

# FILOSOFIA DA RELIGIÃO: sua centralidade e atualidade no pensamento filosófico

*PHILOSOPHY OF RELIGION:  
its central place and present state in philosophical thought*

*João A. Mac Dowell SJ <sup>(\*)</sup>*

## RESUMO

O artigo responde a duas séries de questões. Por um lado: Que é Filosofia da Religião? Quais são suas principais modalidades? Como surgiram no curso do pensamento filosófico ocidental? Qual o seu lugar sistemático e histórico no conjunto da reflexão filosófica? Por outro lado, trata-se de esboçar um quadro da problemática religiosa no pensamento filosófico contemporâneo, seja no âmbito anglo-americano, seja no contexto europeu continental. Na conclusão, o autor aponta as características mais evidentes do pensar filosófico atual a respeito de Deus e da religião.

**PALAVRAS-CHAVE:** Filosofia da Religião. Teologia Filosófica. Conhecimento de Deus. Problemática religiosa contemporânea.

## ABSTRACT

*The article gives an answer to two series of questions. At first it asks: What is Philosophy of Religion? Which are its main kinds? How they grew up in the course of Western philosophical thinking? Which is their systematic and historical place on the whole of the philosophical reflection? Afterwards, it tries to outline a sketch of the chief religious issues in the contemporary philosophical thought, in the Anglo-American world as well as in the continental European context. Concluding, the author sums up the most distinctive characteristics of the contemporary philosophical thinking about God and religion.*

**KEYWORDS:** *Philosophy of Religion. Philosophical Theology. God's knowledge. Contemporary religious questions.*

---

<sup>(\*)</sup> Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Mestre em Teologia pela Philosophische Theologische Hochschule Sankt Georgen. Atualmente é professor e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte (FAJE-BH), além de atuar como editor da revista Síntese.

## INTRODUÇÃO

Malgrado a tendência secularizante da cultura moderna, a presença maciça do fenômeno religioso no panorama cultural contemporâneo é incontestável. Desde a década de 70 do século passado, a religião voltou a constituir um fator determinante da realidade mundial quer no nível pessoal quer na vida pública. Nada mais natural, pois, que a filosofia como reflexão radical sobre a experiência humana do ente no seu todo se debruce com renovado interesse sobre este fenômeno na tentativa de interpretá-lo. De fato, assiste-se nos últimos decênios a um ressurgimento impressionante da Filosofia da Religião, tanto no âmbito europeu continental como mais ainda no anglo-americano. Prova disso é a explosão de publicações sobre o tema, seja sob a forma de estudos especializados, seja de tratados ou coletâneas de artigos que oferecem uma visão sistemática da problemática atual.<sup>1</sup> O interesse sobre o tema tem suscitado debates públicos entre personalidades importantes do campo cristão com ateus ou agnósticos.<sup>2</sup> A mudança de situação e a surpresa que ela provocou são expressas p.ex. nestas palavras:

*Que a religião não pode mais ser considerada como um fenômeno pertencente a um passado distante e que ela não constitui um fenômeno transhistórico e transcultural,*

<sup>1</sup> P.ex.: QUINN, Philip, TALIAFERRO, Ch. (eds): *A Companion to the Philosophy of Religion*. Malden / London: Blackwell, 1999; DAVIES, Brian (ed): *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology*. New York / London: Oxford University Press, 2000; WAINWRIGHT, W. J. (ed): *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. New York / London: Oxford University Press, 2004; MAN, W. E. (ed): *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*. Malden / London: Blackwell, 2004.

<sup>2</sup> P.ex: Cardeal Carlo Maria MARTINI com Umberto ECO (1995), publicado em *In cosa crede chi non crede?* Roma: Liberal Libri, 1996 [*Em que crêem os que não crêem?* Rio de Janeiro: Record, 2001]; Cardeal Joseph RATZINGER com Jürgen HABERMAS (2004), sobre “Os fundamentos morais pré-políticos de um Estado democrático, publicado como *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg i.Br.: Herder, 2005; Philippe CAPELLE com André COMTE-SPONVILLE (2004), publicado como *Dieu existe-t-il encore?* Paris: Cerf, 2005; Luc FERRY com Marcel GAUCHET (2004), publicado em *Le religieux après la religion*. Paris: Grasset, 2004 [*Depois da Religião. O que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?* São Paulo: Difel, 2008]; Luc FERRY com Lucien JERPHAGNON (2008), publicado em *La tentation du christianisme*. Paris: Grasset, 2009. Veja-se também: SMART, J.J.C. / HALDANE, J.J., *Atheism and theism*. Oxford: Blackwell, 1996; COMTE-SPONVILLE, André / FEILLET, Bernard / RÉMOND, Alain, em Alain HOUZIAUX (dir.): *A-t-on encore besoin d'une religion?* Paris: Ed. de l'Atelier / Ed. Ouvrières, 2003. PETERSON, M. L. / VANARRAGON, R. J.: *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Malden / Oxford: Blackwell, 2004. No Brasil podemos citar o debate entre Marilena CHAUÍ e Francisco CATÃO sobre a Encíclica *Fides et Ratio* de João Paulo II, realizado na USP e publicado por Juvenal SAVIAN FILHO, com uma introdução, sob o título: *Fé e razão: uma questão atual?* São Paulo: Loyola, 2005.

*já não é objeto de controvérsia no campo acadêmico moderno. (...) [O] retorno explícito do religioso à agenda da filosofia e da crítica cultural é proporcionado menos pela instabilidade definicional e conceitual do termo religião do que pela reemergência da religião como uma força altamente ambígua no cenário geopolítico contemporâneo.*<sup>3</sup>

É verdade que esta onda ainda não atingiu de cheio os departamentos de filosofia das universidades brasileiras, onde prevalece até agora, por um lado, um pudor exagerado na exposição e discussão de posições pessoais sobre questões existenciais e, por outro, um preconceito ultrapassado a respeito do estatuto não-racional das proposições e práticas religiosas. Destarte, entre nós, é sobretudo nos programas de ciências da religião, que a filosofia da religião começa a alçar voo como disciplina acadêmica e a impor-se progressivamente no meio universitário, como atestam o sucesso dos congressos de Filosofia da Religião, promovidos pela Associação Brasileira de Filosofia da Religião, de recente criação, e a constituição do Grupo correspondente no seio da ANPOF, bem como o número recorde de comunicações que apresentou no último congresso desta entidade.

Numa primeira aproximação, religião pode ser definida, à luz da auto-compreensão do *homo religiosus*, como a relação do ser humano para com um poder superior, experimentado como sagrado ou divino, do qual ele depende de algum modo juntamente com o seu mundo. A atitude religiosa supõe que o sagrado se manifesta como algo fundamental na experiência humana. A religião vem a ser então, propriamente, a resposta existencial e espontânea do ser humano a esta manifestação. Enquanto reconhecimento da própria dependência para com o sagrado, tal resposta, condicionada culturalmente, se expressa na profissão de fé dos mitos e nas práticas culturais dos ritos, que na sua variedade histórica explicam as diferenças das tradições religiosas. Trata-se aqui de uma definição substancial de religião. O fenômeno religioso pode ser considerado também de um ponto de vista funcional, ou seja, segundo a função que exerce na vida individual e social. Nessa perspectiva, a religião é vista como um sistema de convicções e práticas por meio das quais um grupo humano se confronta com os problemas globais da existência. Ela oferece fundamentalmente um sentido para a vida, i.e. uma perspectiva de realização plena (felicidade) e uma orientação apropriada para alcançar tal fim. Contudo, as definições

<sup>3</sup> DE VRIES, Hent: *Philosophy and the Turn to Religion*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999, p. 1.6.

funcionais de religião, embora expressem uma dimensão constitutiva do fenômeno religioso, por si sós não atingem o seu elemento essencial, a relação do ser humano com o sagrado/divino, sem o qual se tornam incoerentes, já que é a consciência de tal relação com um poder superior que fundamenta a função da religião como superação da contingência.

A questão religiosa é demasiado central na vida de cada pessoa e na história da humanidade para ser simplesmente ignorada. Não é possível refletir sobre a condição humana sem se dar conta do fenômeno religioso. Quem pretende entender o que é o homem não pode deixar de confrontar-se com as convicções e atitudes religiosas e anti-religiosas que se manifestam através dos tempos. O que está em jogo é nem mais nem menos do que o destino pessoal e o sentido global da existência. Trata-se, portanto, não de uma questão meramente teórica, mas de algo que toca profundamente o interesse existencial de cada um.

Ora, o filosofar autêntico não é senão a tentativa de pensar metodicamente a própria orientação na vida. Neste sentido há uma íntima ligação entre filosofia e religião. E, de fato, historicamente desde seus albores a filosofia envolveu-se radicalmente com a dimensão religiosa da existência. É o que demonstra p.ex. W. Jaeger na obra marcante “A Teologia dos pensadores pré-socráticos”.<sup>4</sup> Este pensar inicial, ao mesmo tempo que implica a crítica dos deuses da mitologia, torna-se uma alternativa, até certo ponto religiosa, à religião tradicional, enquanto denomina divino (*theion*) o princípio último (*arché*) da realidade, determinado já então racionalmente. Na verdade, a conexão entre estas duas grandezas, filosofia e religião, perpetua-se ao longo da história do pensamento. É fácil constatar que a reflexão filosófica sempre se ocupou primordialmente com a problemática desta realidade transcendente, relacionada no contexto da civilização ocidental, desde o início da era cristã, com o Deus único da revelação bíblica.

## 1 A FILOSOFIA DA RELIGIÃO COMO DISCIPLINA FILOSÓFICA

É importante notar, porém, que o termo “Filosofia da Religião”, no seu emprego hoje generalizado, recobre **duas maneiras distintas**, mas complementares, de abordar a problemática do sentido último da realidade. A reflexão filosófica pode voltar-se explicitamente ou para a meta transcendente da rela-

<sup>4</sup> *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart, 1953.

ção religiosa ou para o fenômeno religioso em si mesmo como uma dimensão da existência humana, ao lado de outras como a arte, a moral, a política, a ciência e a técnica. No primeiro caso, temos o que se costuma chamar hoje em dia também de Teologia Filosófica, no segundo a **Filosofia da Religião em sentido estrito**. Esta última investiga filosoficamente uma realidade propriamente humana, as expressões religiosas da humanidade, que, podem, aliás, ser objeto do estudo de ciências positivas, como a psicologia, a sociologia, a antropologia cultural, a etnologia e a história. A **Teologia Filosófica**, porém, não focaliza especificamente o fenômeno religioso, antes prescinde dele, ao considerar, pelo menos na sua forma tradicional, ainda prevalente, as condições de possibilidade de aspectos da realidade humano-mundana em geral, para, a partir daí, chegar ou não à afirmação de um princípio transcendente e absoluto de toda a realidade, que é identificado então com o polo divino da relação religiosa. Ela se refere, portanto, a uma realidade supra-mundana e trans-empírica, que, por definição, não pode ser afirmada nem negada pelas ciências positivas.

Para uma melhor compreensão do estatuto da Filosofia da Religião e de sua problemática atual, faz-se mister examinar um pouco mais de perto cada uma destas suas modalidades na sua estrutura e na sua história. Aliás, como se verá, ainda que as duas vertentes da Filosofia da Religião continuem a ser percorridas de maneira independente, a evolução da problemática correspondente aponta, ao que tudo indica, para uma fusão das duas perspectivas.

## 1.1 A CENTRALIDADE DA FILOSOFIA DA RELIGIÃO COMO TEOLOGIA FILOSÓFICA NO PENSAMENTO OCIDENTAL

A Teologia Filosófica discute a própria existência de uma realidade divina e investiga os seus atributos, i.e. a sua natureza ou modo de ser. Ela não reflete sobre uma experiência peculiar, como a do sagrado, mas sobre dados comuns e acessíveis, sem contestação, a qualquer ser humano, na sua relação consigo mesmo e com seu mundo. Ao procurar o sentido último desta realidade, i.e. a sua explicação cabal, assume tradicionalmente um caráter metafísico, enquanto partindo dos fatos da experiência conclui por um processo lógico-dedutivo, mais ou menos explícito, a existência de um fundamento radical da realidade, seja ele um ente supremo transcendente, seja uma grandeza trans-empírica, mas imanente ao próprio mundo da experiência, identificada p.ex. com a natureza material ou o espírito absoluto, o sujeito racional ou o impulso cego da vontade e da vida.

Como se viu, iniciada pelos pré-socráticos, esta reflexão racional sobre o princípio último da realidade é tão **antiga como a própria filosofia**. Na verdade, o termo “teologia” pertence originalmente à linguagem filosófica. Aristóteles, embora ainda não o empregue na forma substantiva, denomina “ciência teológica” (*theologikē epistēmē*), a sua filosofia primeira (*prōtē philosophia*), chamada mais tarde de Metafísica, enquanto se refere ao divino (*to theion*) e não apenas ao ente enquanto ente.<sup>5</sup> Esta terminologia se manteve na filosofia grega posterior. No entanto, com o surgimento do cristianismo, o título “teologia”, *tout court*, veio pouco a pouco a designar a reflexão sistemática sobre a mensagem cristã à luz da fé na revelação bíblica, em vista da compreensão intelectual de seu conteúdo, ou seja, de sua interpretação global da existência humana.<sup>6</sup>

Se a especulação dos maiores representantes do pensamento grego, um Platão, um Aristóteles, um Plotino, culminava na afirmação de um princípio supremo divino, a filosofia subsequente, no **período patrístico e na Idade Média**, desenvolvida no horizonte da fé cristã, de modo ainda mais básico, encara toda a realidade, enquanto criada, na sua relação constitutiva com o Deus criador. Contudo é só a partir do século XIII, especialmente com **Tomás de Aquino**, que a legitimidade da reflexão filosófica sobre Deus, enquanto causa do ente em geral (*ens commune*), volta a ser reconhecida. O gênio de Tomás **logra unificar** de maneira original as **duas dimensões da Metafísica** aristotélica, articulando verticalmente o ente enquanto ente (dimensão ontológica) e Deus, como sua causa (dimensão teológica). Nesta perspectiva, Deus já não é, propriamente, objeto da Metafísica, nem de qualquer saber filosófico, sendo atingido pela razão apenas como causa absolutamente transcendente do ente em geral, acima de toda compreensão humana. Este conhecimento é explicado através da noção tomasiana de “analogia do ser”, que se funda, por sua vez, na sua concepção de “ser”, como ato, ou seja, aquilo que dá conteúdo, inteligibilidade e consistência à essência de todos os entes, enquanto modos limitados de ser. Esta consideração leva-o a denominar Deus, enquanto perfeição infinita, de puro “ato-de-ser”, ou seja, o “Ser subsistindo” em plenitude absoluta (*Ipsum Esse Subsistens*).

A grandiosa intuição de Tomás de Aquino não vingou no decurso do pensamento medieval. O processo de **desagregação da unidade** (ontoteológico-

<sup>5</sup> Metaphysica I, 2 983 8-9; VI, 1 1026a 19. A linha da Metafísica aristotélica que investiga o ente enquanto ente e as propriedades comuns a todos os entes, foi denominada muito mais tarde, no século XVII, de ontologia.

<sup>6</sup> Atualmente, o termo se estende também ao estudo das doutrinas de outras religiões.

ca) da Metafísica,<sup>7</sup> iniciado já por Duns Scoto, com sua *scientia transcendens* e com a univocidade da noção de ser, toma corpo com a primeira exposição sistemática da Metafísica, feita pelo filósofo escolástico Francisco Suárez, no fim do século XVI. Suárez define a Metafísica como ciência do conceito generalíssimo de ser, cujo conteúdo, mínimo, equivale simplesmente a algo possível, e é estudado sem referência a Deus. A partir da consideração da idéia de ser a razão humana volta-se sobre as suas duas modalidades: o infinito (Deus) e o finito (criatura). Ele subordina assim, a compreensão de Deus ao conceito de ser, produzido pela razão humana.

A concepção suareziana da Metafísica repercutiu decisivamente na gênese da filosofia moderna. Sob seu influxo, consolida-se a separação entre uma **Metafísica geral**, chamada então de Ontologia, porque trata da noção universalíssima de ser, e uma “Metafísica especial”, que trata dos vários modos de ser, entre os quais Deus. Este processo de racionalização do pensar filosófico sobre Deus teve sua expressão consumada na classificação wolffiana da Metafísica. Christian Wolff, no século XVIII, distingue três tipos de “**Metafísica especial**”, segundo as três idéias básicas da razão: Cosmologia (Mundo), Psicologia (Alma) e Teologia (Deus). É a partir deste pressuposto racionalista que Kant tentará mostrar que, por falta da experiência correspondente, a razão teórica não é capaz de afirmar a realidade do conteúdo da idéia de Deus, i.e. a sua existência. Ele se empenha, ao mesmo tempo, em refutar as provas tradicionais da existência de Deus, que classifica em três grupos: cosmológicas (Deus como causa do mundo), teleológicas (Deus como explicação do finalismo do mundo) e ontológicas (a idéia de Deus implica a sua existência).

É neste contexto que a reflexão filosófica sobre Deus recebe os qualificativos de **Teologia Natural** ou Racional, para distingui-la como disciplina específica da Teologia cristã, baseada na fé. Trata-se de uma das divisões da Metafísica especial. Nessa perspectiva, a Metafísica geral estuda o ente enquanto ente ou a idéia de ser, ao passo que as Metafísicas especiais dedicam-se à investigação dos três gêneros fundamentais de entes: mundo (corpóreo), alma (razão, sujeito ou espírito humano) e Deus. Na Teologia Natural Deus é abordado diretamente através da análise de sua idéia, como uma das modalidades de ente, ainda que privilegiada em virtude de seu caráter absoluto e infinito.

<sup>7</sup> Como é sabido, o caráter onto-teo-lógico da Metafísica, desde seu surgimento no pensamento grego, foi interpretado negativamente por M. Heidegger como o esquecimento do ser, que deu origem à concepção de Deus como ente supremo (o Deus dos filósofos), rejeitada por ele como infiel à verdadeira atitude religiosa e responsável pelo niilismo contemporâneo. A questão é demasiado complexa para ser abordada diretamente nestas páginas.

Do que foi dito acima, fica patente a diferença radical entre a Teologia Natural, enquanto Metafísica especial, e a concepção de Tomás de Aquino a respeito da afirmação filosófica de Deus. Neste caso, Deus não é o tema próprio da reflexão metafísica, nem objeto de um conhecimento direto da razão humana, mas é reconhecido como fundamento absolutamente transcendente da realidade humano-mundana, cuja compreensão ultrapassa infinitamente a capacidade de nossa razão. Destarte, a investigação filosófica sobre Deus não constitui uma disciplina metafísica peculiar. Trata-se antes da **dimensão fundamental da Metafísica**, o seu desdobramento final, enquanto reflexão sobre o sentido último da realidade, e, portanto, algo absolutamente central para o pensamento filosófico. É por isso que, quem adota esta concepção da Teologia Filosófica, prefere esta expressão ao termo Teologia Natural, cívado de conotações racionalistas e prevalente na filosofia moderna.

Com efeito, não obstante a ruptura progressiva entre as perspectivas da fé e da razão, consumada já no Iluminismo, a **filosofia moderna** não abandonou de modo algum a centralidade da problemática religiosa, seja como justificação, seja como contestação da existência de Deus ou das provas aduzidas para justificá-la. O foco nesta questão atinge o seu auge no Idealismo alemão, quando Deus, identificado por Hegel com o espírito absoluto, que se manifesta no seu desdobramento dialético na história da razão humana, torna-se o tema único de sua reflexão. Análoga, negativamente, é a posição de Nietzsche, que concentra todo o seu pensar na atestação da morte do Deus da metafísica e do fim de seu reinado na mundivisão do homem ocidental.

No século que se segue à derrocada dos sistemas idealistas, a metafísica clássica e sua justificação de Deus, já abaladas pela crítica de Hume e Kant, caem mais e mais em descrédito diante do predomínio avassalador do positivismo cientificista, sistematizado por A. Comte, ou mesmo de seus concorrentes como o neokantismo lógico, os vários marxismos, a fenomenologia, a filosofia analítica da linguagem e as tendências existencialistas. Isto não significou, porém, o eclipse total da **questão religiosa** no pensamento filosófico. Pelo contrário, ela está bem presente no **ateísmo combativo** do final do século XIX e início do século XX, com suas refutações taxativas de Deus e das crenças religiosas com base na visão científica do mundo, ou no **ateísmo postulatário** de um Sartre p.ex. ou dos neopositivistas lógicos, dos estruturalistas, e de tantos outros, para os quais, por razões diversas, nem tem sentido discutir filosoficamente o problema de Deus. Mas mesmo aqueles pensadores que, neste período,

do, reconhecem a **necessidade de afirmar** a sua **existência**, como H. Bergson, Alfred N. Whitehead, Max Scheler, M. Blondel, M. Buber, G. Marcel, K. Jaspers – para nomear apenas alguns dos mais conhecidos – deixando de lado as provas metafísicas tradicionais, buscam outras vias de acesso e de compreensão da realidade divina. São poucos os nomes, com alguma repercussão no cenário filosófico, como J. Maritain, que fiéis à tradição escolástica, especificamente, tomista, valorizada pela Igreja Católica, mantiveram uma abordagem propriamente metafísica da questão de Deus.

Na verdade, porém, a **ausência da temática religiosa** na maior parte da produção filosófica mais relevante deste período **até meados do século XX**, não se deve à convicção da insignificância da questão, mas à dificuldade de abordá-la no contexto da razão moderna. Sintomática é a atitude dos iniciadores da Escola de Frankfurt e de sua Teoria Crítica, Max Horkheimer e Theodor Adorno.<sup>8</sup> Marxistas e ateus confessos, reconhecem o fracasso da razão iluminista, demonstrando, ao mesmo tempo, uma nostalgia indisfarçável pelo totalmente Outro, enquanto fonte de esperança diante das contradições da história humana. É também a esperança, mas agora numa perspectiva puramente imanente, que leva Ernst Bloch, também marxista não-ortodoxo, a interessar-se pela utopia cristã.<sup>9</sup>

Mais significativo ainda é o itinerário do pensar das duas figuras mais destacadas do mundo filosófico do século XX, L. Wittgenstein e M. Heidegger. Como vem sendo reconhecido com crescente evidência, à luz de seus escritos publicados postumamente, o **problema de Deus** constitui de certo modo para ambos o motivo **determinante de todo o seu interrogar**. Entretanto, esta preocupação mal aparece nos textos divulgados, especialmente na primeira fase da trajetória de cada um deles. De fato, por caminhos diferentes, ambos se convenceram dos limites insuperáveis da linguagem atual para exprimir a experiência do mistério transcendente. Para **Wittgenstein**, o “místico”, termo que inclui também Deus, mostra-se numa experiência fundamental do sentido do mundo, ainda que não possa ser dito, na única linguagem para ele significativa na época do *Tractatus*. No entanto, na etapa posterior de seu pensamento, com a idéia dos jogos de linguagem, a linguagem religiosa pode sim ter um significado, mas só no interior da forma de vida correspondente, que, sobretudo,

<sup>8</sup> Veja-se a obra comum de ambos *Dialektik der Aufklärung* (1947) e a publicação do primeiro *Zur Kritik der instrumentalen Vernunft* (1967).

<sup>9</sup> *Das Prinzip Hoffnung*, 3 vol. (19954-1959).

nos tempos modernos é restrita a uma minoria de pessoas de fé viva. Destarte, uma vez que a expressão da experiência religiosa não é acessível universalmente, torna-se inviável uma justificação objetiva de seus conteúdos. Já **Heidegger** considera que na civilização da técnica, fase derradeira do pensamento metafísico e de seu esquecimento do ser, não há como fazer a experiência do sagrado no horizonte do mundo que envolve a existência humana. Segundo ele, o Deus da metafísica, posto pela razão humana em resposta à sua exigência de sentido último e representado como ente supremo numa linguagem objetivante, trai o caráter gratuito e misterioso da manifestação do sagrado. Trata-se nem mais nem menos do que de uma caricatura do Deus da verdadeira experiência religiosa. Compete ao ser humano predispor-se para uma eventual nova manifestação do sagrado, para além do subjetivismo metafísico, mediante um pensar experiente, capaz de acolher a verdade do ser.

## 1.2 A FILOSOFIA DA RELIGIÃO NO SENTIDO ESTRITO

### a) O interesse filosófico pelo fenômeno religioso na modernidade

Antes de traçar o quadro da Filosofia da Religião na atualidade, que, aliás, resulta em grande parte do impacto do pensamento dos dois autores há pouco mencionados, faz-se mister caracterizar a sua outra modalidade básica, que se contrapõe à Teologia Filosófica, ou seja, a Filosofia da Religião em sentido estrito. O fenômeno religioso, seu objeto, pode ser abordado filosoficamente sob **dois aspectos fundamentais**. Tem-se, por um lado, o enfoque, que pode ser denominado **eidético-interpretativo**. Trata-se de determinar o que é religião, i.e. sua essência (*eidos*), ou seja, o que caracteriza o fenômeno religioso como tal, bem como os seus diversos elementos, desde a experiência religiosa na sua feição própria e nas suas múltiplas formas, até suas diversas expressões na narração mítica e na ação cultural. As características, que constituem uma realidade como religiosa, devem ser comuns a tudo aquilo que merece o nome de religião e, ao mesmo tempo, distinguir o fenômeno religioso de outras realidades humanas, como a arte, a magia, a ética, a filosofia, etc. São inúmeras as definições que se têm dado de religião. Há mesmo quem duvide da possibilidade de defini-la, chamando a atenção para as grandes diferenças que se verificam entre as várias religiões. Sem aprofundar a questão, deixo aqui consignado apenas que a rejeição da possibilidade de uma definição de religião não se justifica, senão para quem professa o nominalismo, a meu ver, também inaceitável. Baste apontar para o

fato de que, não obstante a variedade talvez ainda maior de gêneros, formas e estilos de arte, é geralmente admitido que se trata de uma dimensão bem circunscrita da existência humana e, portanto, definível, ainda que por um conceito meramente análogo, como é também o de religião.

O **enfoque crítico-valorativo** do fenômeno religioso, por outro lado, visa a determinação do valor da religião. Ela pode ser avaliada, primeiramente, em **termos ontológicos**, à medida que se interroga sobre a verdade e consistência da compreensão que tem de si mesma: Qual é o fundamento real do fenômeno religioso? A experiência religiosa atinge efetivamente uma realidade superior ou consiste em um sentimento meramente subjetivo? O divino como termo da transcendência religiosa existe realmente ou é apenas uma projeção do espírito humano? A atitude religiosa pode justificar-se filosoficamente ou é fruto de uma ilusão, que a razão crítica explica, ao reduzi-la às suas raízes não-religiosas, i.e. psicológicas, sociológicas, etc.? Mas o fenômeno religioso pode ser abordado também em **termos axiológicos** (ético-antropológicos): Qual é o valor humano da religião? Ela respeita a dignidade humana? Contribui para o desenvolvimento pessoal e social? É fator de libertação e progresso ou de alienação?

Assaz conhecidas são as críticas de Marx, Nietzsche e Freud, que pretendem não só destruir teoricamente os fundamentos da crença em Deus, mas também demonstrar o seu caráter funesto para o indivíduo e para a humanidade. Com efeito, ainda que claramente distintas, a questão eidética e a axiológica não são perfeitamente separáveis. A discussão da segunda (valor real da religião) implica necessariamente certa resposta à primeira, i.e. o conhecimento do que é religião. Por outro lado, não é possível determinar definitivamente a essência da religião, sem discutir o fundamento de sua realidade.

Embora na antiguidade já existam esboços de uma reflexão sobre a religião, especialmente sobre a forma de crítica da religião tradicional (grego-romana),<sup>10</sup> a **época antiga e medieval** nem conheceu o termo “Filosofia da Religião” nem desenvolveu uma reflexão sistemática sobre o fenômeno religioso. Isso se explica pelo fato de que nessas sociedades e culturas a religião constituía o horizonte da compreensão última da realidade, de modo que questionar a dimensão religiosa da existência pessoal e social (*polis, civitas*), era praticamente inimaginável, enquanto equivaleria para o indivíduo sair do próprio mundo.

<sup>10</sup> P. ex.: o cleata Xenófanes, Evêmero, Epicuro e o epicurista latino Lucrécio no seu poema *De rerum natura*, sem falar das críticas de Platão aos deuses da mitologia. Digna de nota é também a distinção feita pelo escritor latino Varrão, mas de raízes mais antigas, entre “theologia mythica” (os mitos religiosos transmitidos sobretudo pelos poetas), “theologia naturalis” (a reflexão dos filósofos sobre o divino) e “theologia civilis” (o culto cívico como religião oficial de cada nação).

O projeto de uma Filosofia da Religião, como realidade humana, surge apenas no tempo do **Iluminismo** (fim do século XVIII), através da transformação cultural provocada pela modernidade, quando a religião se torna algo exterior à razão e subordinado a ela, um fenômeno cultural entre outros, que se trata de investigar criticamente. O termo é também desta época.<sup>11</sup> Surge naturalmente a partir da idéia de uma reflexão sobre o fenômeno religioso, que já vinha sendo elaborada pelos filósofos racionalistas (p.ex. Alexander G. Baumgarten) e iluministas (p.ex. Hermann S. Reimarus, Moses Mendelssohn, G. E. Lessing), a partir da concepção de uma religião natural. É aplicado pela primeira vez a tal projeto por J. Chr. Schaumann como título de sua obra “*Philosophie der Religion*” (1793) no contexto de uma redução da religião à moral. Tal identificação é efetuada, de maneira ainda mais consistente, por Kant na sua obra “A religião nos limites da mera razão” [*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*] do mesmo ano (1793). Daí por diante o termo “Filosofia da Religião” passa a ser usado correntemente, como o faz Hegel e sob sua influência, no sentido de uma disciplina filosófica específica.<sup>12</sup>

Duas características da Filosofia Moderna contribuíram especialmente para o **surgimento da Filosofia da Religião**, propriamente dita. Por um lado, a **virada antropocêntrica** (cf. Descartes), pela qual o sujeito humano tomou o lugar de Deus como princípio e fundamento do pensamento e da explicação da realidade (imanência). Neste contexto, a filosofia deixou de considerar Deus em si mesmo como princípio transcendente da realidade, para assumir como objeto de sua investigação o fenômeno religioso, enquanto dimensão da existência humana, tratando do Deus do monoteísmo apenas no âmbito da religião como seu objeto, i.e. como uma das expressões históricas do “sagrado” e “divino”. Igualmente importante para o desenvolvimento da Filosofia da Religião em sentido estrito foi a **crítica da Teologia Natural** e das provas

<sup>11</sup> A expressão “Filosofia da Religião” [*Philosophie der Religion*] encontra-se, pela primeira vez, no título da obra do jesuíta austríaco Sigmund VON STORCHENAU, em 12 volumes, publicada anonimamente entre 1772 e 1789. Entretanto, não designa ainda uma disciplina filosófica específica, pois a obra consiste propriamente numa apologia da religião cristã. (Cf. JAESCHKE, W.: Religionsphilosophie, in: J. Ritter / Karlfried Gründer: *Historisches Wörterbuch de Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, vol. 8, 1992, 748-763).

<sup>12</sup> Cf. FEIEREIS, Konrad: Die Religion – Ein Hauptthema der deutschen Aufklärung. Thesen zu einer noch nicht beendet Diskussion, in: Georg Wicland (Hrsg.): *Religion als Gegenstand der Philosophie*. Paderborn: Ferdinand Schöninghen, 1997, 103-120.

metafísicas da existência de Deus, desenvolvida especialmente por Hume e Kant. A aceitação da obstrução desta via tradicional para a afirmação filosófica de Deus levou a buscar na reflexão sobre a experiência religiosa uma nova base para o conhecimento racional de Deus. É o caminho seguido, particularmente, por Schleiermacher.<sup>13</sup>

#### b) Os métodos da Filosofia da Religião

Distintos métodos têm sido empregados para a análise e caracterização do fenômeno religioso.<sup>14</sup> De um modo geral, eles podem classificar-se em **apriorísticos** e **aposteriorísticos**. Os primeiros partem de idéias mais gerais sobre o sentido da existência humana e em função de tais concepções determinam como deve ser a religião, para que satisfaça e esses pressupostos. É o que acontece com a obra já citada de Kant “A Religião dentro dos limites da mera razão” (1793). Ele propõe uma religião puramente racional, subordinada à Ética filosófica, enquanto significa o reconhecimento das obrigações morais como mandamentos divinos, que não são, porém, expressões de uma vontade alheia, mas leis essenciais da vontade livre como tal. Outro exemplo de uma abordagem apriorística é a interpretação hegeliana da religião na “Fenomenologia do Espírito” (1807) e no conjunto de seu sistema. Ela já exprime, sob a forma de “representação” (simbólica), o conteúdo do Espírito absoluto, que, porém, só o saber filosófico compreende de maneira superior e perfeita no “conceito” (em sentido hegeliano). Trata-se de uma redução dialética da religião à razão filosófica.

Os **métodos aposteriorísticos**, por sua vez, consideram a religião como ela se manifesta efetivamente na história da humanidade. Partem, portanto, daquilo que as religiões afirmam e praticam (linguagem e comportamento religiosos) e do modo como as pessoas religiosas entendem a sua própria atitude (autocompreensão). Em outras palavras: tomam a religião como algo já dado e procuram compreender racionalmente o seu significado, i.e. a lógica interna do sistema religioso, em contraposição a outros sistemas socioculturais (p. ex.

<sup>13</sup> Na obra da juventude *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) e, sobretudo, em sua *Dialektik*, publicada postumamente em 1839.

<sup>14</sup> Cf. SCHAEFFLER, Richard: *Religionsphilosophie*. Freiburg / München: Karl Alber, 1983.

ciência, política), reconhecendo que se trata de um fenômeno original e irreduzível tanto à razão filosófica como à poética.<sup>15</sup>

Destaca-se neste âmbito o **método fenomenológico**. A partir da variedade dos testemunhos históricos da religião, a fenomenologia procura determinar através da reflexão sobre cada classe de fenômenos (i.e. sobre o que se mostra ou manifesta concretamente) o fundamento da semelhança entre eles. Não se trata, portanto, de chegar através de um processo de generalização a alguns traços comuns às múltiplas manifestações religiosas, mas de descobrir a partir de casos particulares a estrutura subjacente que neles se manifesta como uma unidade articulada de significação e que permite identificar este caso como típico de sua espécie, i.e. como exemplo ou variante de uma forma universal, que constitui a sua essência e lhe dá esta determinada significação.

O método fenomenológico, elaborado sistematicamente por Ed. Husserl, foi aplicado ao fenômeno religioso, sem a adoção rigorosa dos pressupostos husserlianos. Com efeito, ao contrário do fundador da fenomenologia, os fenomenólogos da religião recorrem, normalmente, aos resultados de ciências positivas, em particular, da história das religiões e da etnologia. Entretanto, eles não permanecem no nível da descrição comparativa, antes procuram determinar, como se disse, a estrutura subjacente ao fenômeno. É verdade que nem sempre é fácil traçar, neste caso, a fronteira entre a mera investigação e análise científica, por um lado, e a abordagem propriamente filosófica dos dados empíricos, por outro. O motivo é que a maioria dos cultores mais conceituados deste método dedica-se, em primeiro lugar, à pesquisa científica, integrando, porém, eventualmente suas observações e análises em categorias filosóficas, ao apresentar os seus resultados não como meras constatações de fatos, mas como estruturas essenciais, i.e. necessárias e universais da existência humana. É o caso p.ex. de Mircea Eliade<sup>16</sup> e G. van der Leeuw,<sup>17</sup> ao passo que Max Scheler<sup>18</sup> e mesmo Rudolf Otto<sup>19</sup> procedem basicamente como filósofos. Aliás, algo

<sup>15</sup> Os autores que desenvolvem este tipo de Filosofia da Religião, embora respeitem a especificidade do fenômeno religioso na determinação da sua essência, podem aceitar ou não o valor da Religião (aspecto crítico), seja em termos ontológicos (realidade puramente imanente da Religião ou transcendência do seu objeto), seja em termos éticos (valor humano da Religião).

<sup>16</sup> *Das Heilige und das Profane* [O Sagrado e o Profano], 1957 e várias outras obras.

<sup>17</sup> *Phänomenologie der Religion* [Fenomenologia da Religião], 1933, 1956<sup>2</sup>.

<sup>18</sup> *Vom Ewigen im Menschen* [Sobre o eterno no ser humano], 1920.

<sup>19</sup> *Das Heilige* [O Sagrado], 1917.

análogo acontece no campo de outras ciências humanas, como a psicologia e a sociologia. Também Freud e Jung, ou Durkheim e Niklas Luhmann, embora utilizem a metodologia científica, tendem a fazer afirmações no campo religioso e em outros, que, por seu caráter filosófico, extrapolam os limites dos métodos adotados.

Outro método empregado amplamente na Filosofia da Religião é a **análise da linguagem**. A Filosofia Analítica substitui a questão filosófica tradicional sobre a “essência” das coisas pela questão sobre os procedimentos lógicos através dos quais o significado das palavras é estabelecido e/ou clarificado. No campo da Filosofia da Religião a questão “qual é o sentido da Religião?” é respondida através da investigação sobre problemas, como: Que tipo de linguagem é empregado nas expressões religiosas? Com que critérios se pode determinar se o discurso religioso significa algo e se refere a algo real, ou se não tem nem significado nem referente? A análise da linguagem foi utilizada pelos neopositivistas de Viena e de Oxford para demonstrar que as proposições da linguagem religiosa são estruturalmente incapazes de referir-se a algo real e expressar algo significativo. É o caso de R. Carnap,<sup>20</sup> A. J. Ayer,<sup>21</sup> e A. Flew.<sup>22</sup> Entretanto, o princípio de verificabilidade, que invocavam para justificar sua posição, foi inteiramente abandonado ao cair sob o fogo certo, sobretudo, de K. Popper e de L. Wittgenstein. Este, como já se disse, na sua obra *“Philosophische Untersuchungen”* [Investigações filosóficas], 1953, mostrou, que o

<sup>20</sup> *Scheinprobleme in der Philosophie* [Falsos problemas na filosofia], 1928.

<sup>21</sup> *Language, Truth and Logic* [Linguagem, Verdade e Lógica], 1936 e *The Central Questions of Philosophy* [As questões centrais da filosofia], 1973.

<sup>22</sup> *New Essays in Philosophical Theology* (ed. com A. MacIntyre), 1955. Neste livro foi publicado seu artigo de 1950 “Theology and Falsification”, muito difundido, no qual procura demonstrar o caráter não-significativo da linguagem religiosa. Flew defende também o ateísmo p.ex. em *God and Philosophy* (1966) [reedições em 1986 (com novo prefácio) e 2005 (texto alterado segundo suas novas convicções)] e *The Presumption of Atheism* (1984). Em 2007 aparece “There is a God. How the World’s Most Notorious Atheist Changed His Mind” [Deus existe. Como o mais famoso ateu do mundo mudou de opinião], escrito em colaboração com Roy Abraham Varghese. O livro provocou grande controvérsia, tendo sido o co-autor acusado de falsificação do pensamento de Flew, que já estaria mentalmente incapaz. Entretanto, o próprio filósofo, explicou que, embora tenha sido redigido quase inteiramente por Varghese, o livro reproduzia suas idéias. De fato, vários outros testemunhos demonstram que Flew desde 2004, aos 81 anos, aderiu conscientemente ao deísmo (não ao teísmo cristão), em virtude da convicção de que a evolução da vida não podia ser explicada naturalisticamente, mas exigia uma inteligência ordenadora do universo, em termos semelhantes à crença de Einstein numa inteligência ordenadora do universo e ao “design argument”, como explicação do processo evolutivo.

significado da linguagem é dado no seu uso e que há muitas formas (“jogos”) de linguagem além da proposicional, cada uma com suas regras próprias, que permitem verificar quando uma expressão é significativa. Segundo ele a Religião é uma forma de vida à qual corresponde um jogo de linguagem peculiar, que é significativo apenas para quem participa de tal forma de vida, sendo, portanto, incomensurável com o conhecimento científico.<sup>23</sup> Esta nova perspectiva foi aplicada à linguagem religiosa, entre outros, por I. T. Ramsey.<sup>24</sup>

Finalmente, o **método transcendental**, de inspiração kantiana, investiga as condições de possibilidade da experiência, i. e. os elementos que são implicitamente conhecidos em todo exercício da inteligência e fundamentam o conhecimento explícito dos objetos. Aplicado ao fenômeno religioso, o método transcendental mostra como a religião realiza expressamente, a seu modo, a transcendência implicada em todo exercício do conhecimento. As diversas religiões se distinguem entre si pela maneira como expressam o termo desta transcendência e a relação do ser humano para com ele. Nesta perspectiva, mas em contraposição a Kant, Friedrich Schleiermacher<sup>25</sup> e Ernst Troeltsch<sup>26</sup> explicam a religião a partir de um apriori religioso, constitutivo do espírito humano. O método transcendental é também aplicado à interpretação do fenômeno religioso pelos neokantianos da Escola de Marburg, Hermann Cohen<sup>27</sup> e Paul Natorp<sup>28</sup> e, à luz de sua teoria das formas simbólicas, por Ernst Cassirer.<sup>29</sup> Numa

<sup>23</sup> O principal texto explícito de WITTGENSTEIN sobre Religião foi publicado sob o título *Lectures on Religious Belief* [Aulas sobre crença religiosa], em Cyril Barrett (ed): *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford: Basil Blackwell, 1966, p.53-72. Trata-se de notas de aulas tomadas por alunos.

<sup>24</sup> *Religious Language*. An Empirical Placing of Theological Phrases (1957) [Linguagem religiosa. Uma contextualização empírica de frases teológicas] e outras obras na mesma linha.

<sup>25</sup> Ver nota n.13.

<sup>26</sup> *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*. Eine Untersuchung über die Bedeutung der kantischen Religionsphilosophie für die heutige Wissenschaft [Psicologia e Teoria do conhecimento na ciência da religião. Uma investigação sobre o significado da filosofia da religião de Kant para a ciência atual], 1905. Troeltsch (1865-1923) expõe suas idéias sobre este tema também em vários artigos, reunidos nos *Gesammelte Werke*.

<sup>27</sup> *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915) [O conceito de religião no sistema da filosofia] e *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919) [A religião da razão à luz das fontes do judaísmo]. Estas obras tiveram bastante repercussão na época e voltaram a ser valorizadas ultimamente.

<sup>28</sup> *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität* [Religião nos limites da humanidade], 1908.

<sup>29</sup> *Sprache und Mythos*. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen [Linguagem e mito. Uma contribuição ao problema dos nomes dos deuses], 1925.

linha transcendental-ontológica, enquanto, ao contrário de Kant, admitem que as condições de possibilidade da experiência não constituem simplesmente estruturas do sujeito, mas se referem à própria realidade conhecida, interpretam a afirmação religiosa de Deus, pensadores católicos, adeptos de tomismo transcendental, como K. Rahner,<sup>30</sup> J.B. Lotz,<sup>31</sup> B. Welte,<sup>32</sup> e R. Schaeffler.<sup>33</sup>

## 2 PANORAMA ATUAL DA FILOSOFIA DA RELIGIÃO

Como se mostrou no início deste artigo, a filosofia da religião constitui um dos setores mais vivos do pensamento filosófico contemporâneo. O interesse filosófico pelo tema acompanha a explosão da religiosidade nos últimos decênios. Maio de 1968 é a data mágica, de uma transformação política e cultural, ética e comportamental, simbolizada pela revolta dos jovens em Paris, que se prolonga nos Estados Unidos com o Festival de Woodstock (agosto de 1969), expressão do novo movimento hippie. A **mentalidade pós-moderna**, anunciada por estes eventos, com sua espontaneidade, seu pacifismo, sua exaltação da natureza, a liberação de todas as convenções, abriu também o caminho para o retorno da religião. Com efeito, a nova cultura resulta do colapso das “grandes narrativas”,<sup>34</sup> próprias da modernidade. Os sistemas ideológicos, explicativos do conjunto da realidade, como o marxismo, o cientificismo, o mito do progresso, tinham um caráter imanentista e, portanto, ateu. Seu descrédito, a decepção com suas promessas, levou a uma nova busca de sentido para a existência, não mais baseado em racionalizações abstratas, nem fornecido pelas instituições políticas ou religiosas tradicionais, mas apoiado na experiência individual.<sup>35</sup> A nova abertura para o transcendente, consequência

<sup>30</sup> *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* (1941).

<sup>31</sup> P.ex.: *Vom Sein zum Heiligen*. Metaphysisches Denken nach Heidegger (1990).

<sup>32</sup> P.ex.: *Auf der Spur des Ewigen*. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie (1965), *Religionsphilosophie* (1978), *Gott und das Nichts*. Entdeckungen an den Grenzen des Denkens (2000) [coletânea de artigos, publicada postumamente].

<sup>33</sup> *Religion und kritisches Bewusstsein* (1973), *Fähigkeit zur Erfahrung*. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott (1982), *Religionsphilosophie* (1983).

<sup>34</sup> Expressão cunhada por Jean-François LYOTARD, na sua obra “*La condition postmoderne*. Rapport sur le savoir” (1979), para designar as ideologias próprias da modernidade.

<sup>35</sup> É o que constata p.ex. Graham Ward: “I wish to argue that with postmodernism God emerges from the white-out nihilism of modern atheism and from behind the patriarchal masks imposed by modernity’s secular theology. The emergence of the postmodern has fostered post-secular thinking – thinking about other, alternative worlds.” (WARD, Graham (ed): *The Postmodern God*. A Theological Reader. Oxford: Blackwell, 1997, Introduction, p. xxi-xxii).

da insatisfação com o mundo moderno, assume duas expressões religiosas, aparentemente contrárias. De um lado, trata-se da busca de segurança, de um ponto de apoio firme para a existência pessoal, diante do relativismo e do racionalismo crítico do pensamento moderno, fundamento este encontrado na adesão cega a doutrinas religiosas, de caráter subjetivo e sentimental. A outra forma de religiosidade, mais propriamente pós-moderna, anseia por transgredir os limites da racionalidade e funcionalidade modernas mediante experiências inéditas de comunhão com o todo (holismo “místico”).

Atribuo, portanto, à pós-modernidade, entendida como a expressão da mentalidade contemporânea, não tanto como uma posição filosófica, a principal responsabilidade, seja pelo surto religioso da atualidade, seja pela **nova voga da Filosofia da Religião**. É neste contexto, que se deve compreender a situação da Filosofia da Religião no panorama filosófico do início do novo milênio, bem como as principais tendências que a representam.

## 2.1 ATUALIDADE DA FILOSOFIA DA RELIGIÃO NO MUNDO DE LÍNGUA INGLESA

Certamente, há correntes importantes do pensamento moderno, como a Filosofia da Mente (*Philosophy of Mind*) que dão **pouca ou nenhuma atenção à questão religiosa**. Esta observação pode estender-se a alguns dos nomes mais famosos da Filosofia Analítica, em geral, que dominaram o cenário filosófico anglo-americano no último quartel do século XX, como Peter Strawson, W.V.O. Quine, Donald Davidson, John Searle, Richard Rorty e, mais recentemente, John McDowell e Robert Brandom. Não só não trataram do assunto, mas, ao que tudo indica, se consideraram como ateus ou agnósticos. Mesmo alguns representantes bem conhecidos desta linha de pensamento, como Michael Dummett, Hilary Putnam e Saul Kripke, que se declaram publicamente religiosos, o primeiro, católico, os dois outros, judeus, não deram qualquer contribuição à Filosofia da religião.<sup>36</sup> Já Thomas Nagel, um dos mais respeitados filósofos analíticos na área da Filosofia da

<sup>36</sup> PUTNAM, depois de emérito, escreveu “*Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*” (2008), obra que, entretanto, não tem qualquer conexão com seus outros escritos filosóficos.

Mente e da Filosofia Social,<sup>37</sup> acaba de publicar em 2009 uma coletânea com artigos recentes sobre a religião.<sup>38</sup>

As observações precedentes não anulam a afirmação feita de início a respeito da voga da Filosofia da Religião. De fato, pululam atualmente as **publicações e debates sobre questões religiosas** no campo da filosofia de língua inglesa. Uma das correntes mais florescentes é a **Epistemologia Reformada** (*Reformed Epistemology*), que se consagra à questão da racionalidade da fé, i.e. do teísmo cristão, afirmando que as proposições sobre Deus, fundadas na experiência religiosa, podem ser justificadas imediatamente para quem crê, independentemente de sua demonstração a partir de outras verdades, na medida em que são tão evidentes quanto outras percepções, aceitas universalmente como verdadeiras, p.ex. a existência de outros seres humanos, além do próprio sujeito. Principais defensores desta posição são, apesar de suas diferenças, Alvin Plantinga<sup>39</sup> e William Alston.<sup>40</sup>

Outra linha bem presente na discussão filosófica contemporânea de língua inglesa é a representada por **discípulos de Wittgenstein**, como Rush Rees, Peter Winch e, sobretudo, D. Z. Phillips.<sup>41</sup> Eles procuram desenvolver certas intuições do mestre, na linha de uma concepção da religião, que foi tachada por seus críticos de fideísmo, enquanto só seriam compreensíveis no interior da forma de vida religiosa.<sup>42</sup> Na verdade, o que eles parecem querer dizer é que as afirmações religiosas não equivalem a uma descrição de fatos, como as proposições científicas, mas exprimem a convicção ou fé dos que as proclamam. Outros conhecidos cultores da Filosofia da Religião na tradição

<sup>37</sup> Veja-se p.ex. *The Possibility of Altruism* (1970); *The View from Nowhere* (1986); *Equality and Partiality* (1991).

<sup>38</sup> *Secular Philosophy and the Religious Temperament 2002-2008*.

<sup>39</sup> Lógico conceituado, autor de várias obras sobre a questão da racionalidade da fé, desde *God and Other Minds* (Cornell University Press, 1967) até *Warranted Christian Belief* (Oxford University Press, USA, 2000).

<sup>40</sup> P.ex.: *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience* (1991) e *Epistemic Justification. Essays in the Theory of Knowledge* (1996).

<sup>41</sup> Intérprete de Wittgenstein, publicou, entre outros estudos sobre a religião: *Religion without Explanation* (Blackwell, 1978), *Faith after Foundationalism* (Routledge, 1988), *Wittgenstein and Religion* (Macmillan, 1994), *Religion and the Hermeneutics of Contemplation* (Cambridge University Press, 2001).

<sup>42</sup> A discussão entre Kai Nielsen e D. Z. Phillips, o primeiro afirmando e o segundo negando o fideísmo de Wittgenstein, encontra-se em: *Wittgensteinian Fideism?* London, SCM Press, 2005.

analítica, mas de forma independente, são Anthony Kenny, John Haldane,<sup>43</sup> Richard Swinburne,<sup>44</sup> Philip Quinn,<sup>45</sup> W. Lane Craig<sup>46</sup>, Peter van Inwagen<sup>47</sup> e Brian Davies,<sup>48</sup> todos eles **adeptos do teísmo cristão**. Lugar a parte é ocupado por John Hick, cujas obras sobre a racionalidade da fé e sobre a relação do cristianismo com as outras religiões têm tido ampla divulgação.<sup>49</sup>

Na posição contrária, John Mackie<sup>50</sup> e William Rowe<sup>51</sup> basciam-se sobretudo no problema do mal, para refutar os monoteísmos. Entre os propugnadores de um “**ateísmo amigável**”<sup>52</sup> na Filosofia Analítica destaca-se também Michael Martin.<sup>53</sup> Ao contrário, tem surgido nos últimos anos um **ateísmo violento e combativo**, aparentemente como reação à influência política do fundamentalismo religioso, principalmente nos Estados Unidos. A maior parte dos promotores desta campanha, como Sam Harris,<sup>54</sup> neurocientista, e Christopher Hitchens,<sup>55</sup> jornalista, não são filósofos profissionais. Igualmente Richard Dawkins, cuja obra “Deus um delírio” alcançou grande sucesso também no Brasil,<sup>56</sup> trocou sua carreira de biólogo eminente pela de panfletista antireligioso. Exceção, neste sentido, é Daniel Dennett, ateu militante, mas conceituado filósofo, sobretudo no campo da Filosofia da Mente, no qual defende um estrito fisicalismo.<sup>57</sup>

<sup>43</sup> Veja-se p.ex. *Atheism and Theism* (1996), debate com J.J.C. Smart, e *Reasonable Faith* (2010).

<sup>44</sup> É conhecida sobretudo a sua trilogia: *The Coherence of Theism* (1977), *The Existence of God* (1979, <sup>2</sup>2004), *Faith and Reason* (1981, <sup>2</sup>2005).

<sup>45</sup> *Essays in the Philosophy of Religion* (2006), coletânea de artigos publicada postumamente.

<sup>46</sup> *The Kalam Cosmological Argument* (1979) e *Reasonable Faith* (1994), entre muitas outras produções em defesa do teísmo.

<sup>47</sup> *God, Knowledge and Mystery* (1995), *The Problem of Evil* (2006).

<sup>48</sup> Principais publicações: *Introduction to the Philosophy of Religion* (1982) e *The Reality of God and the Problem of Evil* (2006).

<sup>49</sup> P.ex.: *Faith and Knowledge* (1957), *The Philosophy of Religion* (1963) e *An Interpretation of Religion*. Human responses to the Transcendent (1989).

<sup>50</sup> *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God* (1982).

<sup>51</sup> P.ex.: *The Cosmological Argument* (1978) e *Can God Be Free?* (2004).

<sup>52</sup> A expressão é de W. Rowe.

<sup>53</sup> Entre outras obras, *Atheism and Philosophical Justification* (1989) e *The Improbability of God* (2006).

<sup>54</sup> *The End of Faith* (2004) e *Letter to a Christian Nation* (2006).

<sup>55</sup> *God is Not Great. How Religion Poisons Everything* (2007) [Deus não é grande: Como a Religião envenena tudo. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007]

<sup>56</sup> *The God Delusion* (2006) [Deus um delírio. São Paulo: Companhia de Letras, 2007].

<sup>57</sup> Veja-se, em particular, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life* (1996) e *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (2006).

De um modo geral, no mundo de língua inglesa, onde predomina o **pensamento marcado pela tradição analítica**, a Filosofia da Religião se caracteriza pelo **rigor lógico da argumentação** e a discussão explícita das opiniões dos adversários, seja em periódicos, seja em coletâneas de debates entre detentores de posições contrárias sobre a mesma questão.<sup>58</sup> Do ponto de vista temático, os estudos focalizam com frequência as **provas da existência de Deus**, discutindo as condições racionais de sua afirmação. Há não poucos estudos sobre os argumentos ontológico, cosmológico e teleológico, bem como sobre a objetividade da experiência religiosa e sua capacidade de justificar a afirmação de Deus. Também a consistência lógica dos **atributos divinos** na visão teísta tradicional, onipotência, onisciência, transcendência e liberdade, é objeto de escrutínio. Neste contexto, o problema do mal atrai igualmente a atenção. Do exposto se conclui que a reflexão filosófica atual no âmbito anglo-americano se apresenta mais como Teologia Filosófica do que como Filosofia da Religião em sentido estrito, ultrapassando não raro o tradicional empirismo para revestir um caráter lógico-metafísico. Não obstante, curiosamente, são debatidas filosoficamente, no mesmo estilo, **questões internas ao cristianismo**, como a doutrina da ressurreição ou a sua alegação de ser a única religião verdadeira.<sup>59</sup>

## 2.2 CORRENTES CONTEMPORÂNEAS DA FILOSOFIA DA RELIGIÃO NO ÂMBITO EUROPEU

Bem diversa sob vários aspectos é a situação atual da Filosofia da Religião no pensamento europeu, especialmente alemão e francês, chamado de continental, para distingui-lo da tradição filosófica inglesa e norte-americana. Também nele se observa um redobrado **interesse pela temática religiosa**. Entretanto, num **contexto prevalentemente pós-metafísico** a investigação se volta sobre a religião e, particularmente sobre o **cristianismo**, como fenômeno cultural determinante da civilização ocidental e não tanto como via de acesso ao conhecimento do Deus do monoteísmo e da tradição filosófica ocidental. Influenciada fortemente pelo pensamento de **Nietzsche** e de **Heidegger**, a reflexão filosófica contemporânea no âmbito europeu, numa perspectiva prioritariamente fenomenológica e hermenêutica, parte em geral da contestação radical da modernidade, mas tira deste pressuposto conclusões divergentes.

<sup>58</sup> PETERSON, M. L. / VANARRAGON, R. J. (ed): *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Oxford / Malden, Ms: Blackwell, 2004

<sup>59</sup> Veja-se p. ex. a obra já citada na nota precedente.

Numa primeira linha, a herança heideggeriana é assumida à luz do pensamento de Nietzsche, numa **perspectiva imanentista e niilista**, contrária, na verdade, às intenções do filósofo da Floresta Negra. É o caso p.ex. de **Gilles Deleuze**,<sup>60</sup> com seu “empirismo transcendental” de caráter imanente e monista, e mais recentemente de um dos principais teóricos do pós-modernismo **Jean Baudrillard**,<sup>61</sup> ambos impérvios a qualquer problemática expressamente religiosa. Já nos escritos do semiólogo estruturalista Roland Barthes e do psicanalista freudiano Jean Lacan encontra-se uma **reflexão filosófica** que, embora **recusando qualquer afirmação de Deus**, acaba por **envolver-se irremediavelmente com sua problemática**. Barthes p.ex. chama a atenção para o desejo do “Neutro”, como a suspensão das oposições, um escolher não escolher, recorrendo à experiência mística de um Boehme e aos mestres do Tao, para falar de algo que escapa à apreensão intelectual e não se deixa abordar senão por um exercício de interioridade.<sup>62</sup> Lacan, por sua vez, dá testemunho não simplesmente da morte de Deus, mas do que se pode chamar de sua vida persistente e seu papel constitutivo na estruturação de nossa linguagem. Segundo ele, o homem ocidental continua inconscientemente a amar, questionar e odiar esse Deus ausente, supostamente ilusório, mobilizando este sentimento contraditório para promover o amor a si mesmo e ao próximo, como algo vital para a vida pessoal e social.<sup>63</sup> Mais explícito no seu confronto com as origens cristãs da cultura ocidental é **Jean-François Lyotard**, que descreveu, por primeiro, a “condição pós-moderna”.<sup>64</sup> Ele vê em Paulo e na sua contraposição ao judaísmo com as ideias de emancipação da lei e das convenções culturais (não há homem nem mulher, escravo nem livre) e de universalismo (não há judeu nem grego) através da recapitulação de tudo em Cristo e no seu Deus, a origem dos ideais do Iluminismo e das Grandes Narrativas da modernidade, com suas consequências funestas para a humanidade.<sup>65</sup> Por outro lado, em sua obra póstuma e incompleta sobre as *Confissões* de S. Agostinho, mantendo a rejeição da metafísica, como acesso especulativo a Deus enquanto princípio de

<sup>60</sup> *Différence et répétition* (1968) e *Logique du sens* (1969).

<sup>61</sup> P.ex.: *La pensée radicale* (1994).

<sup>62</sup> *Le Neutre*. Cours au Collège de France 1977-78 (2002), publicação póstuma.

<sup>63</sup> Cf. KEARNS, Cleo McNelly: Jacques Lacan (1901-1980) – Introduction, in: WARD, Graham: *The Postmodern God. A Theological Reader*. Oxford: Blackwell, 1997, p.30-31.

<sup>64</sup> *La condition postmoderne: rapport sur le savoir* (1979).

<sup>65</sup> *Un trait d'union* (1993).

explicação do mundo, ele reconhece uma “experiência metafísica” pré-reflexiva do Absoluto, identificado com Deus por Agostinho, que é irrecusável e funda o pensamento, sem, no entanto, poder jamais ser plenamente conscientizada.<sup>66</sup>

O interesse deste autor pelo **apóstolo Paulo** é compartilhado, curiosamente, por vários outros filósofos contemporâneos que veem nele uma das pilstras da civilização ocidental. Divergindo, porém, de Lyotard, **Alain Badiou** considera positivamente a ruptura de Paulo com o caráter particularista e étnico da religião judaica, valorizando a sua proposta de uma civilização universal. Ele não analisa as propostas de Paulo na perspectiva da Filosofia da Religião, mas do ponto de vista meramente histórico-cultural.<sup>67</sup> De fato, o pensamento de Badiou é radicalmente ateu. Ele propõe como tarefa da filosofia a destituição final do Deus da religião, da filosofia e da poesia, o que significa renunciar ao pensar da finitude, que não é senão o vestígio da sobrevivência do infinito divino.<sup>68</sup> Já o italiano **Giorgio Agamben**, numa exegese da Carta de Paulo aos Romanos,<sup>69</sup> vê no apóstolo, não o fundador do cristianismo, mas, ao contrário, o representante mais radical do messianismo hebraico, entendido como o infinito adiamento, uma espera que jamais termina. Segundo ele, Paulo não nega a lei, mas apenas critica sua separação em relação à fé, separação que a enrijece e a converte em um sistema de pura normatividade. De fato, Paulo não teria proposto um “crer que”, assertivo, que opõe verdadeiro/falso, mas um “crer em (Jesus Cristo)”, no qual a pessoa se envolve naquilo que diz. No mundo atual a situação é semelhante, de modo que voltar a compreender a lei nesta perspectiva é a única maneira produtiva de repensar o político no mundo atual.

É ainda sob o **prisma político** que o filósofo marxista esloveno **Slavoj Žizek** aborda o Novo Testamento, interessado no potencial emancipatório do cristianismo.<sup>70</sup> A autêntica tradição cristã, recorda ele, citando a Primeira Carta de Paulo aos Coríntios, é contra a sabedoria do mundo. Rejeitando a aceitação “realista” das coisas como são, em particular, a ideia da inutilidade de

<sup>66</sup> *La Confession d'Augustin* (1998). Veja-se a este propósito TROOSTWIJK, Chris Doude van: Les confusions d'Augustin ou la conversion inachevable. Lyotard lecteur des *Confessiones*, in: *Labyrinth*, vol.2, Winter 2000. Disponível em: <<http://labyrinth.iaf.ac.at/2000/troostwijk.htm>>. Acesso em: 02/12/2011.

<sup>67</sup> *Saint Paul: la fondation de l'universalisme* (1997).

<sup>68</sup> *Court traité d'ontologie transitoire* (1998), p.20.

<sup>69</sup> *Il tempo che resta*. Un commento alla “Lettera ai Romani” (2000). A idéia de referir Paulo, não tanto ao futuro cristão, como ao passado judaico, foi sugerida a Agamben pela obra de TAUBES, Jacob: *La théologie politique de Paul*: Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud (1999).

<sup>70</sup> *The Fragile Absolute: Or Why is the Christian Legacy Worth Fighting for?* (2000).

nossos esforços para melhorar o mundo, a atitude cristã consiste em acreditar no impossível. Com isso promove uma política radical que desafia a ordem social dominante. O amor cristão, em particular, é loucura: do ponto de vista político, ele se apresenta como fundamento de uma ordem social igualitária. Interessante é também seu debate com o influente teólogo anglicano **John Milbank**, no qual eles confrontam suas interpretações da verdade fundamental do cristianismo: Deus que se torna humano.<sup>71</sup> Paradoxo para o cristão, dialética na visão hegeliana, manifestação do transcendente no seu amor infinito ou proposta de autolibertação da humanidade, a diferença radical entre os contendores se estabelece, entretanto, sobre o pressuposto comum da rejeição do racionalismo metafísico moderno e da sua expressão suprema, o capitalismo global. Trata-se de decidir qual o caminho mais válido para a superação do nihilismo contemporâneo.

Com a atribuição do “absoluto frágil” ao cristianismo, Zizek está repropondo a ideia do “pensamento débil”, cara ao mais famoso pós-modernista italiano **Gianni Vattimo**. Este avalia de modo geral positivamente o surto contemporâneo do fenômeno religioso.<sup>72</sup> O pensamento moderno, com seu pressuposto imanentista, havia negado arbitrariamente qualquer validade à experiência religiosa. Sua superação ofereceu a oportunidade do surgimento de uma nova religiosidade. Com efeito, a experiência religiosa do homem pós-moderno já não se refere a uma entidade eterna e transcendente, o Deus da metafísica e do teísmo tradicional. Trata-se antes de algo afim ao Deus cristão, que se esvazia de seu poder – a *kenosis* da qual fala Paulo aos Filipenses – para inserir-se na história e assumir a fragilidade da condição humana. Neste sentido, o cristianismo, depois da cristandade, que ele propõe, renunciando a verdades dogmáticas e a instituições autoritárias, consistirá basicamente na prática do amor.

Mais um filósofo que se debruça sobre o fato cristão, na convicção de que ele determinou e continua a determinar a tradição filosófica ocidental é **Jean-Luc Nancy**. Na sua obra recente “La décloison”,<sup>73</sup> ele procura desconstruir de uma só vez as heranças da religião e da filosofia, a fim de libertar esta

<sup>71</sup> ZIZEK, Slavoj / MILBANK, John: *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* (ed. por Creston Davis) (2000). Veja-se também a nova obra conjunta dos mesmos autores *Paul's New Moment: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology* (2010).

<sup>72</sup> *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (2002) [Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004].

<sup>73</sup> *La décloison* (Déconstruction du christianisme 1) (2005).

última de sua clausura metafísica. Rejeitando teísmo e ateísmo como expressões equivalentes do pensamento metafísico, que afirma ou nega Deus como primeiro princípio da realidade, e como raízes do niilismo contemporâneo, ele advoga a abertura da razão à ilimitação, que constitui a sua verdade, a um fora do mundo a partir da própria imanência mundana, um outro, reconhecido pela razão, não como exigência de sentido, mas como fé, a fé da razão, que nada tem de religiosa. O humanismo hoje agonizante, que surgiu do Iluminismo, deve ser recuperado por um novo pensar do homem na sua integridade, do homem e nada mais.

Nancy se reconhece devedor de **Jacques Derrida**, um dos mais influentes pensadores do final do século XX. Na última década de sua vida, o filósofo da “desconstrução” preocupou-se ativamente com o fenômeno religioso.<sup>74</sup> Ele considera que a religião autêntica é impossível sem incerteza. Qualquer que seja a imagem de Deus, proposta pelas diferentes religiões, ele jamais poderá ser conhecido perfeitamente e representado adequadamente pelo ser humano. A religião não fornece o conforto de fundamentos seguros. Pelo contrário, ela é profundamente perturbadora enquanto coloca o ser humano diante de um mistério que ele não é capaz de dominar e controlar. Portanto, ao criticar a fé cega, ele não propugna a descrença, mas uma fé aberta à incerteza e ao respeito para com os que pensam diferentemente.

Posição algo distinta das descritas até agora é representada por um grupo de filósofos franceses, muito lidos atualmente, inclusive no Brasil, cujos principais representantes são **Luc Ferry**<sup>75</sup> e **André Comte-Sponville**.<sup>76</sup> Não obstante se declarem expressamente ateus, sua principal preocupação é salvar os valores próprios do humanismo ocidental, cuja origem cristã reconhecem abertamente. Neste sentido, defendem a idéia algo contraditória de uma “transcendência na imanência”, capaz de proporcionar uma religiosidade sem Deus ou uma espiritualidade atéia. Para tanto, procuram estabelecer uma terceira via entre o materialismo crasso e a afirmação de um ser supremo trans-

<sup>74</sup> A reflexão mais aprofundada de Derrida sobre a religião, encontra-se em “Foi et savoir: Les Deux Sources de la ‘religion’ aux limites de la simple raison”, in: DERRIDA, J. / VATTIMO, G.: *La Religion*, Paris: Seuil, 1996. [A Religião. São Paulo: Estação Liberdade, 2000]. Outra obra que toca de algum modo no assunto é *Sauf le nom* (1993) [Salvo o nome. Campinas: Papirus, 1995].

<sup>75</sup> *L’Homme-Dieu ou le sens de la vie* (1996) [O Homem-Deus ou o sentido da vida. São Paulo: Difel, 2007].

<sup>76</sup> *L’esprit de l’athéisme* (Introduction à une spiritualité sans Dieu) (2006) [O Espírito do Ateísmo: Introdução a uma espiritualidade sem Deus. São Paulo: Martins Fontes, 2007].

cedente das religiões monoteístas. Falam de transcendência, enquanto consideram que o ser humano não é criador, mas descobridor de valores absolutos, pelos quais pode chegar até a sacrificar o maior de seus bens naturais, a própria vida. Entretanto, estes valores não se fundamentam numa realidade distinta, antes são atingidos pela própria auto-reflexão humana.

A reflexão de nenhum dos autores precedentes pode ser incluída sem mais no campo da Filosofia da Religião, como Teologia Filosófica e muito menos como investigação sobre o fenômeno religioso como tal, i.e. Filosofia da Religião em sentido estrito. No entanto, a questão de Deus e da religião, como realidade humana, é central nas diversas obras sumariamente aqui analisadas. É que a mudança de paradigma, resultante da crítica heideggeriana da metafísica, deslocou radicalmente a perspectiva de abordagem de ambas as questões. Elas se converteram em questões históricas de caráter cultural, relativas à interpretação do pensamento e da cultura do Ocidente.

Por outro lado, pelo que se pode perceber, nenhum dos autores mencionados, mesmo aqueles que aparentemente ainda reconhecem de algum modo uma realidade divina, como seria o caso de Derrida, nenhum deles professa claramente a fé no Deus do judeu-cristianismo, ainda que despida de qualquer revestimento metafísico. Na verdade, a consciência da limitação da razão humana interdiz-lhes qualquer pretensão de falar propriamente de Deus e muito menos de representá-lo. Esta Teologia Negativa marca também o pensamento de **Emmanuel Levinas**, de fé judaica, e de certo número de filósofos cristãos e católicos franceses, adeptos de uma fenomenologia hermenêutica, cuja principal figura atual é Jean-Luc Marion.

Levinas, judeu-lituano, mas filósofo de expressão francesa, destaca-se como um dos pensadores mais originais e mais profundos dos últimos decênios do século XX, talvez o maior depois de Heidegger. De fato, seu pensamento vai-se impondo ultimamente também na Alemanha e no mundo anglo-americano, bem como nos países de língua espanhola e mesmo no Brasil, como algo que não pode ser ignorado, mesmo por quem não sintoniza em detalhe com suas propostas. Sua afirmação da Ética como Filosofia Primeira e sua ênfase na precedência da relação com o outro sobre a relação com o ser e a própria constituição do sujeito são demasiado sérias e provocantes para serem simplesmente desconsideradas. A problemática teológica está certamente na raiz de seu filosofar. Sua preocupação fundamental é preservar a transcendência de Deus. Tentar captá-lo no horizonte total do ser como correlativo da ra-

ção humana equivale a destituí-lo de sua infinitude. Na verdade, segundo ele, a única maneira para o ser humano de referir-se, por si mesmo, a Deus é indireta, ou seja, dá-se na experiência da responsabilidade ética pelo reconhecimento do absoluto do outro ser humano, enquanto nele se encontra um vestígio do infinito divino. A consciência deste vestígio é uma experiência fugidia, embora marcante, que, de qualquer modo, não pode ser objetivada.

Influenciado diretamente por Husserl e Heidegger, como Levinas, mas também por este último, **Jean-Luc Marion** tem desenvolvido uma reflexão independente também no campo da Filosofia da Religião. Sugestão de Levinas, elaborada com o apoio do pensamento do Pseudo-Dionísio, parece ser a recusa de Marion de considerar Deus no âmbito do ser, preferindo para designá-lo os nomes de bem e de amor.<sup>77</sup> Só assim seria respeitada a transcendência divina. Mais recentemente, ele tem procurado mostrar que a *epoché* husserliana não exclui o conhecimento de uma realidade transfenomenal. Para tanto, elaborou a teoria do “fenômeno saturado”, ou seja, um fenômeno no qual a intuição proporciona mais do que aquilo que a intenção poderia visar e prever. Tal é o caso da revelação divina. Ela fornece uma “certeza negativa” a respeito do não-visível. Com efeito, continua ele, é preciso superar a equivalência entre certeza e objetivação. Pode-se estar certo de algo sem necessariamente conseguir objetivá-lo.<sup>78</sup>

Outros representantes destacados do movimento, que Dominique Janicaud chamou de “a **virada teológica da fenomenologia francesa**”,<sup>79</sup> são Michel Henry,<sup>80</sup> Stanislas Breton,<sup>81</sup> Jean-Yves Lacoste,<sup>82</sup> Jean Greisch,<sup>83</sup> e Philippe Capelle.<sup>84</sup> Entretanto, um dos maiores filósofos franceses da segunda metade do século XX, profundamente cristão, **Paul Ricoeur**, altamente versado na fenomenologia hermenêutica, pouco escreveu ou publicou sobre

<sup>77</sup> *Dieu sans l'être* (1982).

<sup>78</sup> *Du surcroît. Études sur les phénomènes saturés* (2004), *Le visible et le révélé* (2008), *Certitudes négatives* (2011).

<sup>79</sup> *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1991).

<sup>80</sup> *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* (1996) [Eu sou a verdade: cristianismo como filosofia. Lisboa: Vega, 1998].

<sup>81</sup> *Philosophie et mystique, existence et surexistence* (1996), *L'avenir du christianisme* (1999).

<sup>82</sup> *Expérience et absolu: Questions disputées sur l'humanité de l'homme* (1994), *La phénoménalité de Dieu: Neuf études* (2008).

<sup>83</sup> *Le Buisson ardent et les Lumières de la Raison: L'invention de la Philosophie de la Religion*, 3 vol (2002-2004).

<sup>84</sup> *Finitude et mystère* (2005).

questões propriamente religiosas, tratadas de um ponto de vista filosófico.<sup>85</sup> Certamente, ele manifesta ao longo de toda a sua obra uma nostalgia pelos valores espirituais e pela dimensão sagrada da existência, experimentados pelos povos primitivos, mas esquecidos na era tecnológica. Ele crê que nas periferias da razão calculadora moderna há aberturas para a transcendência, que podem ser atualizadas. A recuperação do poder do mito e do símbolo é possível mediante uma auto-crítica na perspectiva hermenêutica, capaz de descobrir traços do sagrado, em particular, no mundo do texto (p.ex. bíblico).<sup>86</sup> Nesta segunda ingenuidade (*naïvité*), depois da distância crítica, os conceitos religiosos são entendidos como símbolos, na plena responsabilidade do pensamento autônomo.<sup>87</sup>

Convém ainda citar brevemente no âmbito francês dois autores, que não são filósofos profissionais, cuja reflexão, porém, tem grande alcance filosófico. Trata-se, por um lado, de **René Girard**.<sup>88</sup> Ele interpreta o sacrifício religioso e a origem das religiões arcaicas pelo processo de vitimização (bode expiatório) produzido pela repetição e socialização da rivalidade mimética. A originalidade do cristianismo reside no fato de que a própria narração do mito cristão revela a inocência da vítima, proporcionando assim a possibilidade de superar a espiral de violência. A outra figura de destaque é a judia francesa **Simone Weil**, falecida em 1943, cujos escritos póstumos só recentemente vêm sendo valorizados filosoficamente.<sup>89</sup> De origem agnóstica, descobriu Deus e Cristo graças a experiências místicas e a um compromisso absoluto com a verdade e a justiça. Ela tem uma consciência profunda da transcendência de Deus, como aquilo que não se pode conceber, mas que nem por isso é uma ilusão. Trata-se de uma realidade para além de tudo o que é acessível às faculdades humanas, fundamento de todo o bem que existe no mundo. No fundo do coração humano, reconhece ela, há um anseio pelo bem absoluto, anseio que não pode ser saciado por nenhum objeto mundano.

<sup>85</sup> Veja-se como exemplo o volume citado na n.87. Deixou, porém, textos de caráter puramente exegetico e teológico, como *Essays on Biblical Interpretation* (1980).

<sup>86</sup> Alguns de seus escritos nesta área, relativos sobretudo à linguagem religiosa, foram publicados em tradução inglesa na obra *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination* (1997).

<sup>87</sup> MCINTYRE, A. / RICOEUR, P.: *The Religious Significance of Atheism* (1969).

<sup>88</sup> P.ex.: *La violence et le sacré* (1978) [A violência e o sagrado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998]; *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978); *Le bouc émissaire* (1982).

<sup>89</sup> *La pesanteur et la grâce* (1947) [A gravidade e a graça. São Paulo: Martins Fontes, 1993], *Attente de Dieu* (1950) [Espera de Deus. São Paulo: ECE, 1987].

Finalmente, antes de passar para a Filosofia da Religião no mundo alemão, não podemos deixar de citar dois autores de língua inglesa que, no entanto, aderem ao estilo filosófico continental. O primeiro é **Charles Taylor**, um dos nomes atualmente mais famosos sobretudo no campo da ética. Sendo já emérito ele enveredou recentemente pelo terreno da reflexão sobre o fenômeno religioso com uma interpretação alentada do secularismo moderno.<sup>90</sup> O livro apresenta as seguintes teses básicas: (1) a modernidade e, particularmente, o secularismo que lhe é congênito trouxeram grandes males à humanidade; (2) é preciso desconstruir a afirmação da “morte de Deus”, já que, se formos observadores atentos, perceberemos sinais evidentes da permanência do religioso; (3) de fato, todos temos uma percepção implícita da realidade transcendente, embora seja necessária a atenção para atualizá-la. **Alasdair McIntyre**, um convertido do marxismo ao catolicismo, é uma figura ainda mais proeminente no campo da ética que o próprio Taylor. Com efeito, deve-se a ele a reintrodução de uma ética da virtude, de feição aristotélica, no debate contemporâneo, em pé de igualdade com duas ou três outras correntes majoritárias. Sua produção sobre questões religiosas é também recente e visa justificar a racionalidade da fé e definir as relações entre filosofia e religião e, mais especificamente, entre filosofia e catolicismo.<sup>91</sup>

**Jürgen Habermas** é, sem dúvida alguma, o nome mais influente da filosofia alemã contemporânea. Embora propugne um pensamento pós-metafísico, à luz da crítica kantiana, ele não aceita a crítica pós-moderna da racionalidade, permanecendo fiel aos ideais do Iluminismo, ainda que crítico de sua realização efetiva como razão instrumental. Durante grande parte de seu itinerário filosófico, a religião não recebeu destaque especial. Mesmo reconhecendo os valores que o cristianismo trouxe à civilização ocidental, considerava exaurida, porque já cumprida a missão do cristianismo. Nos últimos anos, porém, Habermas, como filósofo do direito e da sociedade, demonstra um interesse crescente pelo fenômeno religioso, acompanhado da valorização de sua presença no debate público.<sup>92</sup> Com efeito, em suas publicações recentes ele reconhece o direito e a conveniência da presença de vozes religiosas na discussão sobre os

<sup>90</sup> *Secular Age*, 2007 [Uma era secular. São Leopoldo: Unisinos, 2010].

<sup>91</sup> *The Tasks of Philosophy. Selected Essays* (2006) e *God, philosophy, universities. A Selective History of the Catholic Philosophical Traditions* (2009).

<sup>92</sup> *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (2005) [Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007].

problemas referentes ao bem-estar da sociedade. Constatamos que a religião ainda exerce funções importantes na sociedade, i.e. que a tradição da fé monoteísta não pode ser simplesmente desprezada. Por outro lado, o cerne da experiência religiosa é inacessível à razão. Daí a necessidade para a reflexão filosófica de definir uma linha que leve em conta as duas manifestações mais significativas e radicalmente opostas do pensamento contemporâneo, o naturalismo de base científica e a experiência religiosa.

A questão de Deus está bem presente na obra do filósofo de origem judaica, **Hans Jonas**, especialmente no opúsculo de grande repercussão sobre a ideia de Deus depois Auschwitz.<sup>93</sup> Inspirado no livro de Jó, ele considera que o mal é incompatível com a onipotência de um Deus bom. Conclui daí que, ao criar o mundo, concedendo a liberdade ao ser humano, Deus renunciou ao seu poder. Ele não intervém no mundo deixado à sua própria sorte. Na verdade, Deus é imperscrutável. O importante filósofo da ciência, austríaco, mas radicado na Inglaterra, **Karl Popper**, falecido em 1994, não discute a existência ou a natureza de Deus. Nem por isso, ele deixa de pronunciar-se sobre a religião, partindo da rejeição de qualquer dogmatismo.<sup>94</sup> Para ele, a metafísica e a religião são legítimas, mas incapazes de oferecer certezas, racionalmente fundadas, já que suas proposições não são falsificáveis. A fé religiosa tem muito a ver com expectativa e atitudes de vida e pode-se mesmo esperar que muitas de nossas idéias práticas sejam provavelmente corretas. O especialista na filosofia idealista, **Dieter Henrich**, desenvolveu uma reflexão profunda sobre a relação entre a autoconsciência e Deus ou o Absoluto, atribuindo tanto a uma como ao outro o papel de fundamento (*Grund*), não, porém, no sentido metafísico tradicional. A autoconsciência precede qualquer outro pensamento como pressuposto último do conhecer, enquanto liberdade imanente à subjetividade. Nesta perspectiva pós-metafísica, a transcendência é o processo de uma vida consciente que se projeta livremente em direção ao amor que une os indivíduos e os orienta para o Absoluto. O pensar especulativo consiste justamente no trajeto ao longo do qual as ideias são guiadas com liberdade e amor para a unidade, que é o Absoluto, fundamento de todas as coisas.<sup>95</sup>

<sup>93</sup> *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* (1984). Veja-se também: *Philosophical Essays* (1974) e *On faith, reason and responsibility* (1978).

<sup>94</sup> Veja-se o volume II de sua grande obra *The Open Society and its Enemies* (1942-1943) [A sociedade aberta e seus inimigos. São Paulo: EDUSP, 1974].

<sup>95</sup> P.ex.: *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik* (1999). Veja-se também: *Die Philosophie im Prozess der Kultur* (2006).

Outros filósofos alemães de maior projeção na atualidade como Karl-Otto Apel, Hans-Georg Gadamer, Axel Honneth e Carl F. Gethmann, **não têm dado grande atenção à questão religiosa**. Já **Peter Sloterdijk**<sup>96</sup> tem-se envolvido com a questão a respeito do significado cultural e político, positivo ou negativo, dos monoteísmos levantada sobretudo pelos escritos do historiador da religião egípcia Jan Assmann sobre a “distinção mosaica”, ou seja, a compreensão da verdade religiosa como exclusiva de cada religião.<sup>97</sup>

Antes de concluir, convém voltar a considerar o lugar da Filosofia da Religião no panorama filosófico contemporâneo brasileiro. Como se disse de início, a discussão filosófica das questões religiosas no meio acadêmico nacional é ainda tímida. O maior pensador cristão da atualidade no Brasil, **Henrique Cláudio de Lima Vaz**, sacerdote jesuíta, falecido em 2002, embora tenha sempre no horizonte de seu filosofar a questão de Deus e da transcendência, só dedicou expressamente ao tema religioso um pequeno livro sobre a experiência mística.<sup>98</sup> No entanto, muitos de seus artigos, tratam do niilismo contemporâneo, atribuído à imanência antropocêntrica do pensamento moderno, insistindo na necessidade da retomada da metafísica do ser, como via de acesso racional à afirmação de Deus.<sup>99</sup> Destacam-se ainda por suas publicações e influência alguns autores como **Manfredo A. de Oliveira**<sup>100</sup> e **Urbano Zilles**.<sup>101</sup> Há, entretanto, um fato recente, capaz de despertar maior interesse pela discussão sobre a questão de Deus no meio acadêmico nacional. Refiro-me à obra “Ser e Deus” de **Lorenz B. Puntel**, que, embora tenha nascido no Brasil, desenvolveu sua carreira filosófica na Alemanha como professor na Universidade de Munique.<sup>102</sup> Escrito em alemão, mas traduzido imediatamente ao

<sup>96</sup> *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen* (2007).

<sup>97</sup> *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* (1998).

<sup>98</sup> *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental* (2000).

<sup>99</sup> Especialmente nos textos reunidos em *Escritos de filosofia III: Filosofia e Cultura* (1997). Vejam-se ainda, entre outros, os artigos publicados em “Síntese – Revista de Filosofia”: *Metafísica e fé cristã: uma leitura da “Fides et ratio”* (1999) e *Humanismo hoje: tradição e missão* (2001).

<sup>100</sup> Suas principais obras no campo da Filosofia da Religião são: *Filosofia Transcendental e Religião* (1984) e *Diálogos entre Fé e Razão* (2000). Além disso, é co-organizador das seguintes coletâneas: *O Deus dos Filósofos Modernos* (2002) e *O Deus dos Filósofos Contemporâneos* (2003).

<sup>101</sup> Na sua ampla produção, destacamos: *O problema do conhecimento de Deus* (1989); *Filosofia da Religião* (1991); *Crer e Compreender* (2004).

<sup>102</sup> *Ser e Deus: Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion* (2011) [Original: *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion*, 2010].

português, o livro constitui um marco importante na Filosofia da Religião em âmbito internacional. A partir de sua filosofia sistemático-estrutural,<sup>103</sup> ele fundamenta a afirmação racional de Deus à luz de uma nova concepção do ser como tal e no seu todo. Trata-se de uma perspectiva metafísica inteiramente nova, razão pela qual o autor evita utilizar este termo, para que sua especulação não seja confundida com o teísmo metafísico tradicional.

## CONCLUSÃO

Esta menção da obra de Puntel permite-nos sublinhar finalmente a **problemática fundamental** da Filosofia da Religião contemporânea. À medida que se propõe justificar o conhecimento de uma realidade divina, ela deverá preferir a via de um pensamento teórico-sistemático, como faz Puntel, ou basear-se na análise fenomenológico-hermenêutica das experiências humanas fundamentais? Mais em detalhe e retomando as observações feitas ao longo deste trabalho, podem-se apontar os seguintes **traços dominantes da reflexão contemporânea** no campo da Filosofia da Religião:

- 1) Notável interesse pela problemática religiosa no debate filosófico, concomitante à nova atualidade do fenómeno religioso na cultura e na sociedade, sem que isto signifique o reconhecimento explícito de uma realidade divina pela maior parte dos pensadores contemporâneos mais significativos.
- 2) Clara diferença de temática e de estilo entre a Filosofia da Religião contemporânea no âmbito anglo-americano e no âmbito da Europa continental.
- 3) Inflexão metafísica da Filosofia Analítica interessada sobretudo na discussão do valor das provas da existência de Deus e da coerência lógica dos atributos do Deus do teísmo.
- 4) Caráter pós-metafísico, mas também anti-positivista, da reflexão sobre o problema religioso na filosofia continental, sob influência de Heidegger, com rejeição do teísmo tradicional e interesse seja pela investigação das raízes cristãs da cultura ocidental, seja pela busca de alternativas para o pensar da realidade no seu todo.

<sup>103</sup> Desenvolvida na obra fundamental do autor: *Estrutura e ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática* (2008) [Original: *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, 2006].

- 5) Nesta perspectiva, observa-se uma ênfase na teologia negativa, ou seja, a consciência nítida dos limites da razão humana, aliada ao reconhecimento de algo que a ultrapassa e que é afirmado ou não como realidade transcendente, mas, em todo caso, não objetivável.
- 6) Neste sentido, estão na ordem do dia os problemas da relação entre fé e razão, da maneira adequada de pensar e nomear o mistério transcendente e do papel respectivo da experiência e da reflexão lógica na abordagem da realidade última.

*Recebido e aprovado em 5/12/2011*