

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 2 • N.º 4 • OUTUBRO 93

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA - *Europa e Filosofia*

FRANCISCO V. JORDÃO - *A Religião sob o ponto de vista filosófico*

J. ENCARNAÇÃO REIS - *O Riso estético segundo Bergson e Lalo*

JOÃO MARIA ANDRÉ - *O Problema da Linguagem no Pensamento filosófico-teológico de Nicolau de Cusa*

ANSELMO BORGES - *E. Bloch: a Esperança ateia contra a Morte*

EDMUNDO BALSEMÃO PIRES - *Factos sociais. Comunidade e Linguagem - a propósito do livro de Margaret Gilbert, On Social Facts*

A RELIGIÃO SOB O PONTO DE VISTA FILOSÓFICO

FRANCISCO VIEIRA JORDÃO

A Religião, enquanto forma de comportamento cujas regras se afastam das que regulam a vida diária, assenta numa dicotomia introduzida no mundo das referências humanas, que se traduz num duplo nível de realidade - o sagrado e o profano. Diferentemente de qualquer outro género da actividade humana, a Religião tem a sua génese na convicção de que existe uma realidade (poder ou mistério) que está acima da realidade do nosso contacto diário, com a qual o homem pretende comunicar e da qual deseja participar ¹.

O primeiro problema que se coloca perante o fenómeno religioso, é o de saber se se trata de algo adventício, isto é, surgido na História ou na vida dum indivíduo por razões estranhas ao mesmo fenómeno enquanto tal, ou se se trata de um fenómeno autónomo e inerente ao facto de ser homem.

Os que defendem a origem adventícia e a dependência externa do fenómeno religioso consideram-no como algo que pode ser objecto de estudo em paridade com qualquer outro fenómeno e sujeito às mesmas leis de qualquer outro género de actividade humana. De entre estes defensores da religião como uma actividade ocasional e na dependência de circunstâncias de vária ordem, destacam-se os que vêem a sua origem na influência da sociedade, os que a ligam à necessidade de contornar as forças indomáveis da natureza e os que a fazem depender do dinamismo incontrolável do psiquismo humano.

O primeiro teorizador da origem social da religião foi Emile Durkheim. Para este autor, “a sociedade contém todos os ingredientes para fazer despertar nos seus membros o sentido do divino”. A sociedade é um “grande pai”, que impõe a sua vontade a todos os “filhos” e tudo

¹ J.Martín Velasco, “Fenomenologia de la Religión”, in J.Gómez Caffarena e J.Martín Velasco, *Filosofía de la Religión*, Rev. de Occidente, Madrid, 1973, I Parte, ps.73-124.

dirige para manter a sua autoridade sobre a vontade dos indivíduos. Com base na predisposição para a obediência, assim gerada entre os seus membros, a sociedade tudo faz para canalizar este estado de espírito em proveito da sua estabilidade. Os homens, porém, uma vez impregnados pela sensação dum poder que os transcende e do qual não conseguem libertar-se, facilmente se convencem da existência dum ser soberano a quem todos devem obedecer. A sensação dum tal poder, embora gerada pela sociedade, não surge aos indivíduos como tendo uma tal origem. Razão pela qual eles se dedicam a venerar ou prestar culto a Deus. Daqui o aparecimento da Religião ².

O primeiro teorizador da origem naturalista e insólita da religião foi Epicuro. Para este autor, o facto de o homem não conhecer devidamente a natureza nem conseguir controlar um grande número de fenómenos naturais, leva-o a acreditar na existência de seres que tudo sabem e tudo podem fazer em seu próprio proveito. Dominados por esta convicção, os homens procuram fazer tudo o que lhes parece ser agradável aos senhores da natureza, para conseguirem alcançar os seus favores e a sua protecção contra a adversidade dos elementos naturais. Na sua essência, a religião será, para todos os epicuristas, apenas uma “arte de captar os favores dos deuses e a sua protecção contra todo o género de perigos com que se sentem ameaçados” ³.

Existe ainda um segundo grupo de naturalistas, que consideram a Religião como um sucedâneo natural da magia. Quando os homens sabem que a natureza está submetida a leis que é possível desvendar, procuram descobri-las para alcançarem o domínio da mesma natureza: é a atitude científica; quando supõem que a natureza está penetrada por forças ocultas, usam os mais disparatados artificios, com o objectivo de as captar e colocar a seu favor: é a atitude mágica. A religião já não é pura magia, pois não considera os poderes ocultos na natureza como próprios dela mas como dependentes de um ou vários seres superiores e não procura captar as suas forças ocultas de forma caótica mas por meio de práticas reguladas e tidas como ditadas pelos poderes superiores. Contudo, ainda não é uma ciência, pois não pro cura o domínio da natureza através do conhecimento das suas leis, mas pela invocação dum poder que actua no seu interior, embora esteja totalmente acima dela. O principal representante desta posição é G.Frazer ⁴.

² Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, F.Alcan, 1912.

³ Epicurus, *Sententiae Selectae* 10-13; Hermann Usener, *Epicurea*, Fragmenta 219, 221, 227.

⁴ J.G.Frazer, *The Golden Bough*, Londres, 1890. Trad. cast. *La rama dorada*, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1969.

O primeiro teorizador da origem psicológica da religião foi Sigmund Freud. Para este autor, a religião nasce do facto de o homem não conseguir dominar a imensa complexidade de forças contrastantes que actuam dentro de si mesmo e é naturalmente levado a convencer-se da existência de um ser todo poderoso, cujo poder se faz sentir dentro de si mesmo, para que se coloque em tudo na sua dependência. Desconhecedor dos mecanismos que actuam no seu inconsciente e, ora acorrentado a forças invencíveis ora possuído por ideais inacessíveis, que de forma nenhuma consegue descobrir como obra sua, o homem imagina que tem de existir um ser que tudo governa e que exige inteira obediência. O fenómeno religioso será, para os psicologistas, o avolumar duma ilusão, em que é considerado fora e acima de tudo, o que não passa de simples produto das forças incontroladas do inconsciente humano⁵.

Para todos estes autores, o fenómeno religioso tem a sua génese em algo que pode ser perfeitamente identificado ao nível da realidade natural e, tal como esta, pode ser estudado cientificamente nas suas causas, através das suas manifestações. A religião é, portanto, apenas um produto cultural, cuja origem no tempo e respectiva evolução poderão ser estabelecidas pelo estudo histórico, a sua caracterização pode ser feita pela Sociologia e a penetração no seu âmago, pela Psicologia. Daqui a importância que hoje assumem entre os estudiosos, a História das Religiões, a Sociologia e a Psicologia da Religião. Estes estudos, porém, têm encontrado sérias dificuldades na determinação da origem histórica e no género de evolução, se progressiva se regressiva, do fenómeno religioso. Por isso, mais do que a sua origem ou evolução, as ciências da religião voltaram-se para a descoberta do tipo de exigências especificamente humanas que determinam o fenómeno religioso e encaminham-se para a conclusão de que tal fenómeno tende a desaparecer em proveito de outras formas de actividade mais adequadas para conseguir os mesmos objectivos.

Outros pensadores, porém, consideram a Religião como um fenómeno humano, que não é redutível a qualquer outro, mas goza de autonomia própria e é inerente ao facto de ser homem. O problema que naturalmente surge, no contexto desta concepção, é o de saber se se trata dum fenómeno, cuja origem e dimensão é simplesmente humana, ou se a sua origem é sobre-humana e o seu campo se estende para além do domínio da actividade vulgar do ser humano.

Como defensores da Religião como uma reflexo natural e espontâneo da natureza humana, sem em nada a transcender, estão Feuerbach e Nietzsche.

⁵ Hans Zirker, "La religión deducida del despliegue de unas necesidades psíquicas, Sigmund Freud (1856-1939)", in *Crítica de la Religión*, Herder, 1985, ps. 169-205.

Segundo Feuerbach, a religião não é mais do que uma manifestação do homem enquanto tal, cuja dimensão e poder ultrapassam em muito as dimensões concretas e capacidades próprias de cada indivíduo em particular. Cada ser humano sente em si mesmo um poder e uma força de expansão para lá de todos os limites a que ele normalmente se vê confinado na sua existência e, não sabendo que se trata duma manifestação do poder ilimitado da natureza humana de que ele participa, julga que deve existir um ser diferente dele, com um poder infinito, e dedica-se a prestar-lhe culto como se de um outro completamente diferente se tratasse. Porque ignora o que é a essência humana, os seus atributos e capacidades, toma as manifestações da sua ilimitada potência como sinais da existência de um Deus, distante e cioso dos seus direitos projecta-se para fora de si e aliena-se, isto é, imagina como próprio de outro o que ele essencialmente é ⁶.

Segundo Nietzsche, a religião é uma expressão natural e intrínseca ao homem, reflexo dum “poder de ser”, que o habita e ultrapassa tudo quanto na sua existência, pelas práticas habituais, é posto em acção. A religião situa-se ao nível duma experiência do incomensurável, que penetra o mais profundo do ser humano. A “experiência do divino” não é mais do que uma expressão gerada na “alegria criadora” que inunda o interior do homem, um “sentimento de excesso de poder” que nele tende a concretizar-se. A religião, pura e genuína, não é mais do que “uma forma espontânea de gratidão” pela grandeza do que é ser homem, que ultrapassa em muito os estreitos limites a que cada homem em particular vê reduzida a sua normal existência. É uma forma de gratidão pelo que o homem é em si mesmo e por todos os múltiplos e contrastantes aspectos da realidade que o envolve. Quando pronuncia o nome de Deus, o homem não faz mais do que dar o seu sim sem reservas à vida e tecer um hino ao que ela tem de amigável e cruel, de maravilhoso e terrível, de criador e destrutivo ⁷.

Para Nietzsche, o significado objectivo da palavra Deus não é mais do que o poder sem limites, que trespassa o homem, o signo por excelência da “vontade de poder” a que urge dar voz e satisfação. Para Feuerbach, a palavra Deus corresponde à “essência humana nas suas

⁶ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, W. Bolin -Fr. Jodl, Stuttgart, 1960 (2). Trad. cast. *La esencia del cristianismo*, Int. de Marcel Xhaufaire, Sígueme, 1975. H. Zirker, “La reducción de lo divino a predicados humanos, Ludwig Feuerbach (1804-1972)”, in o.c., pp. 78-107.

⁷ F. Guibal, “Un divin pluriel? Monotheïsme et polytheïsme chez Nietzsche”, in J.L. Vieillard Baron e Francis Kaplan, *Introduction a la Philosophie de la Religion*, Les Éd. du Cerf, 1989, ps. 217-238.

inumeráveis e indelimitáveis potencialidades”. Por isso, estes dois pensadores defendem que, quando o homem pratica a religião convencido de que cumpre o dever de adoração a um ser soberano, totalmente distinto e acima dele, para obter o favor da sua protecção, o fenómeno religioso pertence ao domínio da pura ilusão. Mas se pronuncia o nome de Deus e o venera como expressão dum sim sem reservas à vida, à vontade, ao amor, à emoção, à espontaneidade dos seus sentimentos, segundo Nietzsche, ou como expressão da essência humana como matriz do desejo de superação de cada homem para o homem em plenitude, segundo Feuerbach, a religião pode tornar-se num campo de luz, numa aurora dos novos tempos e na forja do “homem novo”.

Este foi o grito que, no século passado, começou a ecoar nos mais variados domínios da actividade humana e que, na primeira metade deste século, acabou por revigorar e orientar o movimento de secularização, iniciado há quatro séculos por activistas dispersos, mas que agora tomou foros de soberania no campo da cultura.

Entretanto, algo de novo se passou que fez abalar os alicerces da elevação do homem ao lugar de Deus. Os estruturalistas franceses, sobretudo os de conotação psicanalista, vieram dizer que a visão empolgante do humanismo não passava de um sonho como compensação para a triste realidade da fraqueza, pequenez, insegurança e miséria do homem, simples coisa arrastada num turbilhão de forças, contra as quais se sentia completamente impotente. Já não somente Deus, enquanto ser soberano e transcendente, era fruto duma ilusão. O próprio homem, tal como era concebido no seio do movimento humanista, não passava duma invenção sem consistência e, por isso, sem qualquer poder para interferir com êxito no rumo dos acontecimentos ou para resistir ao sem número de ameaças com que se via rodeado. Para os estruturalistas, o homem exaltado pelos humanistas não passava, tal como o Deus da Religião, de um fantasma, que tanto podia revestir a forma dum consolador como a de um aterrador, gerado nas águas turvas e revoltas do psiquismo humano e erguido para alimentar a ingenuidade dos crentes. O Deus da Religião e o “homem novo” sem qualquer freio na sua “vontade de poder” ou nas suas incomensuráveis potencialidades não eram mais do que “a imagem fantasmagórica do pai dominador” ou duma “sociedade mãe de quem tudo se espera”, um mito esconjurador da “pesada carga das normas morais que a tradição tem colocado aos ombros dos indivíduos” e de velhos tabús ou barreiras interiores invioláveis por qualquer vontade humana⁸.

⁸ F. Dosse, *Histoire du Structuralisme, I. Le champ du signe*, 1945-1966, Paris, Éd. la Découverte, 1991, ps. 121-153.

Apesar disso, não se advogava a eliminação pura e simples da Religião. Ela podia servir ainda como lenitivo para os amargos da vida, junto dos que não tinham capacidade para melhor compreensão. Os seus conteúdos imaginários poderiam ajudar a preencher o vazio criado pela falta de tudo aquilo que permite ao homem uma vida mais tranquila. Trata-se duma etapa, em que a Religião é considerada como coisa ultrapassada, mas que, enquanto não chega um salvavidas para os náufragos do mar da existência, ela pode servir de bóia ou de jangada capaz de manter a esperança de chegar a um porto seguro. No entanto, devem procurar-se outros meios para ir em socorro dos que lutam contra a tempestade: grupos recreativos, associações culturais e artísticas, movimentos ecológicos, formas de contra-poder ou organizações políticas podem ir preparando o advento de um Estado que proteja os indivíduos e lhe acrescente a força e a coragem de que precisam para suportar a sua real condição.

Estamos no fim duma longa caminhada, cuja ponta final vem colocar, de novo, em relevo a organização social.

De facto, o fenómeno religioso não se apresenta normalmente como algo pertencente apenas ao mundo estreito da intimidade humana, mas assume sempre um modo de expressão externa em obediência a leis de carácter social e com implicações na sociedade. O que importa saber é se tal característica se deve à sua estrutura interna e a uma dinâmica própria, ou se, pura e simplesmente, como qualquer facto cultural, a Religião é indissociável da sociedade, no sentido de estar totalmente dependente dela e de ser simplesmente uma forma de nela intervir.

Para uma parte dos sociólogos, a Religião não é mais do que a expressão espontânea da vivência social dum povo, antes da tirania da ordem jurídica criada pelos guardiões da autoridade social e do complexo de normas que a normal estratificação social e as relações profissionais exigem.

Já Giordano Bruno e Maquiavel defendiam que a Religião em si mesma representa a forma espontânea de vida em sociedade por parte do povo simples e consitui a mais lídima expressão do seu desejo de justiça, do seu amor à liberdade e da sua adesão espontânea aos bons costumes⁹.

Maquiavel é dos primeiros autores a introduzir a distinção entre Religião e igrejas. O fenómeno religioso é, de facto, eminentemente social, no sentido de expressão espontânea da sociabilidade humana. Mas a sua organização em instituição externa, ou igreja, já sofre do artifício

⁹ G. Bruno, *Lo spaccio della bestia trionfante*, Milão, Marzorati, 1971. N. Maquiavel, "Discorsi sopra la prima deca de Tito Lívio", in *Tutti le Opere*, Florença, Sansoni, 1970.

humano com o objectivo de promover o domínio dos que nesta assumem lugares de poder ou como forma de fortalecer a autoridade dos que exercem o poder na sociedade.

Com o objectivo de entravar este desiderato dos senhores do poder, vai já para quatro séculos que se gerou um movimento no sentido de separar totalmente o religioso do social, arvorando a sociedade civil em única forma de expressão da dinâmica social da existência humana com base na vontade das maiorias e relegando o religioso para o domínio exclusivo das convicções interiores e da vida particular dos cidadãos. Com as suas primeiras manifestações em sectores dissidentes no interior do movimento da reforma protestante no século dezasseis, este processo de secularização foi largamente teorizado, no século dezanove, pelos filósofos positivistas e atingiu a sua máxima expressão com os defensores das sociedades colectivistas e ateias.

Na primeira metade deste século, no próprio campo da manifestação religiosa e especulação teológica, gerou-se um movimento de secularização, que mais tarde se manifestou como teologia da libertação, que consistia, não em limitar a actividade religiosa ao domínio do puramente individual, mas em orientar a vivência religiosa no sentido de a traduzir em acções de intervenção social em favor dos que nela apenas sofriam as consequências do autoritarismo e da ambição dos que detinham a fortuna e o poder ¹⁰.

Sociólogos, filósofos positivistas e teólogos da libertação têm de comum a convicção de que o fenómeno religioso, mesmo quando manifestativo espontâneo de sociabilidade, não é portador, em si mesmo, duma dinâmica que exija a sua tradução em instituição externa, isto é, a sua estrutura interior não é de molde a exigir um suporte externo de natureza social ou uma igreja. Por isso, esvaziadas da sua função social em favor da instituição política, reduzido o campo da sua actuação externa e perdido o sentido da sua existência como organizações paralelas ao Estado, as igrejas tendem a perder o sentido de instituição social autónoma e mesmo a desaparecer.

Para poder tomar qualquer posição frente a este modo de ver o fenómeno religioso, importa considerá-lo nas suas manifestações históricas mais recuadas de que temos dados.

As mais remotas manifestações da religiosidade humana remontam ao quarto milénio antes de Cristo e vêm-nos da Mesopotâmia ¹¹. Os pri-

¹⁰ Thomas Altizer e William Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, The Bobbs-Merrill Company, New York - Kansas City, 1966.

¹¹ J. Bottero, "Un polythéisme systematique: la Mesopotamie ancienne", in J.L. Vieillard Baron e Francis Kaplan, o.c., pp.167-186.

meios indícios do fenómeno religioso apontam para uma concepção do transcendente, ou do sagrado, como um mundo habitado por uma comunidade de seres superiores, organizados na dependência uns dos outros e sob o poder de um, colocado acima de todos os restantes. Esta concepção tinha a sua expressão externa nos aglomerados populacionais, cuja organização procurava corresponder ao modo de organização que concebiam como vigente no mundo dos seres superiores. Cada aglomerado populacional adoptava como símbolo o Deus que presidia aos deuses da sua própria concepção do mundo e do sagrado, que variava de um aglomerado para outro, e o chefe máximo em cada grupo humano era sempre considerado como expressão visível e detentor, entre os homens, do poder que o deus principal detinha entre os outros deuses protectores da sua comunidade.

A necessidade de congregar um vasto conjunto de aglomerados populacionais mais próximos para conseguir realizar empreendimentos de interesse comum, como a construção de diques e canais de irrigação, levou uma grande parte dos povos que habitavam a Mesopotâmia a congregarem-se sob a autoridade do chefe que se havia imposto sobre os restantes grupos. É o início da formação dos Estados, cujo símbolo passará a ser o deus principal da concepção do sagrado vigente na cidade dominadora, representado pelo chefe desta, detentor de um poder acima do de todos os restantes chefes.

Mais difícil do que conseguir subalternizar os chefes das várias cidades ao chefe da cidade principal, era geralmente a subalternização dos deuses principais das várias cidades ao deus da que detinha o comando. Foi por isso que, já nos finais do terceiro milénio e inícios do segundo, quando já o Estado como aglomerado de povos e de regiões sob um poder central era uma realidade, aparece uma concepção do mundo transcendente em que se procura determinar o lugar e a função de cada deus principal das concepções próprias de cada povo, e estabelecer a respectiva hierarquia de competências e de funções entre eles. Porém, nunca foi aceite o princípio da dependência de todos os Deuses principais dos vários povos em relação ao Deus principal do povo ou cidade que detinha o domínio sobre os outros. O mundo dos deuses, tal como era concebido por cada aglomerado populacional, continuava a ser o único modelo da sua própria organização, e o Deus principal da sua comunidade de deuses, era ainda o seu único símbolo, mesmo quando impedidos de ter um chefe terreno que exercesse o poder em nome do seu Deus.

Para contornar esta dificuldade, surge, ao longo do segundo milénio, uma concepção do mundo transcendente de pendor muito mais teórico e especulativo que qualquer das anteriores. Era o início da Teologia. O mundo dos seres sobrenaturais deixou de ser colocado na dependência

de um deus em paridade com qualquer dos deuses principais das várias cidades, mas na dependência duma comunidade divina, concebida como única fonte de ser no mundo dos deuses. No topo da divindade estava, portanto, não “um só”, mas uma Tríade, formada de Pensamento, de Vontade e de Acção. Neste contexto, o deus da cidade dominadora perdeu o seu privilégio de senhor de todos os deuses e passou a ser considerado como o “Filho Predilecto” do Pensamento divino.

A primeira cidade a alcançar um domínio sobre a grande maioria das cidades da Mesopotâmia e mesmo de outras regiões foi Babilónia. Marduck, o seu Deus principal, foi proclamado diante de todos como o “Filho mais amado da Inteligência”.

Esta nova teorização da divindade gera uma concepção de mundo transcendente que se vai afastando cada vez mais do mundo dos homens, até à concepção de Deus como o que “está totalmente acima de tudo o que é natural e humano” - o totalmente outro. Cortada a directa correspondência entre a comunidade dos deuses e a dos homens, perde-se o cariz fundamentalmente social do fenómeno religioso e, em sua substituição, começa a aparecer um fenómeno novo, a partir do ano 1500 AC: em vez da preocupação de imitar o mundo dos deuses, tão distante e abstracto, eleva-se o soberano dos estados à categoria de deus. Trata-se duma forma de tornear a dificuldade de traduzir no Estado a organização do mundo sagrado, em si tão complexa e etérea: se os deuses se afastam tanto dos homens, porque é que estes não hão-de poder criar deuses mais próximos?

A organização externa da Religião como simples forma de aumentar o domínio dos poderosos nos Estados teve, portanto, a sua primeira manifestação na elevação do soberano a categoria de ser divino e foi motivada precisamente pelo facto de se ter descuidado a primitiva visão do mundo dos deuses como modelo do mundo dos homens ou da natureza eminentemente social do fenómeno religioso.

Quando a divindade começa a ser concebida como o que está para lá de toda a realidade natural e humana, como algo cujo ser, único no que é e vário no como é, não pode ter qualquer imitação terrena, a divinização do soberano começa a ser uma tentação em que os crentes facilmente caem, na medida em que isso vem lançar uma ponte sobre o abismo cavado entre o mundo dos homens e o “totalmente diferente”.

A mais notória excepção a esta tendência vem-nos da tribo de Abraão, onde vingou o modelo da unicidade do divino e da sua impossibilidade de ser cabalmente conhecido e representado de forma visível: o nosso Deus é único e está acima de todos os deuses; que ninguém ouse reproduzi-Lo em imagem; a única imagem que temos do nosso Deus é o seu nome, para sempre bendito. Pela acção de Moisés, o Deus distante e cioso

do seu poder, disposto à indignação pelos desvios aos seus decretos, volta a possuir um representante directo do seu poder ou um chefe visível que age em seu nome. Com a pregação dos Profetas de Israel, sobretudo Isaías, o correspondente da palavra Deus começa a ser algo puramente pensável. Até que Fílon, o filósofo judeu de Alexandria, acaba por defender que deus é totalmente inacessível à inteligência humana - um ser que está para lá de toda a possibilidade de ser conhecido ¹².

Com o Cristianismo, Deus retomou o convívio dos homens. Sem deixar de ser concebido como "puro pensamento", é considerado como um "pensamento gerador", que se projecta para fora de si na expressão de "amor" e se torna visível em imagem perfeita de si mesmo na pessoa do "filho bem amado". Deus faz-se homem, ou forma uma imagem de si mesmo em carne humana, e o homem sobe ao nível da divindade - torna-se imagem por excelência do divino. Não existe modelo mais adequado para representar o núcleo essencial do que denominamos Religião: re-ligação do homem ao que nele é excesso ou presença incomensurável.

No Cristianismo é impossível dizer Deus com a exclusão do homem e é impossível conceber a divindade como uma monarquia absoluta: Deus é em si mesmo comunidade e habita com o homem em união de amor, que vai até à suspensão numa cruz.

As raízes do pensamento que veio a constituir o substracto da teologia cristã são comuns às das outras três grandes religiões proféticas - o Judaísmo, o Mazdaísmo e o Islamismo - e mergulham nas terras da Mesopotâmia em tempos que remontam ao terceiro milénio antes de Cristo: o tempo da sistematização do divino como objecto de pura especulação. Mas estas mesmas raízes trazem consigo uma ambivalência latente na concepção da divindade: Deus nunca alguém o viu; Deus habita entre os homens. A dificuldade de dissolver esta ambivalência torna igualmente difícil a conciliação entre a sistematização teórica e a tradução prática do fenómeno religioso. Quando se acentua a concepção da unidade em Deus e a sua distância - único, indizível e sem qualquer imagem de si mesmo - a essência comunitária do fenómeno religioso tende a encontrar um substituto visível da realidade divina ou do mundo sagrado na comunidade dos homens ou no Estado. E daqui, um determinado modo de organização de um povo, uma determinada nação ou Estado se apresentarem como a expressão mais perfeita do saber e do querer divinos.

¹² J. Martín Velasco, l.c., pp.187-270. George Fohrer, *Geschichte der Israelitischen Religion*, Walter de Gruyter & Co., Berlim, 1969. Trad. port. de Josué Xavier, *História da Religião de Israel*, Ed. Paulistas, São Paulo, 1983.

É o que se passa sobretudo com o Judaísmo e o Islamismo. Quando se acentua demasiado a concepção comunitária de Deus e a sua presença em imagem entre os homens - vário, observável e possível de ser traduzido em imagem - tende-se para a formação duma comunidade humana, onde o divino e o humano se fundam num só e onde o poder, fora do âmbito religioso, é concebido como um poder por delegação. Foi o que sucedeu na Igreja cristã, entre os séculos décimo e décimo sexto, em que se impôs a concepção da divindade como um reino de hierarquias, a “corte celeste”, que se procurou imitar do modo mais arrojado na cidade que assumiu a posição de cabeça da cristandade, e se defendia o chefe máximo do poder na Igreja como o único verdadeiro detentor do poder divino e, por isso, o único que podia delegar poder tanto ao nível do religioso como ao nível do profano. Em vez de traduzir a dinâmica interior do cristianismo para elevar todo o homem à dignidade divina segundo a imagem perfeita de Deus - Jesus Cristo - o modelo temporal de comunidade humana, que a Igreja pretendeu traduzir, interpôs-se como única imagem perfeita da divindade junto dos homens¹³.

Desde o protesto dos reformadores até hoje, têm sido inúmeras as tentativas de dar ao fenómeno religioso uma forma de expressão que salvasse em Deus o seu rosto humano, e no homem, a sua dimensão divina. Mas persiste o “fantasma” da confusão entre o religioso e o político, porque uns pretendem, para a Igreja, um modelo de organização à imagem de um Estado e outros pretendem um Estado aberto à intervenção da Igreja, mesmo no campo legislativo. Em contraposição, surgem os que defendem que o Estado pode cumprir cabalmente as funções sociais da Igreja e intervir activamente na sua actividade externa. Uns e outros laboram numa confusão radical: a de que a expressão comunitária do fenómeno religioso está essencialmente dependente da sua forma de organização externa, exige um determinado regime político ou tem necessariamente de interferir com qualquer forma de governo.

As confusões do género, acima referidas, persistirão sempre que o fenómeno religioso for abordado sem um sério esforço para o compreender naquilo que ele é enquanto tal: uma forma de actividade subtraída às normas da actividade humana em geral. Requer-se um esforço de interpretação no sentido de encontrar uma definição de Religião, que atenda ao género de intenção que especifica subjectivamente esse campo de actividade e aos elementos comuns nas suas variadíssimas manifestações ao longo dos tempos e do espaço; que tenha em conta que a

¹³ L.Kolakowski, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1969.

Religião é uma actividade presente na história da humanidade por meio de uma série de manifestações que constituem um sector importante da mesma - a História das Religiões; que ela é não somente um facto humano, mas um facto em princípio, específico, diferente e irreduzível a qualquer outro género de factos humanos; que possui uma interna estrutura significativa e obedece a leis próprias no seu desenvolvimento e formas de manifestação.

Neste esforço de elaboração de uma teoria interpretativa do fenómeno religioso, muito contribuíram autores como Geo Windengren e Mircea Eliade¹⁴.

Sabemos que o homem desenvolve a sua normal actividade, ao nível do profano ou das coisas do seu contacto diário, como uma luta constante pela sua continuidade na existência de forma o menos gravosa possível. Mas é também um facto que ele se sente atingido interiormente por uma superabundância de ser, que tende a traduzir-se em actos, destacados do normal agir humano e situados a um outro nível de realidade, geralmente denominado por Sagrado e tido como origem primeira do seu ser, com a qual pretende retomar a ligação, enfraquecida com a sua própria singularidade. Daqui o termo "religião": reatamento da ligação originária ao fundamento do ser humano.

Autores como Nietzsche e Feuerbach, embora radicalmente críticos da Religião, quando esta é elevada a instituição externa e a sistema teológico a sobrepor-se à espontaneidade interior do ser humano, são unânimes em referir, como nota expressiva do fenómeno religioso, a experiência de um "excesso", que emana do mais recôndito da interioridade humana. A Religião tem, assim, a sua base na presença de um "excesso", no sentido de experiência interior duma superabundância de ser, que não cabe na dimensão do simples questionar filosófico nem pode conter-se nos limites do normal agir humano.

Na sua essência, a Religião é um sinal de abertura do homem para além dos limites deprimentes em que se desenrola a sua existência e a tradução do seu contínuo esforço para viver ao abrigo da presença reconfortante dum poder sem restrições; a atitude religiosa é o "esforço de o homem se transcender" para lá dos limites naturais das suas aspirações e para o que se oferece como "fonte originária de todo o ser", determinante do ser-se homem e elo de união profunda entre todos os homens.

¹⁴ G. Windengren, *Religionsphänomenologie*, Berlim, Walter de Gruyter, 1969. Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, Payot, 1948.

O núcleo central da adoração religiosa é sempre concebido como um ser insondável mas fascinante, um poder inacessível mas que inspira temor e respeito, uma realidade sublime que desconcerta mas ao mesmo tempo maravilha e uma percepção de virtude e de santidade que o enleva mas lhe traz a consciência da sua indignidade.

Este mesmo objecto de adoração, cujo mundo é o da pura transcendência, sendo “o totalmente outro”, é sempre concebido como activamente presente no mundo dos homens, onde estabelece uma ordem irrevogável e em vista do melhor.

O termo mais adequado para se referir ao núcleo central da adoração religiosa, é o de Mistério ou Deus, que, embora indizível e inabarcável, tem sido configurado de inúmeras modos e tem tido inúmeras expressões da sua presença concreta no mundo visível.

As configurações do divino, designadas por “hierofanias”, podem ir de simples objectos profanos com especial poder simbólico, como um astro, qualquer dos quatro elementos, um lugar, um animal, etc., à sua aparição na História sob figura humana, como a de Jesus Cristo, passando por objectos especialmente trabalhados pela mão do homem para remeterem para algo que os transcende, como a generalidade das representações de arte religiosa, ou pela assumpção da história de um determinado povo como expressão visível do poder divino, como é o caso do Judaísmo.

Embora transcendente e distinto, o Mistério ou Deus tem sido um referente marcante de toda a actividade humana, quer de natureza teórica, quer prática, quer emocional.

Sob o aspecto teórico, o homem tende a transcender-se por meio duma linguagem e duma conceptologia capazes de levar o pensamento a elevar-se para lá dos objectos normais da linguagem no seu uso vulgar.

Um exemplo do esforço de o homem se transcender ao nível teórico, é o recurso frequente ao símbolo: fórmulas, gestos, ritos, ordenados a provocar a experiência da presença objectiva duma realidade inobjectiva. Um símbolo é sempre uma coisa natural e mesmo vulgar, mas que a intervenção ou simples intenção do homem tornou num objecto capaz de sugerir como presente o que ele de modo nenhum pode conter quando considerado em si mesmo.

Outro exemplo é a criação do mito: uma narração, que não pretende dizer o que pode ser directamente entendido segundo o uso normal das palavras usadas nem pretende traduzir uma verdade que possa ser constatada, mas apenas despertar a mente para um sentido, apreensível a partir do contexto global da mesma narração, e tornar a sua apreensão de algum modo eficaz no leitor e ouvinte, ao nível das convicções e do

seu agir. Embora não verdadeira, a história do mito pretende transmitir uma certa verdade.

Outro exemplo é a quase universal aceitação de textos sagrados: compilações de narrações, de formulários, de poemas, de exposições teóricas, de discursos morais, de modelos de virtude, de elementos biográficos de homens excepcionais, de exemplos a seguir ou a evitar, ... tudo orientado no sentido de fazer concentrar o pensamento em Deus e, em sintonia com quem escreveu tudo aquilo ou quem primeiramente o tomou como sagrado, o aceitar como vindo de Deus, proclamá-Lo e reverenciá-Lo como autêntico bem e fim último do homem. Um texto sagrado é sempre um repositório de dons do espírito ou de produtos da actividade espiritual, surgidos no tempo com sinais de eternidade, entregue à consideração e à guarda dos crentes que a ele aderiram.

Prolongamento natural do texto sagrado, é tudo quanto resulta do esforço de penetração em todo o seu conteúdo e de captação da verdade que ele encerra, esforço específico do que designamos por Teologia. O objectivo desta é traduzir em linguagem comum e em conceitos bem definidos um conhecimento, cujo objecto transcende a normal capacidade de compreensão humana e não é traduzível cabalmente pela linguagem humana vulgar.

Sob o ponto de vista prático, o homem tende a transcender-se por meio de formas de um comportamento em ruptura com o modo comum de agir. O ser humano não tem apenas um corpo como simples instrumento de actuação, ele é espírito num corpo e, no seu esforço de se transcender, precisa das atitudes corporais. A atitude religiosa é sempre de natureza espiritual, mas com tradução concreta em expressões corporais. Na tradução prática da atitude religiosa podemos distinguir duas áreas: a do culto e a da moral.

O culto religioso consiste num conjunto de actos, que, em si mesmos, nada têm a ver com as exigências normais da existência humana e estão mesmo em ruptura com ela. Na sua expressão mais genuína, o culto está associado a um lugar e a um tempo também em ruptura com o espaço e o tempo comuns. O lugar mais adequado para o culto é o templo, que delimita um espaço que rompe com a normalidade do espaço circundante. Um templo é um espaço orientado para que nele se execute e por meio dele se exprima uma transposição para o totalmente diferente; é um lugar privilegiado para a concentração do espírito na transcendência. O tempo dado ao culto é um tempo de actos qualitativamente diferenciados dos actos comuns: é um corte com a experiência normal para permitir a experiência do divino. A Religião está de tal forma ligada à sua expressão cultural que, na generalidade, se confunde culto com Religião; o culto, de tal modo ligado ao templo, que o simples transpor da porta de um templo

pode constituir um acto de culto e determinar um tempo qualitativamente diferente do tempo vulgar.

A moral é o campo da actividade humana em que, de entre várias formas de agir possíveis, se exige a escolha do que se oferece como bom: é a actividade exercida com base na exigência do dever. Mais do que ditada pela atitude religiosa, esta é que irrompe do campo de actividade humana ditada pelo dever, cuja raiz se liga ao transcendente e cuja possibilidade depende da consciência de abertura do homem à transcendência. Fora do campo de actividade moral é impossível haver Religião. Mas sem Religião, dificilmente se adere à ideia de um dever sem reservas.

O homem tende a transcender-se ainda ao nível da emoção, pela tentativa de encontrar eco para o mundo dos seus sentimentos. O ser humano não esgota o campo da sua actividade ao nível da faculdade intelectual e ao da decisão voluntariosa. Além de inteligência e vontade, ele é sentimento, é emoção, e tende a dar satisfação a esta dimensão da sua vida interior. O entusiasmo pelo que é nobre e empolgante, a alegria da festa, a atracção pelo que é belo, a gratidão pelos dons inerentes à vida são igualmente modos de o homem se transcender para além de si mesmo, são uma expressão do contágio emocional com o que ultrapassa o mundo limitado da sua individualidade. Das manifestações festivas à expressão musical, dos cortejos na via pública ao aprumo do vestuário, das concentrações de massas às reuniões familiares, do respeito pelos mortos e engalanamento dos cemitérios ao pranto público e trajes de luto, presente-se a existência dum constante ao nível da vida sentimental: a exigência de ultrapassar o trivial e a monotonia para o reino do invulgar e da surpresa. Se em muitas expressões desta natureza parece estar totalmente ausente o sentir religioso, não deixa de ser verdade que também nelas se pode ver um expressão de abertura ao nível do emocional. E tal como a vivência religiosa, muitas manifestações pertencentes ao domínio da espontaneidade brotam dum contágio emocional com o que rompe a estreiteza do dia a dia e tendem sempre a gerar uma dinâmica de carácter social ¹⁵.

Dum modo sucinto, podemos destacar na vivência religiosa uma expressão de natureza teórica, que se traduz em múltiplas criações do pensamento religioso ordenadas a dizer o indizível e a formular um conhecimento sobre o incognoscível; uma expressão de carácter prático, que se traduz em múltiplas acções externas ordenadas a dar forma visível

¹⁵ C.Geffré, "La crise de la raison métaphysique et les déplacements actuels de la Théologie", in J.L. Vieillard Baron e Francis Kaplan, o.c., pp.465-483. J.Martín Velasco, o.c., pp.125-186.

ao que é de todo invisível; uma expressão de natureza emocional, que se traduz em múltiplas formas de dar satisfação à riqueza incontrolável do mundo dos sentimentos. E todas estas expressões são geradas pela dinâmica de um excesso que atinge o homem e o leva a transcender-se para além de si mesmo e a dar expressão à sua dimensão comunitária.

O ser humano radica numa comunidade de ser e tende a superar a estreiteza do seu pequeno mundo individual na vivência comunitária. A Religião, portanto, enquanto actividade radicada no campo mais vasto da actividade humana em geral, penetra esta em todos os seus domínios e imprime-lhe uma orientação eminentemente comunitária, fora da qual os indivíduos dificilmente atingem uma autêntica humanização. Fora da dimensão comunitária da atitude religiosa não era possível compreender as suas várias formas de expressão. De facto, a criação de símbolos, de mitos, a transmissão de textos sagrados, a vida moral, o culto, os templos, a festa, são indissociáveis da vida em comunidade.

O que importa, antes de mais, é precisar muito bem a natureza íntima e as formas de concretização externa da dinâmica comunitária da Religião.

O carácter comunitário da atitude religiosa expressa-se, primeiramente, por um modo específico de viver em comunidade, baseado no princípio de que o ser humano não é comunitário por escolha ou decisão sua, mas por estar radicalmente ligado à mesma fonte originária de ser. Nenhuma vida humana vem ao mundo isoladamente; ninguém pode subsistir entregue apenas a si mesmo; o homem não atinge a sua realização como homem sem o contributo de outros homens. A consciência desta radical situação tende naturalmente para a convicção de que todos estão em pé de igualdade perante o que radicalmente os faz ser. Desta convicção resulta a exigência de viver em colaboração, cuja expressão máxima se atinge na união de amor mútuo. É isto que especifica o carácter comunitário da vivência religiosa: encontrar formas de organização comunitária animadas por um elo de coesão, cuja génese está muito para lá de todos os circunstancialismos epocais e considerações imediatistas.

Para além do que naturalmente se exige na instituição política, a vida comunitária em pleno exige o reconhecimento e respeito da dignidade de cada um, exige a reconciliação mútua, a gratidão pelo “excesso” de ser que atinge interiormente o ser humano, a intercomunicação do indivíduo com a comunidade e desta com o indivíduo, e tudo isto como exigência que nenhuma norma externa e nenhuma decisão humana podem contrariar. Este nível de vivência comunitária, porém, não pode ser atingido fora da atitude religiosa. Sem Deus, o homem tende sempre a tornar-se o Deus de si mesmo e naturalmente a arvorar-se em senhor da vontade alheia.

A comunidade política, no entanto, não tem estes intentos como objectivo primordial da sua actuação. Precisa de se dedicar aos mecanismos externos da sua permanência e criar as condições indispensáveis para a subsistência dos seus membros e prepará-los para as tarefas normais da sua existência. Requer-se, por isso, que em toda a comunidade política haja espaço para uma vivência comunitária que, embora se não deva instituir como modelo nem à simples imitação da comunidade política, se institua como modo de preparação das mentes e das vontades para o sentir verdadeiramente comunitário e como indispensável complemento para a vivência de um ser que é corpo e é espírito.

A comunidade religiosa tem o seu núcleo de apoio na atitude orante. A oração é o acto de dar voz, pela palavra, à transcendência; é a aceitação do transcendente, que se oferece e se comunica como fundamento da união comum. A máxima expressão da atitude orante reside no acto sacrificial, cuja designação, no catolicismo, se cristalizou no termo Missa. O Sacrifício é o acto de tornar divino o que é profano - "sacrum facere" - num lugar e num tempo especiais, onde o crente procura fortalecer a sua relação com o transcendente por um acto de entrega, expresso em dádivas do seu labor, procura reconhecer o seu distanciamento da virtude e da santidade divinas pela expiação, traduzida em actos de pedir e de conceder o perdão, e procura fundamentar a união de todos com base no princípio da igualdade, expressa pela comparticipação da mesma mesa.

Não se concretiza a expressão comunitária da vivência religiosa levando a instituição política a amoldar-se à comunidade religiosa, instituindo esta segundo os moldes de uma instituição política, fazendo que aquela substitua esta ou vice-versa, mas promovendo uma actividade religiosa, ordenada a tornar viva nos crentes a presença do divino e a proporcionar-lhes a aprendizagem da vivência comunitária que dimana da sua estrutura íntima: uma actividade voltada essencialmente para que a dimensão humana de excesso ou de abertura ao transcendente, que toca interiormente os homens, tenha efeitos visíveis na sua forma de existir ou de estar no mundo.