

FILOSOFIA DA RELIGIÃO E CANDOMBLÉ: QUESTÕES E OPORTUNIDADES

PHYLOSOPHY OF RELIGION AND CANDOMBLÉ: ISSUES AND OPORTUNITIES

Agnaldo Cuoco Portugal^()*

*Jairo Dias Carvalho^(**)*

RESUMO

O artigo discute a possibilidade de uma filosofia da religião a partir do candomblé. Explicita o que vem a ser a Filosofia da Religião como área do conhecimento e o que a distingue de outras áreas e esclarece como poderia se dar a reflexão filosófica sobre o candomblé, o que justificaria tê-lo como objeto de análise e crítica na área. Ao final discute-se outra articulação entre filosofia da religião e candomblé a partir da concepção da filosofia como construção de conceitos transdisciplinares a partir da relação interdisciplinar entre os vários campos de conhecimento. Não haveria propriamente filosofia da religião, mas diálogo interdisciplinar. A filosofia seria uma espécie de saber transdisciplinar e forneceria instrumentos de inter-relação e intercomunicação entre os vários saberes.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia da Religião. Candomblé. Transdisciplinariedade. Religião. Filosofia.

ABSTRACT

This paper discusses the possibility of a philosophy of religion from candomblé. It specifies the meaning of Philosophy of religion as an area of knowledge and what distinguishes it from other areas, clarifying how we could conduct a philosophical reflection on candomblé, in order to justify the choice for having it as an analytical and critical object in the area. In the end, it

^(*) Doutor em Filosofia da Religião pela University of London. Atualmente é professor adjunto 2 da Universidade de Brasília. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia da Religião e Filosofia da Ciência, atuando principalmente nos seguintes temas: experiência religiosa, raciocínio indutivo, bayesianismo, religião e ética, e racionalidade da crença em Deus. E-mail: agnaldocp@unb.br

^(**) Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pós-Doutorado pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor Adjunto 4 da Universidade Federal de Uberlândia. Tem experiência na área de Filosofia atuando principalmente nos seguintes temas: Deleuze, Estética, Kant, Possibilidade e Multiplicidade. E-mail: jairodiascarvalho@bol.com.br

discuss another connection between philosophy of religion and candomblé from the conception of Philosophy as a construction of transdisciplinary concepts in an interdisciplinary relationship among the several fields of knowledge. There wouldn't be exactly the philosophy of religion in itself, but an interdisciplinary dialogue. Philosophy would be a kind of transdisciplinary understanding and would provide instruments of interrelation and intercommunication between the different knowledge..

KEYWORDS: *Philosophy of religion. Candomblé. Transdisciplinarity. Religion. Philosophy.*

Propor uma filosofia da religião a partir do candomblé supõe uma tarefa inicialmente dupla. Em primeiro lugar, implica explicitar o que vem a ser a Filosofia da Religião como área do conhecimento e o que a distingue de outras áreas. Em segundo lugar, supõe esclarecer como poderia se dar a reflexão filosófica sobre o candomblé e o que justificaria tê-lo como objeto de análise e crítica na área. Cada uma dessas tarefas acarreta desdobramentos mais complexos, questões que se apresentam dentro de cada um desses questionamentos. Neste artigo, pretendemos desenvolver algumas reflexões sobre o que vem a ser a Filosofia da Religião¹ como área específica, o que ela pode ganhar e os limites que a ela se colocam na discussão da prática religiosa de matriz afro-brasileira conhecida como “candomblé”.

1. UMA BREVE METAFILOSOFIA DA RELIGIÃO

Tomemos como ponto de partida de nossa análise a tese aparentemente simples de que “filosofia da religião é a abordagem filosófica dos pressupostos teóricos da atividade e crença religiosa”. A tese é só aparentemente simples, não só porque (como diz a coreógrafa ao final do filme *Hable con Ella*, de Pedro Almodóvar) nada é realmente simples, mas também pelo fato de que pressupõe pelo menos dois conceitos altamente controversos. De um lado, temos a noção de “abordagem filosófica”, que entende a filosofia como um empreendimento intelectual autônomo e distinto, que incluiria o estudo de pressupostos “teóricos”. Por outro lado, temos o próprio conceito de “religião”, como envolvendo uma atividade e um tipo de crença específicos, passível de estudo por aquela pretensa abordagem. Tentemos ver os limites e alcances de cada um desses conceitos para ver o que nos fica para dizer sobre “filosofia da religião”.

¹ A expressão “filosofia da religião” virá em minúscula quando for referida de modo geral e em maiúscula quando significar área do conhecimento específica.

1.1 FILOSOFIA

Ao defender a existência de pensamento e razão nos animais e não só no ser humano, David Hume teceu um comentário que talvez seja apropriado para o nosso assunto também. Segundo ele, “próximo ao ridículo de negar uma verdade evidente, está o de se esforçar demais para defendê-la [...]”² (Hume, *Treatise*, livro I, seção XVI). Afinal, como negar que a Filosofia seja uma área de conhecimento própria, se vemos no mundo inteiro cursos de graduação e pós-graduação com esse nome, seções de livrarias e bibliotecas dedicadas a ela, e esta figurando nas classificações de áreas de conhecimento das agências de fomento à pesquisa mundo afora? Esses não seriam indícios claros e conclusivos disso que (talvez ridiculamente) estamos tentando mostrar?

Um autor que pareceria não concordar com essa idéia seria Richard Rorty. Poderíamos tomar a crítica que ele faz das pretensões da filosofia de determinar a partir de um ponto de vista privilegiado as condições de justificação e verdade das outras áreas do conhecimento como uma rejeição da própria Filosofia como área do conhecimento. Rorty parece mesmo criticar a idéia de que haja questões puramente filosóficas que sejam eternas e perenes e que caracterizem a área como tal (RORTY, 1979, p. 392). Particularmente, ele rejeita a idéia de que os filósofos tenham algum tipo especial de conhecimento acerca do conhecimento, que seja um tipo de espelho da natureza (RORTY, 1979, p. 393). Ele aceita, porém, a idéia de filosofia como uma conversação, que tem raízes no trabalho de autores como Platão e Aristóteles. Uma atividade que discutiu por longo tempo problemas acerca da verdade e da justificação das crenças com base em noções como “mente”, “certeza” e “tribunal da razão”, tiradas de Locke, Descartes e Kant, mas que, na verdade, tem preocupações diferentes em diferentes momentos históricos. Rorty não parece negar que se possa estudar filosofia, que haja algo que o filósofo conheça especialmente e com o qual esteja mais familiarizado após um período de estudo (RORTY, 1979, p. 393). Podemos, então, dizer, que, mesmo para ele, há um conhecimento típico da filosofia, que é o conhecimento de um debate e os autores aqui citados (Platão, Kant, etc. e talvez o próprio Rorty) são alguns dos que são considerados cruciais nesse processo, que é marcadamente histórico e por isso a Filosofia não pode ter pretensões absolutas e autoritárias³.

² Next to the ridicule of denying an evident truth, is that of taking much pains to defend it...

³ Provavelmente mais deveria ser dito acerca de Rorty, mas como está é suficiente para nosso pro-

Mas o que há de propriamente filosófico nesse debate? Afinal, esses debates acontecem em qualquer atividade crítica e não apenas na Filosofia. Há debates em Psicologia, por exemplo, e esta é uma área que se tornou independente da Filosofia já faz mais de um século. Para responder à questão do que caracteriza o debate filosófico em contraste com o que se dá nas ciências, é interessante analisarmos brevemente a controvérsia gerada pela proposta de uma epistemologia naturalizada, feita pelo filósofo norte-americano contemporâneo Willard van Orman Quine.

Quine entende a epistemologia como o estudo dos fundamentos da ciência, voltado para a avaliação do grau de justificação das teorias e métodos científicos. Seu ponto de partida é a proposta de Rudolf Carnap de validar o conhecimento físico a partir de dados sensoriais indubitáveis de modo dedutivo (CARNAP, 1928). O problema, segundo Quine, é que, sem contar o fato de que não basta reduzir cada termo físico a cada termo fenomênico (pois uma teoria é um todo e não um conjunto de significados isolados), a tentativa de Carnap e de toda a epistemologia de validar o conhecimento científico não funciona, porque uma teoria não pode ser deduzida de uma observação, como já havia dito Hume em suas críticas ao conceito de indução.

Se as reconstruções racionais da epistemologia filosófica não estão certas, então, pergunta Quine, por que não ficar com a abordagem psicológica? Por que não reduzir a epistemologia à informação positiva sobre como se dá de fato o conhecimento humano, tal como estuda a Psicologia empírica? Assim, propõe Quine:

Epistemologia ou algo parecido, simplesmente se situa como um capítulo da Psicologia e, portanto, da ciência natural. Ela estuda um fenômeno natural, ou seja, um sujeito humano físico⁴ (Quine, 2000 [1969], p. 273

Assim, ao invés de tentar uma justificação normativa do conhecimento, a epistemologia naturalizada se contentaria com uma descrição factual da cognição humana, feita por uma ciência nomológico-causal.

Em outras palavras, poder-se-ia dizer – tomando-se o exemplo da crítica

pósito aqui. Em todo caso, não resistimos a perguntar: ao propor que a filosofia seja conversação edificante e não imposição, Rorty também não está tentando sustentar uma posição que ele considera mais racional e verdadeira? Em que isso o difere de Platão e Kant? Apenas o fato de não se dizer “guardião da racionalidade”? Isso faz mesmo alguma diferença?

⁴ Epistemology, or something like it, simply falls into place as a chapter of psychology and hence of natural science. It studies a natural phenomenon, viz., a physical human subject.

de Quine à epistemologia e generalizando-a para o nosso tema – que, com o surgimento das ciências naturais e humanas a partir do século XVII, a filosofia vem perdendo espaço e se tornando um empreendimento sem sentido. Se é esse o caso, então podemos dizer que, embora já tenha havido lugar para a Filosofia no universo intelectual, não há mais esse lugar para ela em geral e, conseqüentemente, para a Filosofia da Religião.

No entanto, se essa tese forte acerca do status da filosofia for verdadeira, então o próprio trabalho de Quine se torna vazio de significado. Ao propor que adotemos a Psicologia como um modo de entender a cognição alternativo e substitutivo da filosofia como vinha sendo feita tradicionalmente, Quine não está descrevendo um conjunto de estados de coisas, mas sugerindo uma iniciativa teórica com base numa determinada avaliação do que fora tentado antes dele acerca da fundamentação do conhecimento (tal como proposta particularmente por Carnap) e a partir de uma tese não-empírica acerca da relação entre teorias e observações (feita por Hume). Em sua proposta, o que Quine está fazendo não é ciência, mas (ao que tudo indica) filosofia, embora estivesse criticando a própria atividade intelectual que estava realizando.

Em outras palavras, Filosofia tem, então, a ver com a crítica de concepções sobre o mundo ou sobre outras idéias. Essa crítica se baseia e pode mesmo chegar a propor normas ou critérios de correção e justificação do que deve ser feito ou assumido como verdadeiro. Por vezes, esse trabalho de crítica e normalização precisa ser precedido pela interpretação ou reconstrução racional do que é feito ou dito, de modo a tentar esclarecer quais são os termos e as regras assumidas implicitamente ou pressupostas no discurso e na ação do objeto de estudo do filósofo. Esse trabalho de interpretação, crítica e normalização, típico do filósofo, que se dá por um método teórico-conceitual (e não empírico-nomológico), pode ter várias referências ou pontos de partida não-excludentes: o debate na comunidade filosófica sobre o assunto em questão, a descrição do fenômeno por parte das ciências ou mesmo o modo como o tema é tratado na literatura, nas artes plásticas, na mídia ou alguma outra instância.

Em geral, particularmente na comunidade acadêmica brasileira, a discussão filosófica dos temas parte do estudo do pensamento de autores proeminentes sobre o assunto. Assim, para se discutir o conceito de felicidade, recorre-se, por exemplo, às idéias de Aristóteles sobre a eudaimonia. O procedimento é inclusive recomendável pela necessidade de se aprofundar a compreensão teórica dos temas, pois uma maneira de se conseguir isso é levar em conta os

sucessos e fracassos de tentativas anteriores de abordar filosoficamente o assunto que nos interessa. Assim, levar em conta o debate sobre a questão que se quer discutir é um modo bastante aceitável e até padrão de se iniciar um estudo filosófico sobre um assunto, para não se correr o risco de pretender arrombar portas que já estão abertas há séculos.

No entanto, se consideramos os próprios autores mais referenciados na história da Filosofia, veremos que eles não ficam apenas no comentário e interpretação do que outros pensaram do assunto que estão discutindo. O que realmente interessa nesses autores e o que os fez filósofos foi a ousadia de pensarem por si mesmos os temas, de problematizarem determinadas concepções ou estados de coisa e de proporem novas compreensões ou critérios de juízo dessas concepções e realidades. Assim, ao se estudar filosofia, estuda-se o debate sobre os temas, tal como nos apresenta a história da filosofia. Mas o estudo da filosofia é um meio, que deve possibilitar o estudante ser capaz de um dia ele mesmo fazer filosofia, ou seja, de propor suas próprias teorias sobre estados de coisas ou crenças ao modo tipicamente filosófico, tal como delineado acima.

Antes que corramos o risco apontado por Hume de acabarmos parecendo ridículos, talvez seja melhor parar aqui esta breve defesa, que já parece bastante suficiente, da idéia de que a Filosofia é uma área do conhecimento própria. O próximo passo é propor um entendimento do que venha a ser religião, para, enfim, sugerir uma compreensão de filosofia da religião e de como se pode fazer filosofia da religião do candomblé.

1.2 RELIGIÃO

Se o problema em relação ao conceito de filosofia era de justificá-la como área de conhecimento distinta no panorama intelectual moderno, a dificuldade com vistas ao de religião é de outra natureza, conforme veremos abaixo.

Em primeiro lugar⁵, é preciso reconhecer que muito da reflexão sobre o assunto acaba esbarrando nos limites culturais da tradição filosófica ocidental e da linguagem que estabelece a estrutura de nosso entendimento do mundo. Assim, “sagrado”, uma noção que é central naquilo que entendemos como religiosidade, é a qualidade daquilo que é separado do que é comum, ordinário, ou seja, do “profano”. Em outras palavras, uma primeira definição do nosso

⁵ A reflexão a seguir foi fortemente inspirada no verbete *Religion* (*First edition*) de Winston King (2005 [1987]).

conceito seria: religiosidade é busca humana de relacionamento com o sagrado.

Qual o problema dessa definição? É uma dificuldade que persegue o filósofo que tenta lidar com uma realidade tão diversa na história e nas culturas, ou seja, a multiplicidade das religiões. Parece impossível apresentar um conceito único que dê conta dessa diversidade toda. No hinduísmo, por exemplo, tudo é divino, a existência mesma parece ser sagrada, ou seja, a realidade última se manifesta de diferentes maneiras no que é mais corriqueiro, no dia-a-dia. No taoísmo, confucionismo e xintoísmo, se é que se pode chamar essas doutrinas de “religiões”, a vida religiosa implica uma profunda harmonia entre as ordens natural e humana, a experiência de dissolução da individualidade no todo, de unidade com esse todo.

Além disso, outra tendência bastante ocidental foi conceituar religião em termos de um sistema de crenças. Tal abordagem foi criticada na própria tradição ocidental, quando se buscou mudar a ênfase para os elementos ligados à intuição e ao sentimento, ao invés das crenças e razões. Dessa maneira alternativa, era possível uma maior aproximação de tradições asiáticas e africanas, nas quais as práticas, ritos e costumes são muito mais evidentes e numerosos do que as crenças e doutrinas sistematizadas. É claro que esses sentimentos e costumes não existem no nada, mas dentro de um conjunto de idéias que, mesmo que não estejam sistematizadas num corpo doutrinal explícito, está pressuposto na prática religiosa. Mas isso já um bom indício de que essas crenças não são o principal nessa prática religiosa.

Por outro lado, com o avanço das chamadas ciências humanas, tentou-se identificar a religião com os contextos históricos, sociais, psicológicos, culturais e econômicos nos quais ela se insere em cada caso. Assim, chegou-se a afirmar, como o clássico sociólogo francês Émile Durkheim, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, que os deuses não seriam mais que a própria sociedade disfarçada ou, como Karl Marx e a filosofia marxista, para quem a religião seria uma visão distorcida do mundo, fruto das distorções provocadas pelo modo como são organizados os sistemas econômicos, e uma forma de ópio que nos impede de ver a dura realidade da opressão e da redução de tudo à condição de mercadoria. Apesar de ter sua utilidade para a compreensão do fenômeno, tais tipos de reducionismo raramente são aceitos pelos participantes dessas práticas como uma descrição aceitável do que eles fazem. Como todo reducionismo, essas tentativas de descrição “puramente científica” acabam sendo unilaterais e insuficientes, embora, sem dúvida sejam importantíssimos para ajudar a enten-

der o fenômeno religioso.

Na tentativa de escapar a tais reducionismos, Rudolf Otto (1917), um dos mais influentes pensadores da fenomenologia da religião, propôs definir a essência da religião como a experiência do sagrado, sentido como um mistério, algo que é totalmente outro, e que é, ao mesmo tempo, terrível, ameaçador, avassalador, e também fascinante e atraente. O problema é que mesmo no monoteísmo ocidental esse tipo de experiência é raro, além de ser muito mediado por um forte aparato litúrgico e institucional. Além disso, nas religiões indígenas e aborígenes, religião parece muito pouco distinguível de mágica, de um tipo de prática que busca atender necessidades predominantemente materiais e no qual o sagrado e o profano são um contínuo e não esferas separadas de vivência humana. Por outro lado, não parece haver no budismo ou no hinduísmo a experiência de um ser último e radicalmente diferente da realidade comum. Ao contrário, nessas tradições, o sagrado está dentro de nós mesmos.

Na proposta de Mircea Eliade (1957), que se apresentou como, ao mesmo tempo, um crítico e um continuador de Rudolf Otto, a experiência de encontro com o sagrado não se dava mais apenas no contato direto com o Totalmente Outro, mas também nos simbolismos e rituais das mais diferentes culturas humanas. Eliade descreveu a experiência religiosa como aquela que orienta a vida humana em diferentes aspectos da realidade: no espaço, no tempo, em relação à natureza e à cultura. Em cada uma dessas dimensões, a distinção entre sagrado e profano permite que os seres humanos se orientem, tomando o sagrado como referência, permitindo distinguir o importante e o irrelevante, o real e o irreal, o que merece respeito e o que é trivial.

Para muitos críticos, porém, a experiência religiosa, mesmo apresentada de forma mais abrangente por Eliade, é apenas um composto de estados mentais e entidades culturais e não algo distinguível desse composto. Embora seja difícil distinguir experiências religiosas características e os contextos culturais onde estão inseridas, é possível dizer que quase toda cultura tem elementos que apresentam certa descontinuidade com o contexto no qual eles se dão. Nessa área de descontinuidade é que parecem se estabelecer as práticas, expectativas e experiências ditas religiosas. Nesse sentido, as religiões poderiam ser entendidas como a tentativa de ordenar a vida individual e social em termos de prioridades últimas para cada cultura. Em outras palavras, podemos dizer que a religião, então, seria essa busca por um tipo de valor e realidade últimos, que organiza a vida como resposta às experiências humanas de incerteza e ambigüidade do

mundo, variando em forma, completude e clareza de cultura para cultura.

Além dessa conceituação tentativa, é possível apontar alguns elementos que são caracteristicamente religiosos. É muito comum nas religiões um forte apego à tradição. Assim, o ponto de partida que deu início à religião (seu fundador e suas doutrinas, os ancestrais, etc.) é visto como modelo de pureza e poder, uma origem que deve ser preservada e à qual se deve voltar. Um segundo elemento comum é a existência de narrativas que se tornam modelos de ação e de compreensão da realidade. São as narrativas, que têm o poder de levar o adepto de uma religião a mobilizar energias físicas e psíquicas na direção de um propósito tido como altamente relevante ou sagrado, são chamadas “mitos”. Os mitos são referências de compreensão e explicação e por isso não são passíveis de prova ou argumentação, mas simplesmente estabelecidos a partir do que é tido pelos participantes da religião como uma manifestação do sagrado.

Um terceiro elemento muito comum nas religiões é a idéia de salvação ou libertação, de resgate dos seres humanos de uma situação em geral tida como ruim ou insatisfatória. Em certo sentido, situações inescapáveis da vida humana, como a doença, o envelhecimento e a morte, formam essa realidade que precisa ser redimida pela salvação. A salvação, por outro lado, é um meio de satisfação de necessidades e desejos, dos mais materiais aos mais etéreos. No entanto, tipicamente, a salvação religiosa pretende se voltar para as necessidades tidas como as mais fundamentais apenas. Além disso, a satisfação que se busca dessas necessidades fundamentais é a mais plena possível e não meramente parcial.

Um quarto aspecto bastante freqüente dentre as religiões é a existência de lugares e objetos tidos como sagrados, que são distintos e separados dos lugares e objetos comuns por barreiras físicas, rituais ou psicológicas. Templos e objetos religiosos são tidos como sinais vivos da própria realidade sagrada (sacramentos) e por isso implicam um respeito e uma preparação especiais por parte dos que deles se aproximam ou neles entram, daí por que eles sejam separados de outros locais e objetos.

Aliada a esse quarto aspecto, uma quinta característica das religiões é a existência de rituais, nos quais se têm falas estilizadas, cantos especiais, reverências (como se ajoelhar e se abaixar), danças, música e ofertas de vários tipos. Por mais variados que sejam os rituais, geralmente eles obedecem a uma ordem pré-estabelecida, o que é bastante coerente com a tendência das religiões a preservar sua tradição, embora o grau de rigidez e de elaboração varie bastante.

Além disso, a execução do ritual exige cuidado e uma meticulosa atenção aos mínimos detalhes, tal como no seguimento de uma fórmula mágica ou na execução de um experimento científico, nos quais o descuido de um passo no processo pode comprometer todo o resultado. O grande cuidado que as religiões devotam aos ritos e aos símbolos mostram a importância destes nessa forma de vida. É por eles que se torna concreta a dimensão profunda da existência com a qual a religião busca se relacionar, daí a importância que os grupos religiosos dão aos seus símbolos e ritos, e o carinho que a eles devotam. É importante notar, porém, que muitas manifestações religiosas se voltam exatamente contra o que elas chamam de “excesso de ritualismo”, propondo formas simplificadas de religiosidade, de modo a se “ir mais diretamente ao ponto”, como é o caso, por exemplo, do Zen budismo ou do protestantismo cristão, especialmente em suas denominações calvinistas.

O sexto elemento bastante comum nas religiões é a existência de um meio de apresentação da revelação sagrada, como a Bíblia, o Corão, a Torá ou os Vedas, que fixam o credo religioso em alguma medida. Nas sociedades de tradição oral, as histórias narradas de geração em geração cumprem papel semelhante de apresentação da revelação na qual o participante acredita. No entanto, o grau de liberdade de interpretação e da exposição de variantes nas narrativas aumenta bastante em tradições orais, dado que tende a haver maior rigidez conceitual num texto escrito fixado.

Como sétimo aspecto caracteristicamente presente nas religiões, temos a existência de uma comunidade sagrada, ou seja, de um grupo de indivíduos especialmente devotados e capacitados para presidir e liderar a execução dos rituais. Mais uma vez, há grande variedade aqui, principalmente no tocante à formalidade da preparação desses líderes espirituais e ao grau de destaque deles em relação ao restante da comunidade (o seu “profissionalismo”). Assim, em algumas religiões, as lideranças religiosas precisam passar por um longo processo de formação, muitas vezes realizado em instituições específicas para isso, enquanto em outras esses líderes são meramente temporários e eventuais, assumindo essa posição de modo muito contingente. Entre outros fatores, o grau de especialização do líder religioso depende da importância que é dada à crença doutrinal e ao grau de elaboração do rito. Quanto mais importante for a ortodoxia e quanto mais elaborado for o rito, maior será a necessidade de uma formação elaborada e um destaque da liderança em relação ao restante do grupo.

O oitavo e último aspecto importante a se destacar aqui quanto ao que

caracteriza a religiosidade é a ocorrência do que chamamos “experiência mística”. Trata-se de um assunto bastante complexo, abordado por diferentes disciplinas, tais como a Psicologia, a Sociologia, a Antropologia, além da própria Filosofia. Uma experiência mística pode, então, ser definida de muitas maneiras. Do ponto de vista psicológico, seria um estado alterado de consciência, provocado tanto por fatores “ambientais” tais como iluminação, música, dança e recitação de textos, quanto fisiológicos como o jejum e a ingestão de substâncias estimulantes. Esses fatores visam à aproximação com a realidade sagrada de um modo especialmente forte, embora muitas experiências místicas sejam narradas em contextos nos quais esses fatores estejam ausentes ou muito mitigados. Essas experiências em geral são tidas como algo que “acontece” a certos indivíduos de modo involuntário, estabelecendo neles uma profunda convicção acerca do objeto dessas experiências e gerando comportamentos especiais como decorrência delas (aumento da fé, conversão, maior respeito pela divindade que supostamente se manifestou). Apesar, novamente, da enorme variedade dessas experiências religiosas, elas têm em comum o fato de manterem vivo o senso de realidade e aberto o acesso ao poder que alegadamente emana do contato com as entidades sagradas, além de permitirem a renovação do corpo doutrinal, do rito e da organização religiosos.

Religião, então, seria essa busca por um tipo de valor e realidade últimos, que organiza a vida como resposta às experiências humanas de incerteza e ambigüidade do mundo, variando em forma, completude e clareza de cultura para cultura. Essa busca e tentativa de organizar a vida se dão em geral por meio de alguns elementos que variam histórica e culturalmente: o apego à tradição, os mitos, a busca por uma salvação/libertação, os lugares, objetos e tempos sagrados, os ritos, os meios de apresentação da revelação sagrada, uma comunidade sagrada mais ou menos “profissional”, e uma alegada experiência mística, com diferentes graus de intensidade e exclusividade.

1.3 FILOSOFIA DA RELIGIÃO

“Filosofia da religião” é uma expressão moderna que designa uma disciplina filosófica que inclui temas da metafísica clássica, como a investigação do conceito de divino e da noção de piedade – temas já encontrados em Platão e Aristóteles e em toda a filosofia antiga –, discussões fortemente presentes na filosofia medieval e moderna, como as provas da existência de Deus e a natureza

do Ser Supremo, e debates mais recentes como a epistemologia da crença em Deus e as críticas à religião do ponto de vista prático.

Trata-se, portanto, de uma área com fortes raízes na tradição filosófica ocidental, presente em toda sua história, remontando, por exemplo, ao pré-socrático Xenófanes de Cólofon, que ainda no século VI a.C. já criticava as religiões populares por sua concepção antropomórfica e distorcida do divino. A relação entre filosofia e religião já começava conflituosa entre os gregos antigos, um conflito que ficou ainda mais agudo na filosofia contemporânea. No entanto, atitudes mais conciliadoras e compreensivas entre a razão filosófica e a forma de vida religiosa também foram cultivadas ao longo da tradição filosófica do ocidente.

Apesar de boa parte do que se chama de filosofia da religião ainda hoje se voltar para os problemas relacionados ao conceito de Deus, uma importante distinção deve ser feita entre os esforços empreendidos pela filosofia e pela teologia em relação a esse mesmo objeto de investigação. Enquanto a teologia busca sistematizar os conteúdos de uma determinada fé revelada e se volta para a educação de uma comunidade de fé determinada, a filosofia da religião se volta para os conceitos pressupostos tanto na religião revelada quanto na teologia e não se dirige a comunidade específica alguma. Trata-se, então, de uma atividade intelectual que parte, não da autoridade de uma revelação, mas da indagação racional autônoma sem compromisso prévio com nenhuma doutrina religiosa e interessada apenas em “ir aonde a razão nos levar”.

Nesse esforço de esclarecer o conceito de filosofia da religião, outro contraste importante é entre esta e as ciências da religião, uma área de conhecimento multidisciplinar, envolvendo matérias como a Psicologia, a Sociologia, a História, a Antropologia e a Arqueologia, entre outras, dedicadas ao estudo do fenômeno religioso. As ciências da religião também se distinguem da teologia na medida em que não pressupõem a adesão a uma comunidade de fé e não visam primariamente à educação dessa comunidade, mas à elucidação, com base em estudos empíricos e de crítica textual, das crenças, atividades e fatores envolvidos no fenômeno religioso. Diferentemente das ciências da religião, a filosofia da religião não usará instâncias empíricas como argumento decisivo para as questões abordadas. Sendo uma área da Filosofia, como vimos acima, a Filosofia da Religião dedica-se ao trabalho de crítica e normalização do que dito ou feito no âmbito da religião. Um trabalho que é precedido pela interpretação ou reconstrução racional dessa crença ou atividade, de modo a

tentar esclarecer quais são os termos e as regras assumidos implicitamente ou pressupostos no discurso e na ação religiosos.

Em outras palavras, entende-se aqui que a marca da Filosofia da Religião é a ênfase na análise crítica dos conceitos pressupostos nas crenças e atividades religiosas. É assim que essa disciplina discute as características e paradoxos envolvidos no conceito de Deus, tal como proposto na tradição monoteísta, acerca da qual a tradição filosófica se ocupou com maior profundidade. A essa área mais do que central na Filosofia da Religião dá-se o curioso nome de “teologia natural”, no sentido de que se trata não de teologia num sentido revelado, mas de uma filosofia do divino.

Essa diferença no ponto de partida entre a teologia e a filosofia – a primeira, na revelação e a segunda, na indagação crítica – está na raiz de um dos problemas mais tradicionais da história da filosofia da religião: o da relação entre fé e razão. As mais diversas abordagens foram aparecendo. Tem-se desde uma recusa em usar os parâmetros da razão filosófico-científica para se discutir assuntos religiosos – que, para uns, teriam sua própria racionalidade e critérios de compreensão e, para outros, seriam inteiramente irracionais – até as tentativas de conciliação que buscam mostrar que os mesmos modelos de aceitabilidade intelectual da ciência deveriam ser empregados na avaliação de crenças religiosas. O problema da racionalidade da crença religiosa é um dos mais discutidos pela filosofia contemporânea da religião. Mesmo tendo em vista quase que só o monoteísmo, tal tema é ainda altamente relevante, não só pelo seu interesse em si, como também pela possibilidade de se poderem aplicar suas abordagens para o problema da justificação de outros tipos de crença.

Não só a possível irracionalidade da crença religiosa tem motivado a análise filosófica contemporânea a respeito da religião. Problemas relativos ao modo como se relacionam liberdade e vida religiosa, particularmente a cristã, também geraram críticas fortes por parte de filósofos modernos e contemporâneos. Numa determinada interpretação da perspectiva cristã, a liberdade é uma dádiva divina, que deve ser usufruída sempre se tendo em vista a autoridade e o referencial do absoluto, ao qual o cristão se sente chamado. A ênfase parece ser mais no compromisso e na entrega para Deus do que na busca de fruição da liberdade. O ponto de vista dos críticos modernos e contemporâneos da religião defende uma noção de liberdade na qual o eu individual ocupa um lugar privilegiado e cuja realização máxima se dá no usufruto de um poder fazer com um mínimo de limites externos ao seu querer. O conflito se manifes-

ta em vários autores, mas assume dimensões particularmente dramáticas com Nietzsche, Feuerbach, Marx e Freud, os chamados “mestres da suspeita”. São filósofos ditos ateus (em relação ao monoteísmo tradicional, pelo menos), cujo estudo é extremamente importante para quem deseja ter familiaridade com a filosofia da religião atualmente.

É importante notar, então, que essa área da Filosofia acadêmica que se dedica aos conceitos fundamentais envolvidos no fenômeno religioso não tem nenhum compromisso em princípio com a defesa da legitimidade dessa atividade humana. Em outras palavras, aquele que critica a religião e rejeita as principais noções nela envolvidas com base em argumentos ou especulações conceituais também está fazendo filosofia da religião, o que é mais um indício da autonomia da disciplina em relação à teologia e à religião. É por isso que não se pode esperar da filosofia da religião nenhum tipo de “convencimento” acerca das verdades ou inverdades religiosas, um incremento da fé ou da descrença, pois o propósito é estritamente o de esclarecimento de pressupostos e avaliação teórica, apresentando-se as alternativas de entendimento julgadas mais importantes na tradição filosófica sobre o tema. É certo que tanto o crente quanto o descrente podem se beneficiar das reflexões feitas na disciplina – seja no sentido de confirmação da crença que já possuía seja no sentido de mudar de posição –, mas é importante frisar que a disciplina não tem um objetivo catequético, de educação para a fé, qualquer que seja ela.

Outra distinção importante para esclarecer o que vem a ser filosofia da religião é a que a separa da exposição das diferentes doutrinas religiosas, ao modo de um panorama informativo de cultura religiosa. Certamente nossa disciplina precisa de certo grau de informação acerca das crenças e formas concretas de vida religiosa. No entanto, o filósofo se concentra na análise e avaliação conceitual, que é o que se entende aqui como uma abordagem propriamente filosófica de um problema.

No entanto, é importante distinguir a simples apresentação das doutrinas religiosas e o que se faz hoje, com crescente importância na comunidade filosófica internacional, sob o nome de “filosofia comparada”. Trata-se de uma área eminentemente filosófica, na qual se tenta distinguir os conceitos fundamentais presentes nas doutrinas religiosas e se busca compará-los com os de outras doutrinas, religiosas ou não. Seria uma forma de reflexão metafísica a partir das proposições pressupostas nas crenças religiosas.

Filosofia da Religião é, portanto, uma área de estudos estritamente fi-

losófica, distinta da própria religião, da teologia, e das ciências da religião, embora se relacione com elas todas. Além dos temas discutidos nela estarem presentes em toda a história da filosofia, ela tem a ver com quase todas as áreas do conhecimento filosófico. A complexidade e a abrangência do fenômeno religioso em relação às atividades e crenças humanas se refletem na amplitude dos temas que podem ser estudados na área. Da metafísica à ética, da lógica à estética, passando pela epistemologia, a filosofia da ciência, a filosofia política e a filosofia da linguagem, praticamente todas as disciplinas filosóficas mais importantes se relacionam com a filosofia da religião, pois temas relativos à crença e atividade religiosas podem suscitar questionamentos e análises críticas a partir desses diferentes aspectos. Isso exige daquele que se dedica à Filosofia da Religião uma grande versatilidade em Filosofia e faz dela uma espécie de grande encruzilhada da história da filosofia e da filosofia sistemática.

E por falar em encruzilhada, chegamos enfim ao candomblé...

2. POSSIBILIDADES DE UMA

FILOSOFIA DA RELIGIÃO DO CANDOMBLÉ

O candomblé pode tipicamente ser considerado uma religião segundo o conceito proposto acima. Seus adeptos partilham um conjunto de práticas rituais, que vão sendo aprendidas por meio de várias etapas de iniciação. Nesses ritos, que incluem danças, cantos, sacrifícios, abstinências, entre outras atividades, busca-se a renovação do axé, a energia vital que move o mundo e que é dádiva dos orixás e de Olorum, o Deus criador. A especificidade do candomblé e a controvérsia em torno do papel de Olorum nessa religião (há muitos que defendem ser o candomblé uma religião tão monoteísta quanto o cristianismo católico) podem ensejar boas reflexões sobre o próprio conceito de religião e sobre a natureza do divino.

Trata-se de uma religião nascida na África e trazida para o Brasil e outros países da América por conta do tráfico de escravos entre os séculos XVI e XIX. Em grande medida, o que se tem no candomblé é uma reconstrução em outro contexto de uma tradição que, por razões sócio-políticas não pôde se manter tal como originalmente era. Essa origem numa situação de opressão e conflito pode dar ao filósofo da religião um bom material para refletir sobre as relações entre religião e política, por exemplo.

Numa interessante revisão da literatura sobre o ponto de vista filosó-

fico acerca das religiões africanas, o filósofo ganense Kwasi Wiredu aponta para vários aspectos peculiares e intelectualmente instigantes da religiosidade africana. Seu trabalho segue o método de comparação entre a visão de mundo religiosa da África (especificamente de Gana) e a cultura cristã. Para Wiredu, uma diferença fundamental está na distinção entre natural e sobrenatural, tão marcada no cristianismo e ainda mais evidente na cultura moderna ocidental, que nasceu da matriz cristã, e inexistente na religião africana (WIREDU, 1997, p. 37-8). Os “espíritos” não são sobrenaturais para o africano, ou seja, não são sentidos (mais do que meramente pensados) como pertencendo a outro mundo. Além disso, enquanto existentes num mundo que não se divide entre natural e sobrenatural, os espíritos são tidos como presentes no espaço, embora não sejam inteiramente materiais (WIREDU, 1997, p. 38-39).

Esse tipo de entendimento pode suscitar uma rica reflexão sobre os fundamentos do conceito ocidental moderno de realidade. Por outro lado, pode ser altamente revelador dos pressupostos, alcances e limites da crítica moderna ao que se pode chamar de “concepção mágica do mundo”. A partir do confronto com essa compreensão de mundo, novas facetas podem surgir das suspeitas de Spinoza, Hume, Kant e Marx em relação às crenças religiosas.

Outra possibilidade para o estudo filosófico do *candomblé* é sua comparação com o cristianismo no tocante à moralidade. Um projeto que vem sendo desenvolvido por um grupo de iniciação científica ligado ao Programa Afroatitude da Universidade de Brasília busca analisar até que ponto as críticas de Nietzsche ao cristianismo como religião moral atingiriam o *candomblé*. A hipótese que se está avaliando é de que o *candomblé* seria um tipo de “religião vital” no sentido nietzscheano. A partir dessa tese, várias perguntas surgem: em que sentido se pode falar de moralidade na prática religiosa do *candomblé*? Que relação haveria entre a busca de renovação do *axé* e a proposta nietzscheana de reforço da vontade de vida? Seria o *candomblé* um possível exemplo de religiosidade nietzscheana? Interessantes possibilidades de estudo crítico do *candomblé* e do próprio pensamento nietzscheano podem se abrir com essa pesquisa.

Essas são apenas algumas alternativas que se apresentam no vasto horizonte de reflexão que se abre para o filósofo da religião que se dispõe a tomar a prática religiosa do *candomblé* como tema. Procuramos apresentar exemplos de como esse trabalho pode se dar em perfeita sintonia com a tradição que se estabeleceu no estudo filosófico dos problemas. A escassez de literatura filosófica sobre o assunto pode, a princípio, deixar um pouco perdido o pesquisador

brasileiro. Acostumado a fazer “filosofia de autor”, o filósofo brasileiro poderá se sentir inseguro quanto à qualidade acadêmica de um trabalho assim. Afinal, ao invés de refletir, por exemplo, sobre “o que Kant quis realmente dizer com o conceito de esquema transcendental”, ele se voltará não para a literatura filosófica exclusivamente, mas também para uma prática religiosa fundada numa tradição predominantemente oral. O pesquisador precisará ler o que os antropólogos e sociólogos informam sobre o candomblé e terá inclusive de conhecê-lo diretamente para se familiarizar mais com seu objeto de reflexão.

Um grande desafio que se coloca para essa empreitada intelectual é saber em que medida ela se insere no que chamamos de Filosofia. Se nossa sugestão acima for aceita, porém, a filosofia da religião do candomblé será possível enquanto for um trabalho de reconstrução conceitual dos pressupostos teóricos de suas crenças e práticas, enquanto esse puder ser um empreendimento crítico e normativo e enquanto estiver em diálogo com o debate filosófico mais geral. A possibilidade de trazer para esse debate novos conceitos, de se poder participar dele com idéias originais e não mais se limitar a exegeses, muitas vezes aborrecidas e infrutíferas, do que os principais filósofos se atreveram a pensar por si mesmos, pode ser um benefício que compense o desafio. Desse modo, a filosofia de uma religião como o candomblé, tão pouco cultivada pelo pesquisador filosófico, pode abrir novas perspectivas à filosofia brasileira. Pode dar novo sentido ao estudo dos textos filosóficos tradicionais, que seria não mais um fim em si, mas um meio de encontrar soluções para problemas teóricos, através do diálogo com grandes pensadores. Pode, assim, quem sabe, permitir que os filósofos brasileiros contribuam de forma original com o debate desenvolvido nessa área do conhecimento.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Uma outra possibilidade de articulação entre filosofia da religião e candomblé seria não fazer uma filosofia da religião do candomblé, mas relacionar filosofia e religião, filosofia e candomblé. Não acreditamos que a filosofia possa ser uma espécie de meta-crítica, que possua conceitos e instrumental analítico para pensar como objetos determinados outros campos de conhecimento e domínios da vida, como a religião e a arte. A filosofia é um complexo esforço por pensar a realidade a partir de conceitos que não são produzidos por procedimentos empíricos, embora, possa a partir deles conceber conceitos. Os

conceitos em filosofia não são relações entre variáveis, não possuem referência empírica e não são funções. Os conceitos em filosofia são idéias, espécies de totalidades integradoras que articulam entre si componentes que podem ser conceitos. Esta totalidade integradora tem por função organizar conceitos empíricos em unidades de sentido. Uma idéia tem como objeto conceitos empíricos, mas não para serem pensados e sim para produzirem determinado saber. A filosofia possui conceitos próprios, que são idéias que têm como objetos conceitos de outras áreas para que estes possam ser integrados em unidades de sentido. Nesta visão da filosofia não há crítica das outras áreas, mas a tentativa de integrar conteúdos, conceitos e formulações. A filosofia, seria, assim, uma espécie de tentativa de pensar, a partir de idéias, conteúdos interdisciplinares. Seus conceitos seriam, assim, a tentativa de, a partir dos conteúdos interdisciplinares, unidades de sentido transdisciplinares. O que filosofia faria seria a construção de conceitos transdisciplinares a partir da relação interdisciplinar entre os vários campos de conhecimento. Neste sentido, a filosofia poderia se aproximar da religião e, num primeiro momento, produzir uma inter-relação entre seus conceitos, o que seria uma espécie de diálogo interdisciplinar. Isto funcionaria do seguinte modo, um conceito *x* formulado pela tradição filosófica dialogaria com qual ou tal formulação da religião? Num segundo momento a filosofia tentaria fornecer um conceito, agora, já mediado pelo diálogo, transdisciplinar que ultrapassaria o momento anterior. Tal conceito permitiria à religião se auto-interpretar e à filosofia ou abandonar antigos conceitos, ou a reformula-los ou produzir outros. A filosofia seria uma espécie de saber transdisciplinar e forneceria instrumentos de inter-relação e intercomunicação entre os vários saberes.

A filosofia, hoje, só teria sentido se se dispor a possuir um estatuto transdisciplinar, a formular conceitos que permitam a conexão entre sistemas de conhecimento diferentes. A filosofia constituiria, assim, uma espécie de espaço transdisciplinar onde os conceitos poderiam se comunicar, intercambiar, interpenetrar e dialogar. A filosofia deveria ser uma espécie de domínio de inter-relação entre campos de saber diferentes. A filosofia deveria operar com categorias de relação e não com categorias modais ou de quantidade. Não deveria nem operar no campo do possível, do falso ou de verdadeiro, mas no campo da inter-relação e desse modo construir conceitos de relação para o diálogo entre os saberes. Por exemplo, talvez possamos pensar as religiões a partir da constituição de conceitos de simultaneidade e comunicação, já que toda

religião é re-ligare, é uma ligação entre dois mundos. Não há religião sem pelo menos a existência de dois mundos, seja lá o que for que significa espiritual e material. Num livro sobre Escher encontramos a seguinte afirmação: “Veremos dois mundos diferentes num único lugar e ao mesmo tempo, suscita uma sensação de feitiço”. Ora, não será isso a experiência radical do candomblé? Dois mundos em um mesmo lugar, tempo e pessoa? Não será isso o feitiço? A experiência radical do sagrado no candomblé é a simultaneidade dos mundos. Parece que tal simultaneidade é impossível e que apenas um artista tão genial como Escher pela ilusão estética nos permite tal experiência. Mas, o que é interessante é que Escher nos faz acreditar que essa experiência é possível. A filosofia deveria constituir conceitos que pudessem pensar mundos diferentes em relação, por exemplo, o conceito de simultrópica (ERNST, 2007, p.77). E, então, eu diria que o candomblé é uma experiência radical sobre a comunicação dos mundos.

REFERÊNCIAS

- CARNAP, Rudolf. *Der Logische Aufbau der Welt*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1928.
- DRETSKE, Fred. *Knowledge: readings in contemporary epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2000 [1969].
- ELIADE, Mircea. *Das Heilige und das Profane*. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt: Insel, 2007 [1957].
- ERNST, Bruno. *O espelho mágico de Maurits Cornelis Escher*. Tradução de Maria Odete Gonçalves Koller. Köln: Taschen, 2007.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1978 [1740].
- KING, Winston L. Religion (First edition). In: JONES, Lindsay (ed.) *Encyclopedia of Religion* – Second Edition. Chicago: McMillan, 2005 [1987].
- OTTO, Rudolf. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Beck, 1979 [1917].
- QUINE, Willard van O. *Naturalized Epistemology*. In: BERNECKER, Sven &
- RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

WIREDU, Kwasi. African religions from a philosophical point of vie. In: QUINN, Philip; TALIAFERRO, Charles (eds.) *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell, 1997.

Recebido e aprovado em 30/03/2009