

FILOSOFIA DA RELIGIÃO E RELIGAÇÃO

PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGATION*

JOATHAS SOARES BELLO**
FACULDADE SÃO BENTO, BRASIL

Resumo: O presente artigo apresenta um panorama da filosofia da religião, indicando suas distintas vertentes, salientando de modo especial a filosofia “teologal” de Xavier Zubiri (1898-1983), com seu conceito de “religação”, no intuito de responder à questão de se a religiosidade é uma dimensão constitutiva da pessoa humana.

Palavras-chave: Religião; Deus; religação; dimensão teologal.

Abstract: The present article provides an overview of the philosophy of religion, indicating its several streams while casting a special light on the “theological” philosophy of Xavier Zubiri (1898-1983), with his concept of “religation”, in order to answer the question as to whether religiosity is a constitutive dimension of the human person.

Keywords: Religion; God; religation; theological dimension.

* Artigo recebido em 25/11/2013 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 16/12/2013.

** Doutor em Filosofia pela Universidade de Navarra, Espanha. Professor da Faculdade São Bento, Rio de Janeiro, Brasil. Professor da Fundação de Apoio à Escola Técnica do Estado do Rio de Janeiro (FAETEC), Rio de Janeiro, Brasil. Professor do Instituto Filosófico e Teológico do Seminário São José, Niterói, Brasil. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0908316222954469>. E-mail: joathasbello@gmail.com.

Introdução

A filosofia da religião é uma disciplina filosófica relativamente recente, que não deve ser confundida com a teologia natural ou teodiceia, que trata de demonstrar racionalmente a existência de Deus (como veremos, a filosofia da religião pode inclusive prescindir de Deus). O mundo ocidental vivia, anteriormente, instalado numa exclusiva fé religiosa, a cristã (depois da reforma protestante o problema da confissão cristã verdadeira é uma questão apologética, e não filosófica); nos dias atuais, a religião se apresenta como autêntico problema filosófico, seja em virtude do fenômeno do pluralismo religioso, fato que nos impele a investigar o que é essencial a todas as religiões (a questão da religião verdadeira já é um assunto de fé, não de razão), seja em virtude da negação do religioso, o que nos leva a perguntar se a religiosidade, enquanto tal, é algo constitutivo da pessoa humana (e como seria possível uma tal negação).

Para esta segunda questão, que é a mais fundamental, e que será objeto deste artigo, há, na atualidade, as seguintes propostas: os que respondem afirmativamente, porém substituindo o “objeto” divino da religião pelo “sagrado” ou “numinoso” (fenomenólogos da religião, cujos principais expoentes são Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade); os que, a partir da análise do discurso religioso, considerem-no inverificável (filosofia analítica da religião de Wittgenstein); os que respondem negativamente (os críticos da religião, a partir do Iluminismo, principalmente os herdeiros de Marx, Nietzsche e Freud, cujas ideias estão bastante presentes em nossa cultura). Dentre aqueles que buscam realizar uma fenomenologia do fato religioso, a figura do filósofo espanhol Xavier Zubiri se destaca, na medida em que sua “filosofia teologal”, que descreve o fato por ele chamado de “religação” ao “poder do real” ou à “deidade” (enquanto âmbito do divino), serve de base tanto para uma filosofia da história das religiões, que explica as distintas vias religiosas (politeísmo, panteísmo e monoteísmo), quanto para uma teologia natural que justifica a existência de Deus como fundamento da religação, e dá razão do ateísmo, do agnosticismo e da indiferença religiosa.

Fica, assim, estabelecido o esquema deste trabalho: falarei, em primeiro lugar, das clássicas vertentes da filosofia da religião, isto é, a fenomenologia da religião, a filosofia analítica da religião e a crítica à religião; depois apresentarei a filosofia teologal zubiriana. Isto no intuito de responder à questão de se a religiosidade é uma dimensão constitutiva da pessoa humana.

1. Filosofias da religião

a) Fenomenologia da religião

A fenomenologia da religião¹ busca determinar o sentido especificamente religioso dos dados estudados pelas distintas ciências da religião (história comparada das religiões, sociologia da religião, psicologia da religião), recorrendo ao método fenomenológico proposto por Husserl (1859-1938). Parte-se da observação atenta dos fatos em direção à interpretação compreensiva sem necessidade de emitir juízo de valor. Nesta compreensão se sucedem dois passos: descrição do fato e sua interpretação.

O ponto de partida é a observação do fato que se mostra ao sujeito, o dado na experiência, pois a explicação é explicitação categorial do fato experimentado. Mas a simples descrição dos fatos é insuficiente. É preciso encontrar, por trás dos traços externos, sua significação profunda, a qual aparece, para os fenomenólogos da religião, como a relação do homem com a esfera do “sagrado” ou, como o chama Rudolf Otto (1869-1937), o “numinoso”.

Deste modo, o sujeito do fenômeno religioso é o homem crente, e o objeto, o sagrado. A fenomenologia da religião não começa falando de Deus, mas da experiência vivencial que o homem tem do sagrado, daquilo que, segundo Mircea Eliade (1907-1986), é “algo absolutamente diferente do profano”, “algo de ‘ordem diferente’ –de uma realidade que não pertence ao nosso mundo”, que se manifesta em “objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’”².

b) Filosofia analítica da religião

A filosofia analítica aplicada à religião³ procura desvelar o sentido ou sem sentido das expressões religiosas. Seu maior expoente é o austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Seu pensamento tem duas etapas distintas: a do *Tractatus logico-philosophicus* e a das *Investigações filosóficas*.

O Wittgenstein do *Tractatus* considera carentes de sentido os enunciados religiosos, porque não estariam corroborados pela experiência, como ocorre, por exemplo, com a afirmação “Deus é bom”. O metafísico, o ético, o estético e o religioso constituem o “místico”, aquilo do qual não se pode falar. Wittgenstein não nega a realidade do religioso, nega-lhe o sentido factual. Os problemas mais profundos estão situados fora da linguagem e da ciência.

O segundo Wittgenstein, das *Investigações filosóficas*, introduz a teoria dos “jogos de

¹ Sobre a fenomenologia da religião, pode-se ver: SAHAGÚN LUCAS, Juan de. *Fenomenología y Filosofía de la religión*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999 (Serie de Manuales de Teología), pp. 43-55.

² ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 17.

³ Sobre a filosofia analítica da religião, pode-se ver: SAHAGÚN LUCAS, *Fenomenología y Filosofía de la religión*, pp. 176-181; ZILLES, Urbano. *Filosofía da religião*. São Paulo: Paulus, 1991, pp. 84-92.

linguagem”, os inumeráveis tipos diferentes de emprego do que chamamos sinais, palavras, proposições. Então a linguagem religiosa aparece como um jogo específico, o da expressão dos anseios mais profundos da alma que busca o sentido último da vida.

c) Crítica da religião: do iluminismo à psicanálise

A raiz da crítica atual à religião⁴ deve ser buscada no Iluminismo, que considerava a religião cristã como ideologia que bloqueia o processo natural da razão e sustenta o poder estabelecido, e buscava substituí-la por uma religião da razão, que dispensasse a revelação. Para Kant (1724-1804), a única verdadeira religião é a moral, o próprio da religião é a visão dos deveres morais como mandamentos divinos (ele considerava a oração, por exemplo, como uma declaração de nossos desejos a alguém que não precisa dela)⁵.

Para Hegel (1770-1831), uma das formas de apreensão do Espírito Absoluto é a religião, ao lado da arte e da filosofia; enquanto para a arte a forma da apreensão do Absoluto é a intuição sensível, e para a filosofia, o conceito puro, para a religião é a representação da fé. Quando Hegel morre, seus discípulos se dividiram nas duas correntes, que David Friedrich Strauss (1808-1874) chamou de “direita” e “esquerda” hegelianas. Para a esquerda, Hegel substituiu inteiramente a religião pela filosofia, e o cristianismo é fato humano, que nos ajuda a saber menos sobre Deus, que sobre o homem e suas aspirações. Para Strauss, o conteúdo do Evangelho e da filosofia é o mesmo: a unidade entre Deus e a humanidade, da qual Cristo é tão somente o paradigma. O máximo representante dessa esquerda hegeliana é Feuerbach (1804-1872).

Em sua obra *A essência do cristianismo*, Feuerbach desenvolve uma crítica negativa do cristianismo e da religião. Seu objetivo é a inversão total do cristianismo, a redução da teologia à antropologia, mostrando que todos os predicados atribuídos a Deus se referem ao homem, que pela religião foram transpostos a um ser abstrato, imaginário. A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si; o ser divino não é mais que a essência humana separada dos limites do homem individual.

Para Marx (1818-1883), os homens alienam o seu ser projetando-o em um Deus

⁴ Sobre a crítica da religião, pode-se ver: SAHAGÚN LUCAS, *Fenomenología y Filosofía de la religión*, pp. 151-176; ZILLES, Urbano. *Filosofia da religião*, pp. 45-80 e 99-187.

⁵ Kant é o coroamento de um processo antimetafísico e fideísta que remonta pelo menos a Guilherme de Ockham, para o qual a razão só poderia conhecer de maneira provável a existência de Deus e a imortalidade da alma, ficando sua certeza no campo da fé. Aos poucos, a filosofia/a ciência e a teologia foram se tornando estranhas, “sem assunto” – a revelação sobrenatural não seria mais o suplemento de uma busca natural pelo Criador, não faria mais sentido falar de “preâmbulos da fé” –, e como consequência surgem uma filosofia (Marx, Nietzsche, etc.) e uma ciência (Comte, Freud, Dawkins, etc.) sem fé e sem Deus, e uma religião sem razoabilidade, baseada no sentimento (Schleiermacher, Rudolf Otto, etc., cujas ideias impregnam o senso comum dos crentes).

imaginário –como Feuerbach já havia dito– quando a existência real na sociedade de classes impede o desenvolvimento de sua humanidade. Para superar a alienação religiosa, não basta denunciá-la, mas é preciso mudar as condições de vida que permitem à “quimera celeste” surgir e prosperar. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o sentimento de um mundo sem coração. Ela é o ópio do povo.

Para Nietzsche (1844-1900), a vida é o valor supremo, e a religião é destruidora da vida, negando-a teórica e praticamente em nome de um suposto sobrenatural. O cristianismo é “platonismo para o povo”, nascido do ressentimento dos fracos, que subverte os valores vitais em nome de pseudo-valores espirituais. Nietzsche proclama, em consonância com sua época, a “morte de Deus”, que traz como consequência o nihilismo e a necessidade de transmutar os valores tradicionais decadentes.

Para Freud (1856-1939), fundador da psicanálise, a religião é neurose originada num sentimento de culpa que se traduz em necessidade de expiação, proteção e refúgio; o homem crê necessitar de um pai onipotente que o console, o qual é projeção do pai terreno. O núcleo desta consciência de culpa é o complexo de Édipo, pelo qual a criança sente o pai como rival de seu amor pela mãe, e deseja matá-lo, ao mesmo tempo em que sabe que precisa dele. Em *Totem e Tabu*, Freud explica que nas origens se deu o assassinato do pai que proibia aos filhos o acesso às mulheres do grupo; em consequência desse assassinato, surge a idealização da figura do pai morto, o sentimento de culpabilidade e a instauração da religião, com seus rituais obsessivos de comunhão com o antepassado morto.

d) O neo-ateísmo

As críticas tradicionais à religião receberam, nos séculos passado e presente, o reforço do movimento neo-ateísta. Uma de suas principais vozes é a do biólogo Richard Dawkins (1941), que escreveu um livro intitulado *Deus, um delírio*⁶. Aqui falarei brevemente acerca da crítica de Dawkins às cinco vias de Santo Tomás (aliás, circunscrevendo-me à primeira via)⁷.

Comentando as três primeiras vias, ele começa implicando contra a ideia de que a “regressão infinita” tenha de ter um término. Considerando a primeira via: se um motor for, por sua vez, um móvel, explicará o movimento seguinte, mas precisará de um motor que o explique; se todos os motores fossem assim, haveria uma série inumerável de movimentos que não têm em si mesmos a razão última de sua existência. Mesmo que esta série fosse eterna (possibilidade

⁶ DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

⁷ Cf. *S.Th.* I, q. 2, a.3.

considerada por Santo Tomás no opúsculo *Sobre a eternidade do mundo*), ela não se explicaria a si mesma sem um Primeiro Motor Imóvel (sua primariedade não é cronológica, mas ontológica).

Depois, Dawkins afirma que não há razão para atribuir a esse término, Deus, as características que frequentemente lhe são conferidas, como onisciência, onipotência, bondade... Ora, o Primeiro Motor Imóvel é Ato Puro, isto é, sem potência passiva, portanto, não material, ou seja, Puro Espírito, logo Inteligente e Volente. Também, como é Ato Puro, é o Ser Perfeito, logo sua Inteligência e Vontade são perfeitas, ou seja, Ele é Onisciente e Onipotente, sendo também Perfeita Bondade, já que o ser e o bem são convertíveis entre si.

Finalmente, Dawkins afirma que Deus não é onipotente porque não pode mudar suas ideias acerca das intervenções que fará na história. Ora, em Deus há um perfeito acordo entre sua inteligência e vontade, entre sua onisciência e sua onipotência. Aliás, a distinção entre os atributos divinos é de razão, e não real. Deus quer o que conhece, sabe o que quer, sem nenhuma espécie de tensão. “Mudar de ideia” ou “mudar de decisão” são imperfeições, que só cabem a quem, como nós, possui uma inteligência e uma vontade limitadas.

2. A filosofia teológica de Zubiri

a) O fato da religião

Em 1935, Xavier Zubiri (1898-1983) escreveu um artigo intitulado “Em torno do problema de Deus”⁸. Pretendia não tanto adentrar na questão da existência de Deus, mas perguntava-se se efetivamente existe um “problema de Deus” para a pessoa humana, isto é, se o homem, em sua vida, se vê lançado a ocupar-se do problema do fundamento de sua existência. Então aparece pela primeira vez a noção de “religação”. Em 1963, no artigo “Introdução ao problema de Deus”⁹, o filósofo espanhol voltaria ao tema. Nessa ocasião, ele recordaria a passagem da Suma Teológica em que Santo Tomás comenta a afirmação de São João Damasceno, de que “o homem possui um conhecimento natural de Deus”; para o Aquinate, este conhecimento corresponde ao desejo de felicidade inscrito no coração de todo homem, já que Deus é a felicidade; entretanto, como nem todos reconhecem isso, é preciso demonstrar a existência de Deus, pois “saber que alguém vem não é saber que Pedro vem”¹⁰. Para Zubiri, na atualidade não se sabe nem mais que “alguém vem”, de modo que não é suficiente demonstrar

⁸ ZUBIRI, Xavier. *Natureza, história, Deus*. São Paulo: É Realizações, 2010, pp. 403-443.

⁹ *Ibid.*, pp. 381-401.

¹⁰ Cf. *S.Th.* I, q.2, a.1.

a existência de Deus, senão que é necessário mostrar aquela dimensão humana em virtude da qual tal demonstração se faz possível. Essa dimensão é aquela pela qual o homem se encontra religado à realidade para realizar o seu ser, devendo perguntar-se acerca do fundamento de tal religação. Tal é a dimensão “teologal”, e o teologal é distinto do teológico, como Zubiri afirma no artigo “O problema teologal do homem” (1975)¹¹, já que o teológico fala diretamente de Deus, enquanto o teologal é o fundamento do teológico. Falarei agora desta dimensão teologal e seus desdobramentos religioso e teológico, a partir dos livros póstumos *El hombre y Dios*¹² e *El problema filosófico de la historia de las religiones*¹³.

Para tratar o problema da religião e de Deus, Zubiri analisa o fato que ele chama “religação”. A religação está presente na apreensão humana, não é uma teoria. Para entender, pois, como Zubiri descreve este fato, vejamos sumariamente alguns aspectos da gnosiologia e da antropologia zubirianas.

Para Zubiri, de acordo com sua gnosiologia, ou melhor, “noologia”, o homem tem uma inteligência senciente ou sentir intelectivo, isto é, sentidos e inteligência, ainda que sejam potências distintas, conformam uma única faculdade: ao apreender algo, não apreendo tão somente seu conteúdo sensível, mas este conteúdo fica, na apreensão, com uma determinada “formalidade”, no caso, de “realidade”: em nossos sentidos apreendemos as coisas como algo “real”, ou seja, *de suyo*, de si, delas mesmas, e não da nossa apreensão, ao passo que os animais apreendem sempre as coisas como “estímulo”, algo que se encerra na apreensão. A apreensão primordial de realidade apreende as coisas como reais simplesmente; o *logos*, sem sair da apreensão, elabora simples apreensões e juízos acerca desta realidade; e a razão busca a essência profunda, além da apreensão, da realidade apreendida.

O homem, ao possuir inteligência senciente, é essencialmente um “animal de realidades”. Ao apreender-se como sua própria realidade, o homem é pessoa, isto é, “suidade”, realidade formalmente sua. Ao ir realizando-se o homem tem sempre a mesma “personeidade”, mas sua “personalidade” vai se alterando ao longo da vida. Por seu caráter pessoal o homem é realidade de certo modo absoluta, mas como o é “frente” às demais pessoas e coisas reais, ele é relativamente absoluto. Daqui passamos à descrição da religação.

O homem se realiza vivendo “com” as coisas “na” realidade: a realidade é algo “último” em suas ações; ela também é “possibilitante”, trata-se da possibilidade de todas as possibilidades

¹¹ ZUBIRI, “O problema teologal do homem”. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (org). *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 13-20.

¹² ZUBIRI, *El hombre y Dios*. 6ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

¹³ Id., *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

humanas; finalmente, a realidade é “impelente”, ela impõe o ter de realizar-nos. Como última, possibilitante e impelente, a realidade exerce uma fundamentalidade, um domínio em nossa vida: ela é um apoio inexorável para a construção de nosso ser. Enquanto dominante, a realidade é o que Zubiri denomina “poder do real” –que é a formalidade do *de suyo* sob este aspecto da dominação. Vivemos religados ao poder do real para realizarmos nossas vidas. O poder do real é algo que compete a toda realidade, mas não se confunde com nenhuma realidade exclusivamente. Ele é um “mais” em cada coisa real, um “mais” veiculado por cada coisa real, que detém um caráter “enigmático”: que é esse poder presente em toda coisa, onde ele se funda, uma vez que não é o poder de alguma coisa específica? Estamos problemáticamente religados ao poder do real, lançados à investigação de seu fundamento. Eis o fato da religação: trata-se de algo constatável por todos, que nos instala no âmbito da “deidade” ou poder do real, enquanto âmbito da fundamentação de nossa existência; não só existe a religação, como há o que religa, embora isso, ou seja, qual é o fundamento, não seja algo dado na apreensão primordial de realidade; aqui, já não é suficiente a descrição do *logos*, mas é preciso a justificação intelectual da razão: entre os diversos sentidos, temos o sentido da cinestesia, pelo qual apreendemos a realidade como algo “em direção”, sendo movidos a dar razão de sua realidade profunda. A partir desse enigma do poder do real, Zubiri constrói uma filosofia da história das religiões e uma teologia natural. Acompanhem-lo.

b) Religação e religiões

O pensamento religioso é um pensar “fantástico”, nele intervém mais a imaginação ou fantasia que a lógica, e ele elabora soluções ao enigma do poder do real que não são necessariamente válidas desde um ponto de vista exclusivamente filosófico. Esse pensar tem três rotas, todas elas baseadas no fato da religação, todas elas tentativas de explicação dessa religação ao poder do real: a rota do politeísmo, a rota do panteísmo e a rota do monoteísmo. Vejamos cada uma delas, pelas quais o homem busca concretizar sua religação ao fundamento.

A riqueza do poder do real levou à substantivação de muitas divindades: a divindade da Terra, do céu, do Sol, da Lua, etc.. O politeísmo é a via da “dispersão”, que projeta distintos aspectos do poder do real sobre coisas reais distintas¹⁴. Sempre há no corpo dos deuses um “deus

¹⁴ Zubiri enumera esses distintos aspectos do poder do real: “1) Trata-se de um poder que se nos apresenta sobretudo como o poder do alto, o ‘altíssimo’. 2) É ademais um poder do tempo como mensura viva da realidade. 3) É um poder de separação de formas. 4) É um poder de germinação da realidade. 5) É um poder de organização, sobretudo da vida. 6) É um poder do futuro. 7) É um poder não só da realidade material senão também intelectual

supremo”, que ao longo do tempo se converte num “deus ocioso”. Quando, do panteão dos deuses, um povo elege um deles como se fosse único, temos o “henoteísmo”.

O homem pode, em segundo lugar, empreender uma rota distinta, a do “panteísmo”: trata-se de pensar que o poder do real reside no todo da realidade. Aqui temos a via não da dispersão, mas da “imanência”. A supremacia seria patrimônio de uma Lei. Essa rota tem formas muito diversas. O Tantrismo, o Jainismo e o Budismo não negam os deuses, mas estes não são seres supremos, senão que estão também submetidos à Lei suprema do cosmos; o bem-aventurado budista é mais feliz que o supremo dos deuses. Por isso se considera que são religiões “sem deuses”, nas quais há uma divinização da Lei do cosmos¹⁵.

Finalmente, há uma terceira rota, a do “monoteísmo”, ou via da “transcendência”, que considera que o fundamento do poder do real não reside em algumas realidades ou mesmo no todo da realidade, mas numa Realidade única e transcendente. O monoteísmo admite formas distintas: assim, por exemplo, não são obstáculos para a via da transcendência a existência de um demiurgo ou de qualidades divinas hipostasiadas¹⁶.

c) Religião e Deus

O monoteísmo, enquanto desdobramento religioso da religião, é referendado pela explicação filosófica do fundamento do poder do real. O poder do real se funda na realidade enquanto realidade. Todas as coisas são reais, mas nenhuma é “a” realidade. Mas “a” realidade é real porque me domina fazendo-me ser relativamente absoluto. Assim, existe outra realidade em que se funda “a” realidade, e esta não é uma coisa concreta mais; se assim fosse, seria só mais uma coisa real com a qual me encontro na realidade. Não se trata, pois, de “uma” realidade, mas do “fundamento” da realidade. E uma vez que este é fundamento de um poder que determina meu ser relativamente absoluto, deve ser uma Realidade Absolutamente Absoluta: Deus, Realidade Última, Possibilitante e Impelente, fundamento desses caracteres na realidade. Em virtude da existência desta Realidade Divina é que há um poder do real que me faz ser

do homem. 8) É o poder da intimidade pessoal que vincula os homens em famílias, tribos e nações. 9) É o poder que preenche tudo tanto no espaço quanto no tempo. 10) É o poder que domina sobre a vida e sobre a morte. 11) É o poder que dirige a vida social. 12) É o poder que se chama destino. 13) É o poder que rege a justiça e a estrutura cosmo-moral do universo. 14) É o poder sacralizante. 15) É o poder perdurante” (ZUBIRI, *El hombre y Dios*, pp. 90-91). Outra classificação pode ser vista em: Id., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, pp. 45-50.

¹⁵ Na China esta Lei tem dois princípios: um luminoso, *Yang*, e outro obscuro, *Yin*. No Budismo a Lei é um *dharma*, ao mesmo tempo lei e doutrina. Na Índia brahmânica aparece a deificação do sacrifício e a identidade entre o *atman* e o *brahman*. No Ocidente, a religião cósmica dos estoicos e depois os panteísmos à europeia.

¹⁶ Assim, nos textos gáthicos de Zaratustra temos os “seis benéficos imortais” (o Bom Pensamento, a Melhor Verdade, a Boa Lei, a Sabedoria, a Riqueza, a Imortalidade), dimensões hipostasiadas de *Abura Mazda*; no Antigo Testamento, aparece a “Sabedoria”; e o Cristianismo oferece a visão trinitária de Deus.

relativamente absoluto. Se este poder se encontra na realidade concreta de cada coisa, isto quer dizer que Deus está presente formalmente nas coisas, constituindo-as como reais. Sem Deus na coisa, esta não seria real, e esta unidade entre Deus e cada coisa real é a resolução do enigma do poder do real. As coisas reais, ao dar-me sua realidade, me dão a Deus nela mesma.

A fundamentalidade, que é a *ratio cognoscendi* de Deus, é Sua presença nas coisas. Entre Deus e as coisas há distinção real, mas não há separação. Esta presença de Deus é o que Zubiri chama transcendência “na” realidade: transcender não é estar “mais além” das coisas, mas um modo de estar nelas, fazendo-as reais em virtude dessa presença, sem confundir-se com elas. Para ir a Deus não é necessário sair da coisa real, mas submergir-se mais nela. Esta concepção evita dois erros: o panteísmo e o agnosticismo. O primeiro pensa que a presença formal de Deus nas coisas faz das mesmas momentos da única realidade divina, o que é impossível, porque Deus está nas coisas fazendo que não sejam Deus. O segundo pensa que por ser radicalmente distinto das coisas, Deus é o grande ausente, o que é igualmente impossível, porque se Deus estivesse afastado das coisas, elas não seriam reais. A transcendência não é nem identidade nem distância, mas transcendência “nas” coisas. O estar nas coisas tornando-as reais é a “fontanalidade” de Deus, que corresponde à “tensão teologal” do homem, essência da religião¹⁷.

A religião é a entrega do homem a Deus, que abrange todos os aspectos de sua vida, mas cujo núcleo é a fé. Na religião, todos os homens acedem a Deus incoativamente; pela fé, fazemos nosso esse acesso. A fundamentalidade de Deus é doação pessoal, pelo qual Ele constitui nossa realidade, e nossa fé é entrega, resposta ao amor de Deus. Enquanto Realidade Última, Deus requer, de nossa parte, uma atitude de acatamento, de adoração. Como Realidade Possibilitante, Deus é fonte de nossas possibilidades e, portanto, a Ele devemos suplicar, isto é, nossa fé exige a atitude da oração. Finalmente, como Realidade Impelente, Deus é a fortaleza onde devemos nos abrigar, vivendo, assim, a atitude de refugiar-nos nEle¹⁸.

Como, no entanto, é possível, a partir do fato inconcusso da religião, não atinar para a existência de Deus e, portanto, não desenvolver uma vida religiosa? Para responder a esta questão é mister refletir acerca da relação entre a inteligência e a fé.

d) Religião, inteligência e fé

¹⁷ A essência da religião também pode ser concebida como a “relação criatural”, que, segundo Tomás de Aquino, é o referir-se da criatura ao Criador (cf. *S.Th.* I, q.45, a.3). A religiosidade, enquanto concretização da religião, baseia-se no ser criado do homem.

¹⁸ Não há uma correspondência exata nas partes da religião tais como definidas por Santo Tomás, mas como, em algum momento, Zubiri fala que esta atitude de refugiar-se é a fonte de nossa vida moral em conformidade com a vontade divina, fui levado a pensar na “devoção”, enquanto esta implica um consagrar-se a esta vontade (cf. *S.Th.* II-II, q.82).

Devemos entender o problema inteligência-fé nos seguintes termos: como uma mesma verdade (a existência de Deus) é, ao mesmo tempo, verdade para a inteligência e para a fé? O que distingue e o que une inteligência e fé? Deus é inteligido não como realidade-objeto, algo que se encontra diante de nós, mas como realidade-fundamento, algo que não podemos abarcar. A inteligência, partindo da relação ao poder do real, descobre Deus como *realidade-fundamento*, mas essa descoberta, por si só, não significa que façamos de Deus realidade-*fundamento*; podemos reduzi-lo a realidade-objeto. É a fé que aceita a fundamentalidade de Deus enquanto tal, e se entrega a Ele. A distinção entre inteligência e fé é uma distinção entre conhecimento e entrega (ao que se conhece como fundamento). A questão da unidade entre inteligência e fé encontra sua resposta no que Zubiri chama de “vontade de fundamentalidade”, que é a atitude de entregar-se ao que se mostre como fundamento, a qual, portanto, unifica processo intelectual e apropriação da possibilidade de ser fundadamente minha própria realidade. Quando falta esta vontade de fundamentalidade, isto é, quando ela não se atualiza plenamente, temos os fenômenos do agnosticismo, da indiferença religiosa e do ateísmo. Vejamo-los.

Pode não haver demonstração e haver fé, como ocorre com muitas pessoas que ignoram solenemente todas as chamadas provas da existência de Deus. Mas pode ser também que a ausência de demonstração leve à suspensão da fé. Então temos o agnosticismo, no qual está presente um verdadeiro processo intelectual, ainda que frustrado, pelo qual se ignora algo preciso, isto é, aquilo que deveria nos fundamentar, e há também uma verdadeira opção, pela suspensão da fé. Assim, a vontade de fundamentalidade é reduzida a uma “vontade de buscar”.

Há também os que se desentendem da questão do fundamento e da opção. O indiferente religioso é indiferente a um deus ocioso ou a um Deus fundante. Intelige-se o âmbito da fundamentalidade como realmente indiferente (como um “seja o que for”), e se faz a opção da despreocupação. O indiferente “deixa-se viver”, ou seja, a vontade de fundamentalidade é reduzida a “vontade de viver”.

Finalmente, há os que nem se despreocupam do problema de Deus. Seus problemas são todos intra-vitais. A vida como um todo não é problema, é o que é e nada mais. Trata-se da vida atea, que entende o poder do real como um fato e “nada mais” –mas esta é uma interpretação e não a atitude primária–, e faz a opção pela “autossuficiência” da vida (temos uma fé na facticidade). O ateísmo é vontade de fundamentalidade dirigida ao ser como algo relativo. O ser relativamente absoluto aparece como facticidade autossuficiente e a vontade de fundamentalidade como “vontade de ser”.

Deste modo, estas experiências não religiosas do poder do real revelam a definição completa da vontade de fundamentalidade: ela é vontade de ser vivendo em busca do fundamento.

e) Religação e filosofias da religião

Como a filosofia teologal de Zubiri se situa perante às já clássicas respostas ao problema religioso: fenomenologia, filosofia analítica e crítica da religião? Para responder a esta questão, eu me valho do artigo “Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión”, de Antonio González, estudioso de Zubiri¹⁹.

O método da fenomenologia da religião pretende compreender o sentido das vivências religiosas, antes de decidir acerca de sua verdade ou falsidade. Para explicar os conteúdos de uma vivência é preciso compreender seu sentido; trata-se da diferença entre “compreensão” e “explicação”. O método de Zubiri se situa em um âmbito mais radical que toda compreensão ou explicação. O poder do real está dado em toda apreensão de realidade, independentemente do sentido concreto que possam ter as coisas apreendidas. A religação é anterior a todo sentido religioso, que é o estudado pela fenomenologia da religião. Antes de ser algo “sagrado”, “numinoso”, “fascinante”, “misterioso” ou “tremendo” –conceitos de Rudolf Otto, assumidos por Mircea Eliade–, toda realidade é, de fato, um poder religante. Com isso, Zubiri consegue uma definição universal de religião, como concreção da religação, e pode incorporar toda a multiplicidade dos sentidos religiosos como plasmações da religação –e inclusive compreender certas concreções seculares da mesma. O fato da religação encontra-se, inclusive, acessível ao estudioso que não possui uma particular sensibilidade religiosa.

Para a filosofia analítica da religião, importa o significado da linguagem religiosa; entretanto, a religação é um âmbito mais radical. Se é verdade que determinadas proposições religiosas são inverificáveis, desde o ponto de vista experimental, adotado pela filosofia analítica, pela inexistência de fatos positivos que pudessem refutar as pretensões de verdade dos enunciados da religião, também é verdade que a religação é, não só um fato, mas um fato positivo, por todos constatável. Como afirma Antonio González, “os enunciados religiosos não seriam simples expressões emocionais, carentes de significado, senão que sua significação

¹⁹ GONZÁLEZ, Antonio. “Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión”. In: VVAA, *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada: Editorial Comares: 2004 (Filosofía hoy 30), pp. 265-282.

consistiria primariamente num intento de dar sentido ao fato da religião”²⁰.

As teorias críticas da religião, como o marxismo, a filosofia de Nietzsche ou a psicanálise, negam ao fato religioso sua pretensa autonomia, explicando-o a partir de outros âmbitos da realidade, como a realidade social ou os processos psicológicos²¹. Mas nem toda explicação da religião significa necessariamente uma sua redução ilegítima a instâncias que lhe são alheias. É preciso deixar claro que se o método explicativo não fosse possível em filosofia da religião, também seria ilegítimo fundamentar o religioso na realidade de Deus. Para Zubiri, quando a razão encontra uma explicação para um fato, isso não significa que encontrou o único fundamento possível. Alguém pode ser religioso em virtude de uma neurose, por exemplo, mas isso não exclui que a religião possa ser explicada a partir de uma realidade-fundamento, ou seja, Deus. Para Zubiri, essa realidade-fundamento pode ser experienciada. O conceito zubiriano de experiência é mais amplo que o de experimento científico, englobando a este, e constituindo numa “provação física”, no campo da realidade apreendida, do fundamento real além da apreensão; são modos de experiência, por exemplo, além do experimento, a “compenetração”, que é a experiência pela qual conhecemos as outras realidades pessoais, e a “conformação”, pela qual conhecemos a nós mesmos. Assim, embora não possamos experimentar Deus, podemos ser experiência de Deus, vivendo de acordo com a verdade sobre Deus como fundamento de nossa religião –tratar-se-ia de uma experiência de compenetração e de conformação, ao mesmo tempo.

Considerações finais

A questão religiosa e a questão de Deus são inseparáveis, embora distintas, e ambas nascem do fato da religião. Mostrar este fato parece ser a tarefa principal para os filósofos da religião de nossa época, pois já não é evidente que “alguém vem”, que a realidade humana é constitutivamente religada a um fundamento, devendo desvendá-lo.

A religião é aquela realidade a partir da qual nascem as religiões positivas (sejam monoteístas, panteístas ou politeístas) e se justificam todos os esforços intelectuais para demonstrar a existência da Realidade Divina, pois as vias cósmicas (as cinco vias de Santo

²⁰ GONZÁLEZ, “Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión”, p. 271.

²¹ Jacques Maritain reconheceu os acertos do marxismo e suas graves insuficiências, mostrando que um verdadeiro humanismo não exclui a transcendência: cf. MARITAIN, Jacques. *Humanismo Integral*. São Paulo: Dominus Editora, 1962. Max Scheler, em sua fase católica, deu uma contundente resposta à crítica nitzschiana ao cristianismo: cf. SCHELER, Max. *Da reviravolta dos valores*. Petrópolis: Vozes, 1994, pp. 90-144. Viktor Frankl fez um interessante contraponto à visão psicanalítica de Freud: cf. FRANKL, Viktor. *A presença ignorada de Deus*. S. Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 1997.

Tomás, por exemplo) ou as vias antropológicas (o argumento de Santo Agostinho, que parte das verdades presentes à inteligência, o de Kant, que parte da moralidade, ou o de Scheleiermacher, que parte do sentimento de dependência do Infinito, por exemplo) são momentos da fundamentalidade pela qual Deus religa o cosmos inteiro e o homem de modo particular.

A religação se concretiza como religião, e o núcleo da religião é a fé, ou entrega à verdade de Deus. A fé e a inteligência se articulam na vontade de fundamentalidade, a qual, se não está integralmente presente, dá origem às opções não religiosas, como o agnosticismo, a indiferença e o ateísmo, o que mostra que a irreligiosidade não é a atitude primária.

A consideração da religação ajuda a ver também, as insuficiências da filosofia analítica da religião e da crítica da religião, bem como a de uma fenomenologia da religião que se limita a falar do sagrado. Algo não é religioso por ser sagrado, mas é sagrado por ser religioso, por ser um veículo da religação, que aponta ao fundamento divino dessa sacralidade.

Enfim, a religação revela a dimensão teologal do homem, o seu ser constituído em Deus; nos mostra que o “problema de Deus” é o mais autenticamente humano, e que, de qualquer modo, o homem precisa lidar com a questão do fundamento de sua vida, sendo esta a questão religiosa por excelência.

Referências bibliográficas

AQUINO, Sto. Tomás de. *Suma Teológica, vol. I (I Parte – Questões 1-43)*. São Paulo: Edições Loyola, 2001. *Vol. II (I Parte – Questões 44-119)*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. *Vol. VI (II Seção da II Parte – Questões 57-122)*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FRANKL, Viktor. *A presença ignorada de Deus*. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 1997.

GONZÁLEZ, Antonio. “Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión”. In: VVAA, *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Editorial Comares: 2004 (Filosofía hoy 30), pp. 265-282.

MARTAIN, Jacques. *Humanismo Integral*. São Paulo: Dominus Editora, 1962.

SAHAGÚN LUCAS, Juan de. *Fenomenología y Filosofía de la religión*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999 (Serie de Manuales de Teología 19).

SCHELER, Max. *Da reviravolta dos valores*. Petrópolis: Vozes, 1994.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulus, 1991.

ZUBIRI, Xavier. *El problema filosófico de la historia de la religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993

_____. *El hombre y Dios*. 6ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 1998

_____. “O problema teológico do homem”. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (org.). *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 13-20.

_____. *Natureza, história, Deus*. São Paulo: É Realizações, 2010

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



BELLO, Joathas Soares. FILOSOFIA DA RELIGIÃO E RELIGAÇÃO. Synesis, <http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis>, v. 5, n. 2, p. 85-99, dec. 2013. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=417>. Acesso em: 18 Dec. 2013.
