disponíveis que lhes ajudem a resolver seus problemas pessoais.

Na medida em que a individualização religiosa se tornou parte de um processo global, a religião tornou-se assunto privado, desaparecendo as evidências e certezas objetivas. A religião integra o projeto de vida de cada pessoa. Também no campo religioso desenvolve-se uma cultura do *ego*. Diante dessa nova cultura individualista, diluem-se as tradições e os ritos. Assim, a religião limita-se a definir apenas uma identidade parcial do homem, ou seja, enquanto fonte de sentido para a vida individual. O indivíduo transforma-se num consumidor seletivo. Questões ontológicas como céu, inferno, etc., são substituídas por conceitos existenciais como solidariedade, paz, amor e justiça.

A reflexão teórica e a prática religiosa hoje se realizam numa sociedade pluralista. Certamente existe uma tensão entre a

cultura ocidental, fortemente orientada pelo caráter profano e secular, e as culturas teístas do Oriente, com formas religiosas de vida. No campo prático, encontramos fanatismo irracional, de um lado, e ateísmo ou agnosticismo religioso, de outro. Nesse contexto, a filosofia serve-se de métodos como o fenomenológico, o existencial, o analítico, o hermenêutico ou da crítica ideológica. Necessita da crítica na compreensão tradicional de verdade, razão e práxis humanas. Uma filosofia crítica hoje não pode ignorar a crítica de Kant, quanto à metafísica, nem a de Heidegger, quanto à ontologia, a de Wittgenstein, quanto à linguagem, a de Adorno, quanto à sociedade, à ideologia e à cultura. Entretanto, também seria renunciar à própria inteligência, se aceitássemos tal crítica de maneira acrítica. A filosofia deve apoiar-se, também, na linguagem e práxis humanas, das quais faz parte o fenômeno religioso. Não bastam as análises formais da linguagem e do pensamento. Os grandes temas filosóficos – finitude, liberdade, bem, razão, Deus, etc. – devem ser relacionados metódica e praticamente com a vida concreta.

Thomas Rentsch, em sua obra recente *Gott* (2005), propõe uma diferenciação de planos para tratar questões como Deus e religião na filosofia: a) a prática cotidiana e religiosa em relação a Deus ou deuses no judaísmo, cristianismo, islamismo, budismo ou hinduísmo; b) a reflexão teológica, explicação de sentido e dogmatização dessa práxis, por exemplo, na teologia; c) investigação científica dessa práxis, por exemplo, nas ciências da religião; d) a reflexão filosófica, análise e crítica das religiões e do fenômeno religioso em sentido mais amplo; e) a teologia filosófica e sua crítica no sentido mais restrito (p.2). As críticas mal-fundamentadas, como a de Nietzsche, Feuerbach, Marx e Freud, levaram Heidegger a declarar, numa entrevista, quase no fim de sua vida: “Somente um Deus ainda nos pode salvar”, pois a postulação da morte de Deus traz como consequência a agonia do próprio homem.

Precisamos reconhecer os mal-entendidos que existem na práxis religiosa. Existe a veneração de produtos ilusionários da fantasia, ídolos criados, formas patológicas de culto, etc. Muitos crimes já foram cometidos em nome de Deus e de Cristo. Não raro, Deus foi transformado em monstro e a religião num sistema de opressão. Tais desvios justificam a crítica, como a exerceram os profetas no Antigo Testamento e o próprio Jesus em relação ao culto, mas a religião não deve ser identificada com os mesmos, como o fazem críticos mais recentes.

#### **4 Interpretações do cristianismo**

O fenômeno religioso é interpretado de muitas maneiras. Vejamos o exemplo do cristianismo como religião. Friedrich Schleiermacher (1768-1834), filósofo e teólogo luterano, interpretou a religião como contemplação do universo. Para ele, religião é a vivência do universo, do eterno, do infinito, do uno e todo, perante o qual o homem toma consciência de sua finitude e fragilidade. A ordem deste universo, que pode ser descoberta, através de observações singulares, indica para sua unidade, para sua razão imanente que funda sua infinitude. Por isso o homem somente pode aproximar-se deste universo, através da admiração. Tudo que acontece ao nosso redor manifesta o infinito no finito. Religião é a atividade de contemplar e sentir esse infinito e eterno.

Na religião, segundo Schleiermacher, o homem toma consciência de uma realidade que transcende a ele e a tudo que é finito. Diante dessa grandeza única, ao homem só resta a contemplação. Sente-se dependente, parte de um todo ao qual se submete. Religião, para Schleiermacher, é sentido e gosto pelo infinito. Não é, propriamente, um conhecimento, mas um sentir fundamental de que, na profundidade do ser, existe uma realidade que transcende todo o humano e natural. É um sentir original da dependência elementar de Deus. A contemplação e o sentimento são inseparáveis. Religião é a unidade de contemplações

individuais e sentimentos. Pode-se descrever a religião como estado interior, mas não se pode sistematizá-la em proposições doutrinárias, pois situa-se na esfera do sentimento.

Através dessa concepção, Schleiermacher quer mostrar que a religião também se justifica no mundo moderno. Para além do conhecimento e do *ethos* iluminista, reconhece a necessidade do espaço da religião, pois pertence à cultura humana. Ao lado do estilo racional de vida, deve defender-se o direito do sentimento religioso. A religião deve ser apresentada como fato antropológico, como campo específico do ser humano, como realidade empírica. Schleiermacher fundamenta, pois, a religião no próprio homem. Se o eterno se reflete no temporal, religião é um fato da realidade humana.

Em vista do exposto, a religião não se caracteriza como saber teórico nem como ação prática. No sentido de Kant, religião é uma vivência global. O que nela se tematiza é o infinito e universal no qual as coisas finitas estão integradas. Por isso funda toda a atividade teórica e prática. Afirmarões teóricas sobre religião devem partir de experiências. O fundamento de toda a religião é a vivência interior do infinito pelo sujeito, o encontro existencial com o eterno.

A essência da religião como “sentimento do universo” é o fundamento de todas as religiões. Fundadores de uma religião não convencem por sua doutrina, mas porque tocam o sentimento religioso. E isso acontece de várias maneiras nas diferentes religiões. O que as distingue entre si não é uma outra essência, mas o fato de colocarem no centro diferentes contemplações com as quais relacionam o resto. Assim Schleiermacher entende que o cristianismo tem como centro a mediação entre Deus e o homem.

O método com o qual Schleiermacher estuda as religiões é orientado histórica e fenomenologicamente. Persegue tradições religiosas até sua origem e analisa a essência dessa experiência. Muitas vezes, se objetou que Schleiermacher reduziu a religião a puro sentimento subjetivo. Não haveria critérios objetivos para

fundamentar a religião. Entretanto, ele não estabelece oposição entre saber e fazer. Rejeita fórmulas doutrinárias enquanto abstraem da experiência. Afirmções religiosas, para ele, referem-se a conteúdos. Trata-se da verdade que diz respeito ao homem. Assim, para Schleiermacher, a religião parece não ser uma pura experiência psicológica, nem uma divinização das coisas. Mantém a diferença entre Deus e homem. Seu objetivo é ancorar a religião na vida como algo que age de fora para dentro do homem.

Rudolf Bultmann (1884-1976) tentou purificar o cristianismo de elementos superados para salientar sua essência. Para isso, tentou distinguir o conteúdo religioso do invólucro cultural. Pensa a religião cristã a partir do homem moderno. Para ele, como para Schleiermacher, a linguagem religiosa movimenta-se na dimensão antropológico-existencial. Somente é possível falar de Deus, no contexto dos problemas do homem e de suas relações com o mundo que o cerca, enquanto se descreve uma relação com a vida, que diz respeito aos homens de todos os tempos.

Bultmann, em sua análise da existência, parte da diagnose empírica da secularização. A esse fato do pensamento moderno opõe a visão mítica do mundo antigo: “O anúncio neotestamentário fala em linguagem mítica”. No pensamento secular, o universo aparece fechado, determinado por razões imanentes, sem abertura para uma transcendência. Inexiste o mundo do além. Na mitologia, o mundo imanente está impregnado e dominado pela esfera transcendente. O homem depende das forças sobrenaturais. A linguagem mítica fala dos deuses e demônios que agem neste mundo. Para o homem da tecnociência, afirmações míticas soam como simplórias ou absurdas. Carecem de credibilidade, porque são herança de um discurso superado. Para o cristão, o discurso mítico sobre a fé hoje pode parecer irresponsável, por renunciar à plausibilidade racional. Caberá, pois, a desmitologização, traduzindo a mensagem neotestamentária para o mundo atual.

Bultmann propôs a tarefa de traduzir o conteúdo da mensagem de Jesus Cristo para uma linguagem que o homem secular de hoje compreenda. Orientou-se, para sua interpretação existencial do mito, pela filosofia de M. Heidegger (1889-1976). Segundo Bultmann, os mitos neotestamentários expressam a auto-compreensão do homem que a própria fé em Jesus Cristo transformou. A existência passou a ser compreendida como a situação do homem diante de Deus. O homem não existe mais por si mesmo e para si mesmo, mas na fé em um poder que o determina. O descrente é, então, aquele que orienta sua vida pelas coisas imanentes. Fixa-se nas coisas passageiras. Consciente da insegurança, mergulha na angústia. O homem crente, ao contrário, sabe-se criatura de Deus. Vive da confiança no amor a quem lhe garante futuro. Coloca-se, assim, a alternativa de o homem basear sua vida na razão e nas suas próprias forças ou na graça de Deus. Cabe-lhe decidir pela vida autêntica ou inautêntica da fé na salvação oferecida em Jesus Cristo.

A posição de Bultmann não é sem problemas. Reduz as possibilidades antropológicas. Pode afirmar-se que o homem secular pensa exclusivamente nas categorias empíricas? Está o homem secular realmente angustiado e inseguro na esperança de uma mensagem salvífica, ou sente-se seguro? Bultmann não reduz a mensagem cristã a uma antropologia existencialista? Não deveria ele ter tentado traduzir também *Deus* para uma linguagem secular?

Paul Tillich (1886-1965), também teólogo luterano, aceita, em parte, o programa da desmitologização de Bultmann. O mito interpretado literalmente, para ele, é absurdo, superstição. Tillich rejeita a desmitização enquanto processo para destruir os mitos e substituí-los por conceitos abstratos. Mitos e símbolos, segundo ele, expressam adequadamente a dimensão religiosa, trazendo a realidade de Deus para dentro do mundo da vivência e do cognoscível.

Das experiências sobrenaturais, segundo Tillich, não se pode falar adequadamente em linguagem direta, tão-somente em mitos e símbolos. O discurso simbólico é o único que permite expressar a realidade transcendente, indicando a realidade não-objetiva, sem com ela se identificar. O símbolo tem caráter indicativo. Algo subjetivo e concreto indica para algo de difícil acesso e o significa de maneira indireta. A significação do símbolo não está nele mesmo, mas indica para além de si mesmo, para uma realidade fora dele. Assim, uma aliança (anel) significa amor, fidelidade. O símbolo da água significa vida, purificação ou também ameaça e destruição.

Um símbolo torna o significado presente. O objeto participa da realidade daquilo para o qual é símbolo. Refere-se a uma dimensão mais profunda. O símbolo não pode ser substituído, pois se funda sobre uma experiência concreta ou sobre um acontecimento histórico. Enquanto se relaciona com a prática da vida, relembra uma realidade empírica relevante. Por isso, segundo Tillich, interpretar um símbolo é reconduzi-lo àquela experiência que o produziu.

Um símbolo originário funda a autocompreensão, a identidade de um grupo, tornando seus membros conscientes das coisas comuns. Uma cruz integra o todo da fé cristã, a circuncisão a fé judaica. Quando a consciência social muda, o símbolo perde sua compreensibilidade. Portanto, símbolos podem morrer. O símbolo “Deus”, segundo Tillich, representa a profundidade do mundo. É o fundamento de todo o ser. Em tudo é o sentido que dá profundidade a cada coisa. Por isso toda a afirmação concreta sobre Deus deve ser simbólica. Serve-se de uma experiência para dizer algo sobre o Deus transcendente. Deus é a resposta à pergunta que está na finitude do homem. É o nome para aquilo que, em última análise, diz respeito ao homem. As respostas cotidianas e imanentes são provisórias. Tillich relaciona o mundo profano com seu fundamento último. Essa fundação no infinito só se manifesta de maneira indireta. A dimensão de profundidade deve

ser dita em linguagem humana. Devem assumir-se imagens da vida humana para representar Deus, através de elementos do ser humano, é verdade, sublimados: onisciente, todo-poderoso... Com isso, Deus não se torna projeção humana, pois o símbolo, além do aspecto subjetivo, também tem o aspecto objetivo. O símbolo enraíza-se na esfera do Santo, do mistério.

Tillich não pretende fazer uma filosofia da religião. Tenta analisar a consciência de realidade do homem moderno. Traduz afirmações teológicas para o mundo de experiência da realidade atual. Traz Deus para o homem na cultura e na vida cotidiana, pressupondo a mediação entre Deus e experiência, uma ponte que determina a profundidade da existência humana pela experiência do transcendente. Tillich parte do pressuposto de que Deus, através da experiência humana, recebe uma conotação compreensível.

### **5 Situação da filosofia da religião hoje**

A filosofia da religião volta-se atentamente para o fenômeno religioso, examinando sua racionalidade e suas diferentes formas de realização. Num primeiro momento, a filosofia da religião parte dos dados empíricos, passando a refletir sobre eles com meios filosóficos. Assim examinam-se fenômenos como oração, ritos e a conduta conseqüente que produzem estruturas da linguagem, das vivências e do conhecimento como mística, indagando-se pela dimensão mais profunda daquilo que manifestam.

Na Idade Média, Tomás de Aquino aceitou o racionalismo aristotélico, mantendo a síntese entre teologia e filosofia, mas justificou uma separação ulterior entre ambas. Por um lado, defendeu a autonomia do filósofo e, por outro, facilitou o caminho da filosofia à margem do fenômeno religioso, pois, desde a Idade Média, passa a entender-se que “somente ao teólogo cabe ocu-

par-se com a positividade da religião”. Essa separação faz-se sentir mais tarde no Iluminismo

Se é fato que a relação entre filosofia e religião, durante longo espaço de tempo, foi distante e crítica, não se pode negar que houve mudanças nos tempos mais recentes, no sentido de reabilitar a filosofia da religião. Nunca se escreveu tanto sobre religião como nas últimas décadas. Nunca a religião foi tanta notícia nos meios de comunicação. Bastaria citar o exemplo da morte de João Paulo II e a eleição de Bento XVI. Aqui nos limitaremos a apresentar novo rumo na própria filosofia analítica, a qual evoluiu, não só para uma maior tolerância, como também para um juízo intelectualmente responsável dos fenômenos religiosos. É claro, perspectivas positivas também se encontram na fenomenologia e na hermenêutica.

A fenomenologia husserliana desenvolveu um método usado, em sentido amplo, para tematizar o concreto histórico através das reduções. A “volta às coisas mesmas”, em princípio, não exclui a leitura do fenômeno religioso. Segundo Merleau-Ponty, o pressuposto de toda racionalidade é o mundo percebido. Nesse horizonte, a religião é uma instituição entre outras.

O problema central para a filosofia da religião é ter que mover-se entre a fé e a razão. Partindo da primazia da razão, chega-se a títulos desafiantes, como J. G. Fichte *Tentativa de crítica de toda a revelação* (1792) e F. Kant, *A religião dentro dos limites da razão pura* (1793). Seria necessário ampliar o próprio conceito de razão, pois o crente não necessita deixar de ser racional, quando adere a uma religião. Quando se dá preferência à fé, a filosofia da religião facilmente degenera em teologia.

A fenomenologia da religião produziu obras de criatividade indiscutível. Bastaria lembrar aqui os nomes de Rudolf Otto e Max Scheler. Scheler propõe-se esclarecer a essência do religioso, os modos de sua revelação e o ato religioso. Sua abordagem fundamental é a análise internacional do ato religioso dirigido a

Deus como fundamento da existência, ou seja, como objeto do próprio ato religioso.

Na Alemanha, por exemplo, atualmente, destacam-se três filósofos da religião: a) Kurt Wuchterl parte da teoria da ciência e de seus conceitos de paradigma e da contingência, para desenvolver uma possível compreensão de religião; b) R. Schaeffler faz uma combinação de filosofia transcendental, fenomenologia da religião, história da religião e filosofia da linguagem, para apresentar o religioso, tendo como central um conceito dialógico de experiência; c) J. Splett arraiga a dimensão religiosa em experiências fundamentais do homem (sobretudo no ético e estético), de tal maneira que sua vida espiritual não pode ser pensada, nem pode ser interpretada de maneira adequada sem ela. Aqui nos restringiremos a expor brevemente o caminho do primeiro citado.

Kurt Wuchterl, professor nas Universidades de Constança e Stuttgart, em 1982, em sua obra *Philosophie und Religion*, mostra o caminho da reabilitação da filosofia da religião, através da filosofia analítica. Diz ele que as objeções críticas produziram pouco efeito na sociedade, pois essas críticas não atingiram o fenômeno religioso como tal em sua profundidade. Wuchterl recorre à filosofia analítica, na qual inicialmente reinava uma atmosfera hostil em relação à religião, mas, posteriormente, houve uma mudança. Usa o termo *filosofia analítica* como conceito de método, ou seja, que “conceitos devem ser esclarecidos, mostrando as regras de uso das palavras correspondentes”. Mas, partindo de L. Wittgenstein (1889-1951), mostra que seria equívoco querer fundar a filosofia da religião apenas na linguagem.

Na filosofia analítica da linguagem, inicialmente sequer era permitido colocar a questão da verdade da religião. Negava-se qualquer sentido à linguagem religiosa. Dizia-se que nela as palavras são vazias, e as aparentes proposições são carentes de sentido. Os representantes do “Círculo de Viena” proclamam a eliminação do discurso teológico, pois, não sendo verificável

empiricamente, nada diz sobre a realidade. K. Popper mostrou que a verificação direta torna-se impossível e que apenas se pode exigir a falsificação. Dentro da própria filosofia analítica, surgiu uma reação, sendo paradigmática a postura de Ludwig Wittgenstein

Um primeiro ponto de partida singular encontra-se no *Tractatus*, de Wittgenstein. Nessa obra apresenta uma teoria rigorosa da análise do pensamento, mas supera-se na distinção entre *dizer* e *mostrar*, com a categoria do indizível, que só pode ser mostrado. É o místico: “Os limites de minha linguagem denotam os limites de meu mundo” (5.6). Diz, mais adiante, que “o sentido do mundo deve estar fora dele” (6.41). Para Wittgenstein, a linguagem tem função figurativa (científica), pois capta o objetivo mais elementar que é descrito nas ciências. Em questões religiosas e éticas, somente convém o silêncio radical.

Na filosofia da ciência, em geral não ocorrem palavras como Deus e religião, pois não constituem objetos de interesse. E isso tem razões. O *Tractatus* de Wittgenstein permanece um texto clássico para a filosofia da ciência. Nele diz que a finalidade da filosofia é “o esclarecimento lógico dos pensamentos” (4.112). E acrescenta: “A filosofia não é uma doutrina, mas uma atividade”.

A filosofia do *Tractatus* tem a finalidade do esclarecimento lógico de proposições das ciências da natureza. Ora, o objeto dessas ciências é definido, limitado, mensurável. O objeto é finito. O infinito não é mensurável. As ciências tratam de objetos acessíveis pela experiência. Por isso Deus e religião não servem como objeto a essa filosofia da ciência, pois cremos que Deus é infinito e necessário. Como tal, Deus extrapola o discurso de uma filosofia da ciência no sentido wittgensteiniano. A possibilidade da religião situa-se em outra esfera, que Wittgenstein chama “o místico”.

A afirmação do indizível ou místico tem conseqüências para a ética e a religião. Proposições sobre valores, o bem e o

mal, sobre sentido e Deus têm sentido. O místico mostra-se na ação. Ora, religião não é doutrina mas forma de vida. No final do *Tractatus*, Wittgenstein formula a célebre aporia: “Minhas proposições se elucidam do seguinte modo: quem me entende, por fim as reconhecerá como absurdas, quando graças a elas – por elas – tiver escalado para além delas. (É preciso por assim dizer jogar fora a escada depois de ter subido por ela). Deve-se vencer proposições para ver o mundo corretamente” (6.54). A metáfora da escada já foi usada por Sexto Empírico.

Wuchterl tira algumas conseqüências:

a) filosofia da religião, no sentido de metafísica ou doutrina do absoluto, baseia-se num mal-entendido lingüístico. Enquanto o absoluto é transcendente, por definição, nada representa de fato. A transcendência não se deixa expressar em linguagem fática;

b) a doutrina da subjetividade absoluta como condição do mundo não pode ser compreendida lingüisticamente como objeto da filosofia da religião, pois também o sujeito extrapola a linguagem fática;

c) sendo o religioso indizível, falta espaço para uma filosofia da religião, no discurso da lógica científica.

Paradoxalmente, Wittgenstein se professa religioso até ao fim da vida, pois o sentido de sua religiosidade não está no intramundano e fático. Em 1916, anotou em seu diário: “Crer em Deus significa que a facticidade do mundo não é tudo. Crer em Deus significa que a vida tem um sentido”. Wittgenstein considera textos sagrados do Novo Testamento e ritos primitivos. Quem lê o Novo Testamento não pode lê-lo apenas como texto histórico, se quiser captar seu sentido mais profundo. Os textos falam de experiências. Só podem ser compreendidos em base de experiências e induzem a fazer experiências. Só podem ser compreendidos como resultado de uma vida.

Em síntese, já no *Tractatus* Wittgenstein não se contenta com o método da ciência natural e suas conseqüências para a filosofia. A discussão sobre o místico mostra que também na idade da tecnociência, do Iluminismo racionalista e da secularidade, os fenômenos religiosos permanecem, embora também não esclareça até que ponto a religiosidade indizível possa ser realizada na prática.

Mais tarde, Wittgenstein revê sua tese central da analítica da linguagem, estudando a linguagem comum. Nela podem distinguir-se unidades funcionais, que chama de “jogos de linguagem”, com certas regras de uso. Como a linguagem religiosa é parte dessa, merece o mesmo tratamento dado a outras funções da linguagem. Wuchterl esclarece o possível novo ponto de partida de uma filosofia da religião, a partir do “curso sobre a fé religiosa”, de Wittgenstein. Nele não se ocupa com a verdade das opiniões doutrinárias e concepções, mas com a estrutura do contexto lingüístico. Analisa a palavra “crer” no contexto religioso, o significado da palavra “Deus”, o uso de imagens religiosas, a universalização da questão do sentido. É de notar que, para Wittgenstein, não há uma explicação racional última para nossas ações.

Entretanto, Wittgenstein, segundo Wuchterl (p. 79), pode ser o ponto de partida para uma nova tradição na filosofia da religião. Mostra que, onde o pensamento analítico se orientava unilateralmente na ciência da natureza, hoje poderá falar, sem restrição, de problemas religiosos. Além disso, apresenta elementos para uma nova filosofia da religião, a partir de conceitos-chave.

Até hoje a filosofia da religião esteve determinada mais pela fenomenologia, que tornou clássicos os trabalhos de R. Otto e M. Eliade. A fenomenologia busca constantes essenciais. A filosofia analítica permite o recurso ao uso objetivo da linguagem.

Apesar de Wittgenstein não desenvolver uma filosofia da religião, oferece uma chave metódica nova para interpretar o fenômeno religioso a partir do místico. A filosofia posterior de

Wittgenstein oferece numerosos elementos para construir uma filosofia da religião no contexto da racionalidade técnico-científica. Tais elementos são as formas redutivas, os jogos de linguagem e a religiosidade como momento integral da forma de vida em geral. Comum aos três é a linguagem como ponto de partida.

A filosofia não consegue demonstrar religião, mas pode mostrar seus fundamentos. Pode mostrar que se trata de um fenômeno original e colocá-lo ao lado de outros; descobrir os vestígios da religião e seus símbolos na cultura secularizada. A filosofia, segundo Wittgenstein, pode mostrar como são estreitos os limites da linguagem e da racionalidade. O espaço limitado pela linguagem e pela razão é pequeno para nele viver. Mostrando os limites da linguagem e do pensamento, indica para além dos mesmos.

Nas *Bemerkungen* (1977, 162), Wittgenstein escreve: “A vida pode educar para a fé em Deus. Também há experiências que fazem isso; porém, não visões ou outras experiências sensíveis quaisquer nos mostram a existência desse Ser, exceto, por exemplo, os sofrimentos de diferente índole. Mostram-nos Deus, não como uma impressão sensível, como um objeto”.

Postura semelhante encontramos na filosofia de Karl R. Popper, em sua obra célebre da *Lógica da Investigação*, na qual estuda o progresso de nosso conhecimento. Popper tematiza as ciências empíricas, desenvolvendo uma teoria da formação de teorias postulando a falsificabilidade para todas as teorias. Segundo ele, proposições falsificáveis devem ser proposições da experiência.

Nesse sentido, Popper pressupõe conhecimento da determinação do limitado e fático. Ora, tal pressupõe, em princípio, deixar fora de foco a questão de Deus que na religião é o infinito e incompreensível. Por isso, na teoria da ciência, segundo Popper, não há espaço para uma teoria sobre Deus e religião.

A filosofia da religião não se limita a descrições neutras de costumes da linguagem religiosa, nem fixa normas arbitrárias para o uso religioso da linguagem. Sua missão consiste em mostrar sentido e profundidade da religião, na vida humana, de maneira crítica. Vale usar a razão, para completar a fé, e crer, para aprofundar a razão, enfim, humanizar mais o homem e a humanidade. Trata-se do direito da religião no *fórum* da razão em nosso tempo. A filosofia da religião pensa criticamente o fenômeno religioso como fenômeno que diz respeito ao homem e à humanidade. O fenômeno religioso é expressão da liberdade.

### Referências

- GOTO, Tommy Akira. *O fenômeno religioso: A fenomenologia de Paul Tillich*. São Paulo: Paulus, 2004.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. *La constitución moderna de la razón religiosa*. Barañain: Ed. Verbo Divino, 1992.
- RENTSCH, Thomas. *Gott*. Berlim/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2005.
- RICKEN, Friedo. *Religionsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer, 2003.
- SCHAEFFLER, Richard. *Religionsphilosophie*. Freiburg: Alber, 2002.
- SCHMIDT, Josef. *Philosophische Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer, 2003.
- WEGER, Karl-Heinz. *La crítica religiosa en los tres últimos siglos*. Barcelona: Herder, 1986.
- WEISCHEDEL, Wilhelm. *Der Gott der Philosophen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- WELTE, Bernhard. *Religionsphilosophie*. Freiburg: Herder, 1978.
- WUCHTERL, Kurt. *Philosophie und Religion*. Stuttgart: Haupt, 1982.
- ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. 5.ed. São Paulo: Paulus, 2004.