

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA – UFU
INSTITUTO DE FILOSOFIA – IFILO
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

MANOEL PALHARES NETO

FILOSOFIA DA RELIGIÃO: uma relação transcendental do homem com o mundo

**Uberlândia
2019**

MANOEL PALHARES NETO

FILOSOFIA DA RELIGIÃO: uma relação transcendental do homem com o mundo

Monografia apresentada ao Curso de Graduação em Filosofia, ofertado pelo Instituto de Filosofia – IFILO, da Universidade Federal de Uberlândia – UFU, para a obtenção dos títulos de bacharelado e licenciado.

Orientador: Prof. Dr. Humberto Aparecido de Oliveira Guido

Uberlândia
2019

FICHA CATALOGRÁFICA

Palhares Neto, Manoel.

FILOSOFIA DA RELIGIÃO: a relação transcendental do homem com o mundo. Uberlândia-MG, 2019.

34 f.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. Curso de Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Humberto Aparecido de Oliveira Guido

1. Filosofia. Religião. Filosofia da religião.

MANOEL PALHARES NETO

FILOSOFIA DA RELIGIÃO: a relação transcendental do homem com o mundo

Monografia apresentada ao Curso de Graduação em Filosofia, ofertado pelo Instituto de Filosofia – IFILO, da Universidade Federal de Uberlândia – UFU, para a obtenção dos títulos de bacharelado e licenciado.

Orientador: Prof. Dr. Humberto Aparecido de Oliveira Guido

Uberlândia, 12 de julho 2019.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Humberto Aparecido de Oliveira Guido

Prof. Dr. José Benedito de Almeida Júnior

Dedico a Deus pelo dom da vida, a minha família pelo apoio
nessa caminhada.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de registrar minha satisfação com o atendimento prestado pelos atendentes Éricksen de Oliveira Dias e Ciro Amaro Fernandes Nascimento, por todos os momentos em que fui à secretaria da Coordenação do Curso de Filosofia. Ambos os servidores demonstraram interesse em resolver ou solucionar qualquer problema, sempre agindo de forma prestativa e atenciosa, ajudando-me do início ao fim do meu curso, orientando, sugerindo a melhor maneira, ligando, respondendo e-mails e dando informações necessárias. Excelente atendimento! Reconheço que fui bem atendido por ambos os funcionários e, assim, registro meu agradecimento. Aproveito esse espaço para agradecer a todos os professores, em especial ao meu Orientador Prof. Dr. Humberto Aparecido de Oliveira Guido.

.

“de onde veio a ideia de que ‘todos os caminhos levam a Deus’?”

Donald E. Price

RESUMO

Por meio deste trabalho, procuramos compreender melhor a filosofia da religião, que, enquanto disciplina independente, não data de tempos antigos. A religião é apenas mais um tema pelo qual a filosofia se interessa, de modo que os filósofos perpassam por questões que envolvem a religião seja de maneira aprofundada, seja de forma mais superficial. Sendo a filosofia a busca do homem pelo entendimento do mundo que o cerca, uma tentativa de significar as coisas, de compreender a expressão da realidade, nada mais compreensível do que o interesse do filósofo pela religião, visto esta representar a relação subjetiva e transcendental do homem com o seu entorno. Assim, nesta pesquisa objetivamos expandir nossos conhecimentos em relação a essa temática de forma a contribuir para as reflexões acerca da filosofia e da própria filosofia da religião.

Palavras-chave: Filosofia. Filosofia da religião.

ABSTRACT

Through this work we seek to better understand the philosophy of religion, which, as an independent discipline, does not date from ancient times. Religion is just one more subject of which philosophy is interested, so that philosophers go through issues that involve the religion in a deeper way, or more superficially. Since philosophy is man's search for an understanding of the world around him, an attempt to mean things, to understand the expression of reality, nothing more understandable than the philosopher's interest in religion, since it represents the subjective and transcendental relationship of the world. Man with his surroundings. Thus, in this research we aim to expand our knowledge regarding this theme in order to contribute to the reflections on philosophy and the philosophy of religion itself.

Keywords: Philosophy. Philosophy of religion.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 UMA FILOSOFIA DA RELIGIÃO	10
1.1 A racionalidade e a fé	11
2 OS FUNDAMENTOS DO CRISTIANISMO: história e pensamento filosófico	12
2.1 A escolástica	16
2.2 A filosofia cristã após o nascimento da filosofia moderna e a crítica feuerbachiana	17
2.2.1 Crítica a Feuerbach.....	21
3 O SAGRADO E O PROFANO.....	24
3.1 A religião como filosofia, a filosofia como religião	24
3.2 O sagrado e o profano, esferas distintas da experiência humana?	26
CONSIDERAÇÕES FINAIS	29
REFERÊNCIAS	31

INTRODUÇÃO

Temos uma grande inclinação para crer que as sensações que experimentamos vêm de corpos (extensos) diferentes do nosso. Ou essa inclinação vem de Deus, ou Deus é um enganador. Mas Deus não é um enganador; portanto, as sensações que temos e nossa noção de extensão têm de vir até nós a partir de um mundo exterior.
(SPROUL, 2002, p. 88)

Vemos nos tempos atuais uma desvalorização da filosofia, principalmente no âmbito da educação, o que apenas reafirma o poder dessa disciplina no que tange ao desenvolvimento do pensamento humano e crítico. Como disse Robert Charles Sproul (2002, p. 11): “Nem todas as ideias geram produtos tangíveis. Algumas são temerárias. Mas até as ideias fantasiosas de um sonhador às vezes são formuladas e transformam-se em conceitos que têm consequências enormes”.

A filosofia surgiu na Grécia antiga e desde o princípio tem como característica uma abordagem crítica da realidade, da vida propriamente dita. Os filósofos buscavam um entendimento sobre si e sobre o mundo ao redor; buscavam compreender a essência da realidade bem como aquilo que a transcende. Assim, Tales de Mileto, Pitágoras, Heráclito, Parmênides e Anaxágoras elaboraram suas teses dentro do que seria o início da filosofia, entre os séculos VI e V.

Neste trabalho, procuramos compreender melhor a filosofia da religião, que, enquanto disciplina independente, não data de tempos antigos. A religião é apenas mais um tema pelo qual a filosofia se interessa, de modo que os filósofos perpassam por questões que envolvem a religião seja de maneira aprofundada, seja de forma mais superficial.

Sendo a filosofia a busca do homem pelo entendimento do mundo que o cerca, uma tentativa de significar as coisas, de compreender a expressão da realidade, nada mais compreensível do que o interesse do filósofo pela religião, visto esta representar a relação subjetiva e transcendental do homem com o seu entorno.

Edgar Morin, por meio de seu trabalho sobre as sepulturas cavadas pelo homem Neandertal, mostra-nos como a relação do homem com o que o transcende vem de tempos remotos, inclusive sob os termos de uma vida após a morte (PENNA, 1999, p. 18).

O interesse pela relação do homem com o que o transcende data de tempos antigos na Grécia antiga, onde Heródoto (484-425 a.C) procurou descrever as religiões de Trácia, Egito,

Cítia, Pérsia e outras, relacionando-as inclusive com a mitologia grega (ELIADE, 1992).

Na relação, ao longo da história, entre filosofia e religião, a imperfeição enquanto característica de todas as coisas – ideia central da filosofia grega - influenciou a formação da própria teologia cristã (SPROUL, 2002, p. 37), assim como a ideia de transubstanciação de Aristóteles, que foi utilizada pela Igreja Católica para explicar a missa. Os epicureus (século V-III), por sua vez, não se afeiçoavam à religião, acreditando mesmo que a filosofia libertava as pessoas da religião.

1 UMA FILOSOFIA DA RELIGIÃO

Da mesma maneira que o filósofo não fundamenta a existência humana, mas tenta esclarecê-la, assim também a filosofia da religião não fundamenta, nem inventa a religião, mas tenta esclarecê-la, servindo-se das exigências propriamente filosóficas.
(ZILLES, 1991, p. 5)

A filosofia da religião diz respeito a uma problemática que relaciona Deus à existência humana. Mesmo quando o homem procura investigar a natureza com intento de dominá-la, utilizando-se da razão e deixando a subjetividade à parte, ainda assim encontra desconforto no desconhecimento dessa relação transcendental que possui consigo mesmo e com o mundo. O homem sempre soube, ainda que não assumisse em algum momento, da existência daquilo que vai além de sua capacidade intelectual.

Conforme Gomes (2014, p. 5):

Sendo o homem um ser que busca constantemente compreender as causas primeiras de sua geração, do universo e tudo ao seu redor, a Filosofia da Religião tem como objetivo entender esse fenômeno, a busca do homem pelo transcendente, partindo da compreensão da consciência humana e conseguindo, desta forma, encontrar a sua justificativa através da razão.

Apesar de a religião ser objeto de estudo tanto da teologia quanto da filosofia da religião, essas duas áreas diferem-se no sentido de a primeira interessar-se pelas representações sociais daquilo que é considerado divino em culturas várias e a segunda ocupar-se da prática religiosa enquanto dimensão humana, numa perspectiva metafísica e com vistas à indagação propriamente sobre o que é religião.

A filosofia da religião difere-se também das ciências da religião, pois:

A reflexão filosófica indaga o fáctico pelo seu verdadeiro, ou seja, pela sua verdade. Em outras palavras, o pensamento filosófico não se contenta com as coisas como se apresentam. Sempre está a caminho. Nunca é definitivo, porque o ser do ente manifesta-se inesgotável. Ora, a filosofia da religião tem a religião como seu objeto de pensar. Tenta esclarecer o ser e a essência da religião. Indaga, pois, o que é, propriamente, religião? (ZILLES, 1991, p. 10).

Como parte da filosofia da religião, temos a teologia natural, que se desfaz das revelações próprias do universo religioso ao buscar provar a existência de Deus. Desse modo, por intermédio da razão, procura explicar Deus de maneira racional, como sendo ele pertencente ao mundo palpável e não ao inatingível.

1.1 A racionalidade e a fé

Ao longo dos séculos, muitas vezes numa contenda entre razão e fé, tivemos filósofos com pensamento variados em relação à temática da religião. Os pré-socráticos, Platão (428/27-348/47 a.C), Aristóteles (384-322 a.C), Agostinho (354-430 d.C), Descartes (1596-1650), Rousseau (1712-1778), Kant (1724-1804), Hegel (1770-1831), Feuerbach (1804-1872), Freud (1856-1939), Nietzsche (1844-1900) e tantos outros discorreram sobre a fé, às vezes em defesa da existência de Deus, outras em aproximação mesmo ao próprio ateísmo.

Para Agostinho, a fé é elemento substancial do conhecimento, de modo que sua fé ultrapassa a questão religiosa. Para ele, a revelação diz respeito à verdade natural, ao próprio conhecimento, e consequentemente à verdade de Deus.

Nesse sentido, a fé antecede à razão. Todo conhecimento começa na fé. Quando crianças, aceitamos pela fé o que nos é ensinado. cremos em nossos pais e professores até podermos verificar por nós mesmos o que eles dizem. [...] Para Agostinho, a fé não é cega nem arbitrária, como a credulidade. Ser crédulo significa crer no absurdo e irracional – crer sem boas razões. A fé correta, para Agostinho, é sempre fé razoável. A revelação transmite informações que não se podem obter pela razão, sem ajuda, mas jamais informações opostas às leis da razão. (SPROUL, 2002, p. 61-62).

Para Kant, a existência de Deus não pode ser demonstrada racionalmente, uma vez que ele não existe no espaço e no tempo. Para o filósofo, nossos juízos científicos, ocorrem somente na ciência natural e na matemática, não sendo possível na metafísica tradicional (ZILLES, 1991, p. 51).

Rousseau despertou críticas e foi perseguido por sua rejeição à revelação. Conforme Almeida Júnior (2008, p. 82):

Rousseau ousou posicionar-se diante dos seus contemporâneos de modo original e, provavelmente, não tinha dimensão de que despertaria semelhante ódio de seus semelhantes, tantos os de fé protestante quanto os de fé católica. Rejeitou os raciocínios dos ateus que tudo reduzem ao movimento de partículas, assim como o dos deístas que acreditavam poder limitar a natureza de Deus à natureza humana e, principalmente, combatendo o fanatismo dos ateus e dos devotos. Assim, ao modo dos filósofos, utilizou os raciocínios para escrever suas concepções sobre a religião, mas não limitou todos os aspectos da vida religiosa aos seus raciocínios, reconhecendo que há elementos que escapam aos limites da razão, tal como a fé e a consciência.

Nietzsche discorreu sobre a religião como sendo uma máscara que acoberta a realidade. Freud, por sua vez, ateu declarado, prezou a ciência em detrimento da religião, atacando de modo enérgico a crença religiosa em *O futuro de uma ilusão*.

No entanto, nesta pesquisa, não nos interessa a crença ou descrença dos filósofos, mas a maneira como entenderam as religiões nas sociedades, numa perspectiva da relação do homem com aquilo que ele entende por divino.

2 OS FUNDAMENTOS DO CRISTIANISMO: história e pensamento filosófico

Quando uma objeção contra o cristianismo parte de alguma disciplina de estudo, tal objeção quase sempre envolve o uso da filosofia.
(MORELAND; CRAIG, 2005, p. 31)

O cristianismo, como religião, tem suas raízes no judaísmo. Os registros mais antigos de sua origem datam de antes de 722 a. C., data em que os assírios ocupam o território das tribos semitas que reconheciam Iavé como único deus, deportando grande parte desse povo. Posteriormente, sob o comando de Nabucodonosor, Jerusalém é tomada, incendiada e alguns judeus são levados ao cativeiro na Babilônia.

Os judeus tiveram permissão para regressar à Palestina somente em 538, com a permissão de Ciro, rei da Pérsia. Durante séculos, e dispersos após a destruição de seu Templo pelos babilônios, aquele povo semita resistiu às diversas tentativas de aculturação e esquecimento de sua religião. Inúmeras foram, por exemplo, as tentativas de helenização e recorrente a pressão para o abandono do monoteísmo.

Bertrand Russell, em *História do pensamento ocidental* (2016), assinala que o caráter tribal e nacionalista dessa religião, legado ao cristianismo posteriormente, deve-se muito a esses conflitos políticos e fatos históricos:

Os profetas antigos eram líderes políticos que passavam boa parte do tempo reprimindo o culto a outros deuses por medo de incorrer no desagrado de Iavé e pôr em risco a coesão social dos judeus. Esse caráter nacionalista e tribal foi intensificado por uma série de desastres nacionais. [...] Foi durante o cativeiro na Babilônia que o dogma e o caráter nacional da religião se consolidaram. Com a destruição do Templo, os judeus tiveram de prescindir dos ritos de sacrifício. Boa parte da sua religião, tal como sobrevive hoje, remonta a esse período. (RUSSELL, 2016, p. 196).

Após um longo período de ortodoxia, precisamente no século I a. C., surgiu, a partir da influência helenística, um movimento um pouco mais brando que prenunciava em seus ensinamentos a revalorização ética do Jesus dos Evangelhos (RUSSELL, 2016, p. 197). Surge assim, a partir de um “judaísmo reformado”, o que Russell denomina cristianismo primitivo.

Sobre os primeiros cristãos, o filósofo aponta que:

Os grupos de judeus dissidentes que constituíram o cristianismo primitivo não pretendiam, a princípio, que o novo credo chegasse a dominar os gentios. Na sua privacidade, esses primitivos cristãos mantinham as velhas tradições. Os judeus nunca tentaram converter estranhos, nem podiam agora, na sua condição reformada, atrair adeptos, uma vez que obrigavam à circuncisão e a ritual restrição alimentar. O cristianismo teria permanecido como um grupo de judeus não ortodoxos, se um de seus adeptos não se dispusesse a ampliar as bases para a admissão de membros. Paulo de Tarso, judeu helenizado e cristão, ao remover os obstáculos externos, contribuiu para que o cristianismo fosse universalmente aceitável. (RUSSELL, 2016, p. 199).

Entretanto, havia contradições incômodas e questões a serem resolvidas entre o judaísmo e a nova religião ascendente. Uma delas era o fato de que o Cristo destes não seria filho do Deus daqueles, do Antigo Testamento. Para a solução desse problema, ganha força o gnosticismo, segundo o qual Iavé, que era uma divindade menor, haveria criado o mundo material e se desentendido com a divindade suprema, praticando o mal. Então, o filho do deus supremo passou a viver entre os homens, como um mortal, para corrigir o falso ensinamento do Antigo Testamento (RUSSELL, 2016, p. 199).

Mesmo com o crescimento das correntes gnósticas, ainda não houvera uma tentativa de argumentação apologética consistente em favor da nova religião. Após o declínio do

gnosticismo, no período posterior a Constantino, esse tipo de argumentação surge com Orígenes, que respondeu aos ataques contra o cristianismo com o livro *Contra Celso*, defendendo a ideia de que a influência social que uma crença exerce em seus adeptos é justamente a sua força.

Com o surgimento da Igreja Católica e da figura do papa, a religião cristã passa por uma série de reformulações e adendos de viés político, visto que o conflito com os pagãos em Roma atinge o seu ponto máximo. O cristianismo assume, agora, a forma conhecida como catolicismo. O seu fortalecimento coincide com o declínio do Império Romano, e sua consolidação deve-se, sobretudo a Ambrósio, Jerônimo e Agostinho. Os dois primeiros foram líderes políticos e religiosos, o último, além da teologia, dedicou-se à filosofia, sobretudo a metafísica. Os três foram canonizados.

A fundamentação da estrutura teológica do catolicismo até a Reforma e os princípios essenciais das religiões reformadas se deve fundamentalmente a Agostinho. Lutero, inclusive, foi monge agostiniano (RUSSELL, 2016, p. 203).

Em Tagaste, norte da África, em 354 d. C., nasceu Agostinho de Hipona, mais tarde Santo Agostinho, filho de pai pagão e mãe cristã. Aos dezesseis anos foi estudar e dar aulas de oratória em Cartago. Em Milão, enquanto dava aulas de retórica, incorporou ideias neoplatônicas. Converteu-se ao cristianismo em 386. Defendendo a ideia de que a fé deveria estar acompanhada da razão, reformulou a filosofia patrística (AGOSTINHO, 2017).

O episódio de sua conversão é contado em detalhes no livro *Confissões*, uma obra híbrida, na qual se misturam gêneros literários e não literários, como a autobiografia e o ensaio e especulação filosóficos. Grande parte do volume é dedicada às memórias e fatos pessoais da vida de Agostinho. Porém, alguns fatos importantes de sua vida pública são apresentados. É o caso de o Bispo de Hipona ter sido, por exemplo, adepto da doutrina maniqueísta, que se originou do gnosticismo e concebia o mundo material como uma dualidade entre o bem e o mal, com predominância do mal.

Dentre as contribuições para a filosofia cristã, presentes na segunda parte do volume, destacam-se as encontradas nos livros XI, XII e XIII, sobretudo a análise do tempo (livro XI), a reflexão sobre os sentidos e significados dos textos bíblicos (livro XII) e a interpretação do primeiro capítulo do Gênesis.

Sobre as *Confissões*, Bertrand Russell relata:

As preocupações de Agostinho são principalmente teológicas. Mesmo quando se ocupa de questões filosóficas, o seu objetivo é, em primeiro lugar, reconciliar o ensinamento da Bíblia com a herança filosófica da escola platônica. [...]. Contudo, as suas especulações filosóficas são interessantes em si mesmas e o revelam como pensador de certa sutileza. [...] O problema que Agostinho se propõe é mostrar como conciliar a onipotência de Deus com o fato de que a Criação aconteceu como está descrito no *Gênese*, supondo-se isto como um fato. [...] Agostinho adota o Criador do Antigo Testamento, um Deus fora deste mundo. Essa divindade é um espírito atemporal, não sujeito à causalidade nem ao desenvolvimento histórico. Ao criar o mundo, também criou o Tempo. Não podemos nos perguntar o que houve antes porque não havia um tempo ao qual se possa perguntar. (RUSSELL, 2016, p. 208).

Ainda em relação à questão do tempo, encontramos nas *Confissões*, a seguinte exposição:

Mas não se pense que tu, fundador do universo, fundador das almas e dos corpos, não se pense que tu conheces assim [como uma canção bem conhecida] todo o futuro e o passado. Tu os conheces de uma maneira muito mais admirável e secreta. Porque não é como uma canção conhecida, que gera sensações variadas em quem a canta ou escuta e distende os sentidos entre a espera das notas futuras e a memória das passadas, não é assim que acontece da eternidade imutável, que é a verdadeira eternidade do criador das mentes. (AGOSTINHO, 2017, p. 335-336).

Do trecho acima, infere-se que, para Santo Agostinho, o tempo experienciado pelos homens, através da percepção dos sentidos e da memória, é diferente do tempo de Deus, imutável e eterno. Esse é um dos principais fundamentos da filosofia cristã. A experiência temporal humana, portanto, está limitada ao tempo a partir da Criação e, por isso, não faz sentido o homem se questionar sobre o que veio antes dela. Russell comenta,

Para Agostinho, o tempo é um presente tríplice. O presente propriamente dito é a única coisa que realmente existe. O passado existe como memória presente e o futuro, como expectativa presente. A teoria não deixa de ter seus defeitos, mas a essência consiste em enfatizar o caráter subjetivo do tempo, como parte integrante da experiência mental do homem, que é um ser criado. Deste ponto de vista, portanto, não faz sentido perguntar o que houve antes da Criação. A mesma interpretação subjetiva do tempo se encontra em Kant, que o considera uma forma de entendimento. Essa abordagem subjetiva levou Agostinho a antecipar a doutrina cartesiana, segundo a qual a única coisa de que alguém não pode duvidar é que pensa. O subjetivismo, em última instância, não é uma teoria logicamente sustentável. Ainda assim, Agostinho é um dos seus expositores competentes. (RUSSELL, 2016, p. 209).

2.1 A escolástica

Diferentemente de Santo Agostinho, Tomás de Aquino (1225-1274) procurou estabelecer a doutrina católica com base na filosofia de Aristóteles (RUSSELL, 2016). Apesar da aparente contradição entre a teologia de Aristóteles e a noção de Deus cristão, o tomismo foi aceito no seio da Igreja católica e adotado como doutrina oficial.

Para além das polémicas políticas e sociais com os neoplatonistas, as ideias de Tomás de Aquino, sobretudo apresentadas nas *Sumas Teológicas*, foram o ápice do que se nomeou filosofia escolástica.

O Tomismo, ou filosofia tomista, integra uma das três correntes de pensamento da Escolástica: tomismo, escotismo e nominalismo.

Para além de um mero conjunto doutrinário, a Escolástica pode ser entendida como a Filosofia e Teologia ensinadas nas escolas cristãs medievais que associavam o platonismo e aristotelismo à doutrina cristã.

Seu representante máximo foi o filósofo e teólogo Tomás de Aquino que empreendeu o seu arcabouço doutrinário para defender a articulação entre fé e razão na formação da totalidade da chamada verdade e conseguir melhor convencer o povo ao cristianismo.

Daí ser conhecido por realizar a síntese entre as verdades da razão e as verdades da fé, além de sistematizar a fé cristã. Lembremos que os primeiros séculos do cristianismo foram marcados por calorosos debates tendo em vista a justificação da fé cristã e o combate aos chamados hereges. (CASTRO, 2019).

Talvez o mais importante no pensamento tomista seja a questão do dualismo entre razão e revelação.

Nos primeiros teólogos do neoplatonismo, o dualismo entre razão e revelação era externo ao sistema. O tomismo produziu uma doutrina inversa, contra a teoria neoplatônica. O neoplatonismo situa um dualismo na esfera do ser, como entre universais e particulares. Talvez mais precisamente, há uma hierarquia de graus do ser, que começa com o Uno e desce através das ideias até os particulares, que são os mais baixos com relação ao ser. O abismo que separa os universais dos particulares é de certo modo preenchido pelo logos, o que, explicado em linguagem mais prosaica, constitui uma opinião bastante sensata, pois as palavras têm um sentido geral mas podem ser usadas para se referir a coisas particulares. Junto com esta teoria dualista do ser, temos a teoria unitária do conhecimento. Existe um intelecto, ou razão, que tem uma forma de conhecimento essencialmente dialética. No caso de Aquino, a posição é exatamente oposta. Aqui, à moda de Aristóteles, o ser é visto exclusivamente nos particulares e a partir daí, de certo modo, infere-se a existência de Deus. À medida que os particulares são aceitos como matéria-

prima, esta concepção é empírica, em contraste com a tentativa racionalista de deduzir os particulares. Por outro lado, a abordagem tomista, ao sustentar uma visão unitária do ser, cria um dualismo na esfera do conhecimento. Agora são postuladas duas fontes de conhecimento. Primeiro, como antes, temos a razão, que extrai da experiência dos sentidos o seu alimento para o pensamento. Há uma fórmula escolástica bastante conhecida que afirma que não existe nada no intelecto que não tenha sido primeiro uma experiência sensorial. Mas além disso há a revelação como fonte independente do conhecimento. Enquanto a razão produz o conhecimento racional, a revelação dá fé aos homens. Parece que algumas coisas estão além do alcance da razão e devem ser compreendidas, se é que se pode compreendê-las, com o auxílio da revelação. A estes grupos pertencem pontos específicos dos dogmas religiosos, tais como artigos de fé, que estão fora de qualquer compreensão. A natureza tríplice e uma de Deus, a ressurreição e a escatologia cristãs são exemplos disso. A existência de Deus, no entanto, ainda que possa se manifestar, em primeira instância, mediante a revelação, também pode ser estabelecida dialeticamente em base racional. (RUSSELL, 2016, p. 247-48).

2.2 A filosofia cristã após o nascimento da filosofia moderna e a crítica feuerbachiana

No contexto da idade média, segundo Russell, a filosofia acabou exercendo uma função religiosa. Em outras palavras, a filosofia torna-se uma serva da teologia (RUSSELL, p. 268). As escolas e universidades, em geral, eram conduzidas e dirigidas por membros de diversas ordens religiosas. A predominância da influência aristotélica no pensamento filosófico cristão da época mostra-se, também, mais acentuada. Segundo o autor:

É fácil perceber porque Aristóteles é mais adaptável à teologia cristã do que Platão. Utilizando linguagem escolástica, podemos dizer que uma teoria realista não deixa muito espaço a um poder divino com função vital no comando das coisas. O nominalismo propicia uma abrangência muito maior nesse aspecto. Naturalmente, ainda que o Deus dos judeus e dos cristãos seja algo muito diferente da divindade aristotélica, é verdade também que o aristotelismo se enquadra melhor no esquema cristão do que o platonismo. A teoria platônica pretende inspirar doutrinas panteístas como, por exemplo, no caso de Spinoza, ainda que o seu ramo do panteísmo seja puramente lógico. (RUSSELL, 2016, p. 268).

Com o aumento do prestígio das chamadas línguas vulgares e, principalmente, com o surgimento da imprensa, as várias traduções da Bíblia permitiram que a sanção da Igreja em torno das escrituras perdesse força. Também, o vínculo entre fé e razão começou a ser contestado dentro da própria instituição católica. É o caso de alguns sábios da ordem franciscana, que sustentavam que razão e fé eram incompatíveis. Dessa forma, do século XVI em diante, o domínio da Igreja sobre o campo da filosofia entra em declínio.

Entretanto, essa ruptura não colocou a questão da fé cristã em uma espécie de “ostracismo filosófico”. Ao contrário, muitos filósofos da época em diante dedicaram estudos neste campo.

Na obra, *A Essência do Cristianismo*, Ludwig Feuerbach, adotando uma perspectiva humanista, elabora uma crítica à religião, especificamente à teologia cristã. Suas ideias, particularmente sua teoria da alienação, posteriormente, influenciariam Karl Marx.

Feuerbach foi um filósofo alemão nascido em 1804, conhecido pelo estudo da **teologia humanista**. Ele foi aluno de Hegel, porém abandonou os estudos hegelianos para, em 1828, iniciar estudos em ciências naturais.

Para Feuerbach, a teologia se reduz à antropologia, pois, centralizando o homem em sua análise, ele afirma que a objetividade e exterioridade de Deus se deslocam para uma subjetividade e interioridade do próprio homem. Por isso, afirma o filósofo, que a religião seria uma falta de consciência de si (*autoalienação*). Dessa forma, a religião se basearia nessa espécie de carência, alienando o homem religioso.

A crítica que Feuerbach tece à religião parte do pressuposto segundo o qual teologia é antropologia. Dessa forma, Feuerbach reduz a religião a um fenômeno antropológico, isto é, expressão da natureza humana. Assim, Feuerbach empreende uma redução dos atributos divinos da teologia a atributos humanos da antropologia. Esse é o ponto de partida para a sua afirmação de que a consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus é o conhecimento que o homem tem de si mesmo e que, portanto, pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus, já que a partir desse raciocínio ambos são a mesma coisa. Nesse sentido, o que Feuerbach faz é deslocar a divindade de um Deus externo ao homem para o interior do próprio homem ao afirmar que o homem transporta primeiramente a sua essência para fora de si antes de encontrá-la dentro de si. A esse processo no qual a própria essência do homem torna-se para ele objeto primeiramente como uma outra essência, Feuerbach chama de autoalienação religiosa. (ALVES, 2010, p. 71- 72).

A fundamentação da argumentação de Feuerbach está na diferença entre o homem, como espécie, e os animais. Para ele, é aí que se situa a religião, justamente nessa diferença. E essa diferença é, essencialmente, a questão da consciência.

A religião se baseia na diferença essencial entre o homem e o animal - os animais não têm religião. [...] Mas qual é esta diferença essencial entre o homem e o animal? A resposta mais simples e mais comum, também a mais

popular a esta pergunta, é: a consciência - mas consciência no sentido rigoroso; porque consciência no sentido de sentimento de si próprio, de capacidade de discernimento sensorial, de percepção e mesmo de juízo das coisas exteriores conforme determinadas características sensoriais, tal tipo de consciência não pode ser negada aos animais. Consciência no sentido rigoroso existe somente quando, para um ser, é objeto o seu gênero, a sua essência. De fato é o animal objeto para si mesmo como indivíduo - por isso tem ele sentimento de si mesmo - mas não como gênero - por isso falta-lhe a consciência, cujo nome deriva de saber. Onde existe consciência existe também a faculdade para a ciência. A ciência é a consciência dos gêneros. Na vida lidamos com indivíduos, na ciência com gêneros. Mas somente um ser para o qual o seu próprio gênero, a sua essência torna-se objeto, pode ter por objeto outras coisas ou seres de acordo com a natureza essencial deles.

Por isso tem o animal apenas uma vida simples, mas o homem uma dupla: no animal é a vida interior idêntica à exterior - o homem possui uma vida interior e uma exterior. A vida interior do homem é a vida relacionada com o seu gênero, com a sua essência. O homem pensa, isto é, ele conversa, fala consigo mesmo. O animal não pode exercer nenhuma função de gênero sem outro indivíduo fora dele; mas o homem pode exercer a função de gênero do pensar, do falar (porque pensar e falar são legítimas funções de gênero) sem necessidade de outro. O homem é para si ao mesmo tempo eu e tu; ele pode se colocar no lugar do outro exatamente porque o seu gênero, a sua essência, não somente a sua individualidade, é para ele objeto. (FEUERBACH, 2001, p. 9-10).

A visão de Feuerbach constitui uma importante forma de ateísmo, a despeito de algumas de suas fragilidades. Sua contribuição consiste não no fato da negação de Deus, sobretudo o dos cristãos, mas sim nas possibilidades legadas tanto à filosofia quanto à teologia. Ela é de certa forma um sinal de que, muitas vezes, a religião oprime o homem, impossibilitando-o de realizar e atingir as suas potencialidades. É uma forma de ressaltar a consciência humana, inclusive dentro da experiência religiosa em si.

A crítica feuerbachiana à religião representa, portanto, uma crítica ao poder da ilusão e da ideologia, uma vez que todo conteúdo humano que se realiza através da religião é aparente e ilusório, e anseia uma nova consciência humana, uma vida mais real. Ela expressa um protesto do homem oprimido impossibilitado de se realizar dentro das condições dominantes sustentadas pelo discurso religioso. Nesse sentido, o que Feuerbach propõe para se destruir essa ilusão é a inversão do processo ideológico. Ele crê que o homem pode se transformar através de uma postura crítica, só pela transformação da consciência. Portanto, Feuerbach faz-nos perceber que a religião, como sendo formadora dos horizontes de compreensão do mundo, a partir dos quais os seres humanos orientam grande parte de sua vida, não pode passar despercebida para os olhos da filosofia. Embora a análise desenvolvida por Feuerbach acerca da religião seja passível de críticas por apresentar lacunas em alguns aspectos, sobretudo ao centrar-se por demais no próprio homem e na negação de Deus, sua contribuição para a compreensão da alienação religiosa representa um esforço no sentido de ressaltar o papel e a importância da consciência humana diante da experiência religiosa, pois a alienação religiosa como tal ocorre na esfera da consciência e da interioridade humanas.

A incidência disso para a nossa realidade é que se trata de um problema que tem a ver com aquilo que somos e a religião tem muito a ver com a formação da consciência e como tal pode se transformar em grande detentora do controle da vida das pessoas e da realidade como um todo. (ALVES, 2010, p. 75).

Embora essa concepção possa dar margens a interpretações excludentes da filosofia em relação à religião, temos de ressaltar que é evidente, em Feuerbach, a preocupação de que a religião deve ser entendida como parte constituinte do que é humano. Portanto, a filosofia deve, também, ocupar-se dela. Mesmo que a preocupação, agora, seja de natureza antropológica e não mais teológica, é importante entender a religião em sua essência. Essa essência é justamente o que, para o filósofo alemão, faz com que o homem se compreenda em sua totalidade, como gênero, espécie.

Como vimos, para Feuerbach, o homem é quem cria Deus e não o contrário. Segundo o autor, a filosofia precisa dar conta deste homem como um todo, e não somente da razão que o compõe. Deve abraçar a religião, enquanto fato humano, considerando este homem em comunhão com outros homens, caminho este através do qual ele pode sentir-se livre e infinito. O autor acredita que somente a religião dá conta do homem em sua totalidade. Feuerbach sugere que a religião desempenha um importante papel na vida do homem concreto. Para ele, a consciência que o homem tem de Deus é a consciência que o homem tem de si. Acredita que para se conhecer um homem, basta conhecer seu Deus, já que na sua concepção, a religião, o Deus do homem, nada mais é do que a projeção da intimidade da essência do homem. Assim sendo, para Feuerbach o método da teologia é a antropologia, pois o homem deposita em seu Deus a sua essência. (MARTINS, 2008).

Feuerbach tem fé nas potencialidades do homem e reage por meio de seus escritos contra a opressão que anula essas potencialidades. Nesse sentido, uma postura crítica ante as crenças seria já um grande passo rumo à transformação, à tomada de consciência do homem perante a experiência religiosa. Talvez, o conhecimento produzido pelo autor possa ser melhor aproveitado se não nos apegarmos à sua categórica negação de Deus, mas se o utilizarmos para aprofundarmo-nos justamente naquilo que a própria filosofia da religião propõe, que é a compreensão da formação da consciência humana em relação à religiosidade, da relação entre o homem e o que o transcende e de como isso pode reduzi-lo ou expandi-lo enquanto ser crítico.

A ideia de Feuerbach de que é o homem quem cria Deus e não o contrário pode ser vista como uma base para os estudos no campo da filosofia da religião, uma vez que não interessa a esse campo de estudos confirmar ou não a existência de Deus, mas sim procurar compreender

a necessidade de o homem “criar” um Deus e a maneira como sua relação se dá com essa “criação”.

O filósofo da religião não precisa posicionar-se enquanto religioso ou ateu, isso não sequer é pertinente aos seus estudos, mas, por interessar-se pelas consequências da religiosidade na vida do homem e na constituição das sociedades, o filósofo da religião deve abster-se das reflexões acerca da revelação em si e centrar-se nos efeitos da crença religiosa. Nesse tipo de estudo, a religião é um fato humano e, como tal, passível de pesquisas, críticas e considerações gerais.

Percebemos, assim, que, apesar de tanto tempo presente na vida homem, a religiosidade, muitas vezes base constituinte da essência humana, presente no cotidiano social, é assunto complexo, principalmente quando tratado sob uma perspectiva filosófica. As reflexões em torno da temática desenrolaram-se ao longo dos tempos por diversos pensadores com diversos posicionamentos, e ainda hoje encontramos novos estudos sendo desenvolvidos numa tentativa de compreensão dos efeitos da religiosidade, seja numa visão desta enquanto regime de verdade constituído por corpos doutrinários ou enquanto ato de fé.

2.2.1 Crítica a Feuerbach

Não somente o Humanismo de Feuerbach foi criticado por Karl Marx, sobretudo na primeira parte de *A Ideologia Alemã* e nas famosas *Teses*. Sua concepção é criticada por diversos filósofos, não necessariamente marxistas. Alguns filósofos e teólogos apontam como inconsistente, principalmente, o fato de que o homem cria Deus, e não o que é descrito no Gênesis que narram os primórdios da Criação, Gênesis 1.1: “No princípio criou Deus o Céu a terra” (A BÍBLIA, 2009, p. 3). Além, do livro de Gênesis, destacamos a existência dos livros judaicos, que demonstram um Deus que é o Criador de todas as coisas. Com isso, percorremos em direção contrária ao pensamento de Feuerbach, uma vez que, entre os ensinamentos judaicos, temos os livros, *Talmud*, *Midrash*, *Targums*, *Cabala* e *Tanach*, separamos o *Tanach*, que compreende três seções: “Torá”, “Neviím” e “Ketuvím”, sendo a primeira seção, a “Torá”.

No hebraico original, o capítulo 1 do Bereshit apresenta o verbo בָּרָא (Bará), o qual tem sido traduzido como “criar do nada”, ou seja, o verbo בָּרָא pode significar algo exclusivo do Criador. בְּרֵאשִׁית BERESHIT; בָּרָא BARÁ; אֱלֹהִים ELOHIM. Além dessas expressões da escrita hebraica, temos o texto bíblico: “No princípio, era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o

Verbo era Deus” (João 1.1, p. 1386). Ou seja, o Verbo de origem grega (λόγος) - "palavra" "**verbo**" (Logos), reportando ao Verbo Bará, בָּרָא, (Criador) exclusivo do אֱלֹהִים (Elohim) na pluralidade de todas as coisas.

Um dos nomes importantes desse diálogo com Feuerbach é Soren Kierkegaard. O filósofo dinamarquês recorre à questão temporal, assim como Agostinho, salvo sensíveis diferenças, para justificar a diferença entre o divino e o humano. Para ele, a existência humana se realiza no tempo finito, que, por sua vez, também não acaba, visto que, segundo sua argumentação, acabaria também a história. Além disso, se o finito desaparecesse, não haveria a possibilidade de existir a dialética finito-infinito. A peculiaridade aqui seria o fato de que a existência de Deus não estaria pautada em uma vida eterna, mas sim no seu ingresso no tempo, por meio de Cristo. Por isso, ao homem é vedado o ponto de vista do absoluto, já que lhe é delegado o ponto de vista histórico e finito.

Dentro da situação a qual Feuerbach nos lança, podemos situar Kierkegaard e caracterizá-lo em sua interpretação da figura de Cristo. Ou poderíamos dizer que nas Migalhas Filosóficas Kierkegaard dá algumas respostas a Feuerbach. O primeiro objetivo é o de salvar a diferença entre tempo e eternidade. O tempo é denominado pela categoria do possível, do que pode ser, mas também do não-ser. O segundo objetivo é o de salvar a relação entre o tempo e a eternidade. Afirmar a diferença não é de fato suficiente: a simples afirmação da infinita diferença qualitativa entre finito e infinito faz com que o finito seja abarcado, através do instante, no eterno. O finito não pode desaparecer, pois com ele desapareceria a história, ainda mais que, se o finito desaparecesse, não haveria a dialética do finito e infinito; logo, o que constitui a possibilidade do homem concretizar estaria desfeito. Esse é um termo caro ao pensamento de Kierkegaard; a existência é realizada no tempo, concretizando, na contemporaneidade, a eternidade. A tipicidade do cristianismo para Kierkegaard não é a afirmação de um Deus eterno, ou de uma vida eterna, mas é o ingresso de Deus no tempo, Cristo, por isso é possível afirmar que ele compreende Deus para além do ser; novamente Deus não é um conceito, uma causa mecânica, uma ordem inteligível do universo. Deus é uma vida e só se deixa conhecer na relação direta entre o Indivíduo Singular e O Singular. Só pelo fato de que o Eterno entrou no tempo, tocou o tempo embora sem pertencer a ele, como a tangente toca o círculo: ‘Cristo se relaciona com a terra como a tangente (de outra forma, o divino não pode relacionar-se). Ele não tinha onde repousar a cabeça. A tangente é uma reta que toca o círculo num só ponto’. (REDYSON; ALMEIDA, 2011, p. 82-83).

Karl Barth, importante teólogo do século XX, apesar do ateísmo evidente em Feuerbach, recomendou a seus alunos a leitura da obra do filósofo alemão. Tal atitude deveu-se, sobretudo, ao fato de Barth reconhecer em Feuerbach certo engajamento com a teologia. Entretanto, se por

um lado, para Feuerbach a teologia é antropocêntrica, para Barth a teologia se volta seguramente para si mesma.

Seguramente a apreciação de Barth sobre Feuerbach deve ser entendida à luz do contexto de suas ideias, visto que a discordância entre eles assume grandes proporções. Enquanto para Barth a teologia é verdadeiramente teocêntrica, em Feuerbach a teologia nada mais é do que antropologia. Logo, este trabalho pretende sintetizar os principais elementos do confronto entre Feuerbach e Barth, iniciando-se com uma breve apresentação feuerbachiana da interpretação antropológica da teologia e religião, que será, por conseguinte analisada sob a perspectiva barthiana. (RODRIGUES, 2009, p. 157).

Barth afirma que a fragilidade em Hegel está justamente na centralização do homem, enquanto espécie, devido ao seu otimismo antropológico. Essa característica está intimamente ligada ao contexto histórico e social em que Feuerbach estava inserido, a saber, na modernidade e na crença na noção de progresso do século XIX. Para o teólogo, a ideia de consciência das espécies é uma abstração, como o conceito de razão em Hegel, distante da realidade concreta.

Barth, que já havia passado pela primeira guerra mundial, e agora estava num mundo existencialista – que enxergava o homem de forma individual e solitária, pois havia perdido o otimismo do progresso da humanidade – percebia Feuerbach como uma “criança de seu século”, que desconhecia a morte e o mal (BARTH, 1957, p. xxviii). Assim, a morte natural do homem individual e a maldade nele existente, contextualizados por um período não mais otimista com relação à humanidade como um todo, constituíam barreiras contra a direta identificação entre Deus e o homem. Esta noção é perfeitamente condizente com a fase dialética da teologia barthiana, que via Deus como ‘inteiramente outro’ em relação ao ser humano essencialmente mal. (RODRIGUES, 2009, p. 166).

Dessa forma, podemos compreender que, para Barth, e muitos outros filósofos da religião cristã e teólogos, a teologia é fundamentada na revelação, e não nas projeções da consciência humana, como defende Feuerbach. Com isso a teologia, assim como a fé, não pode ser entendida em sua plenitude por vias estritamente racionais.

Sobre a “morte de Deus”, tão debatida no último século, Humberto Guido (2014, p. 356) diz que, em verdade, apenas o “velho Deus” morreu, “apenas a representação autoritária difundida pelo discurso religioso que se encarrega de manter o espírito de rebanho que a anula a individualidade com a promessa da vida eterna”

3 O SAGRADO E O PROFANO

Para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica.
(Eliade, 1992, p. 13).

Nesta seção ultrapassamos as questões relacionadas aos elementos racionais e não racionais da religião e adentramos o campo do sagrado e suas manifestações. Isso quer dizer respeito a uma assunção da importância do misterioso, daquilo que se manifesta de maneira extraordinária em objetos que fazem parte de nossa realidade, de nosso mundo profano. Essa manifestação religiosa faz parte da dimensão humana e por isso nos interessa; ainda que as revelações a princípio estejam fora do campo de estudos da filosofia da religião, porque se a base da filosofia é a crítica, sabemos que não cabe ao filósofo ou mesmo a quaisquer outros estudiosos criticar a fé humana.

No entanto, se o sagrado e o profano constituem o universo religioso, calha, ainda que superficialmente, abordá-los como parte deste trabalho.

3.1 A religião como filosofia, a filosofia como religião

O interesse pelas religiões, assim como especulações e tentativas de estabelecer uma relação entre elas, remonta, no mundo ocidental, à Antiguidade clássica. Dos pré-socráticos a Platão e Aristóteles, depois com os epicuristas e estoicos, até chegar a Cícero, havia uma grande preocupação em se estabelecer uma genealogia e comparação dos costumes religiosos exóticos com aqueles radicados na Grécia e em Roma. Por um lado, havia um interesse meramente descritivo dos costumes dos outros povos, por outro, uma crítica filosófica das religiões tradicionais (ELIADE, 1992).

A despeito do registro dos interesses do mundo antigo em relação às questões religiosas, o pensamento não estava, necessariamente, atrelado ao discurso religioso. Em outras palavras, o pensamento filosófico encontrava-se independente da religião. De acordo com Bertrand Russell (2016), no livro *História Do Pensamento Ocidental*,

Nos tempos greco-romanos, como hoje, a filosofia, na essência, independia da religião. É claro que os filósofos podiam fazer perguntas que também interessassem aos que se ocupavam de questões religiosas. Mas as

organizações sacerdotais não tinham influência nem poder sobre os pensadores daquele tempo. Neste aspecto, o período entre a queda de Roma e o fim da Idade Média difere tanto da era precedente como da seguinte. No Ocidente, a filosofia se tornou uma atividade que floresceu sobre o patrocínio e a direção da Igreja. (RUSSELL, 2016, p. 192-93).

Segundo as conclusões do autor, esse movimento deveu-se principalmente por questões políticas durante as contestações do poder da Igreja após a oficialização do cristianismo como religião de Roma, por Constantino. A filosofia havia se convertido num ramo do saber destinado a justificar o domínio do cristianismo (RUSSELL, 2016).

No Império Romano, ainda de acordo com o filósofo, a divisão da figura do imperador em dois poderes, o papa como representante de Deus e o imperador a cargo dos assuntos terrenos e temporais, acarretou em uma série de dualismos latentes. Além das oposições tangentes às formas de se governar e fazer política, outras oposições ganharam maior evidência. Dentre elas, o que para Russell proporcionou o berço da filosofia católica, a oposição entre o Reino dos Céus e os vários reinos da terra e também entre o espírito e a carne. Sobre esta separação, comenta o autor:

Finalmente, há a oposição entre espírito e carne. Esta é de origem muito mais antiga, remontando às teorias socráticas do corpo e da alma. Na sua forma neoplatônica, tais ideias ocuparam posição central na versão paulina (Paulo) da nova religião (o primitivo cristianismo). [...] É este, sucintamente esboçado, o mundo em que se desenvolveu o que resumidamente pode ser chamado de filosofia católica. Alcançou a primeira maturidade com Santo Agostinho, que foi influenciado principalmente por Platão, e atingiu o apogeu com santo Tomás de Aquino, que assentou a Igreja nas bases aristotélicas que os seus principais apologistas vêm defendendo desde então. (RUSSELL, 2016, P. 194, 195)

A partir da noção neoplatônica da existência de outro mundo, no qual os justos triunfariam, segundo a religião cristã, é que se tem a base de tais oposições citadas anteriormente. É evidente que essa noção não é exclusiva das religiões judaico-cristã, mas é igualmente notável que a sistematização dessa ideia em dogmas e pensamento filosófico é, provavelmente, no que tange ao cristianismo, sua característica mais importante.

É importante ressaltar que a oposição Reino dos Céus e reinos terrenos remonta aos diferentes conceitos de cosmogonia que, em muitas noções, opõe o Cosmo e o Caos. Para o filósofo das religiões romeno Mircea Eliade, as sociedades tradicionais se organizam a partir dessa dualidade:

O que caracteriza as sociedades tradicionais é a oposição que elas subentendem entre o seu território habitado e o espaço desconhecido e indeterminado que o cerca: o primeiro é o ‘mundo’, mais precisamente, ‘o nosso mundo’, o Cosmos; o restante já não é um Cosmos, mas uma espécie de ‘outro mundo’, um espaço estrangeiro, caótico, povoado de espectros, demônios, ‘estranhos’ (equiparados, aliás, aos demônios e às almas dos mortos). À primeira vista, essa rotura no espaço parece consequência da oposição entre um território habitado e organizado, portanto ‘cosmizado’, e o espaço desconhecido que se estende para além de suas fronteiras: tem se de um lado um ‘Cosmos’ e de outro um ‘Caos’. Mas é preciso observar que, se todo território habitado é um “Cosmos”, é justamente porque foi consagrado previamente, porque, de um modo ou outro, esse território é obra dos deuses ou está em comunicação com o mundo deles. (ELIADE, 1992, p. 21).

O autor ainda destaca a relação que tal oposição tem com o sagrado:

O ‘Mundo’ (quer dizer, ‘o nosso mundo’) é um universo no interior do qual o **sagrado** já se manifestou e onde, por consequência, a ruptura dos níveis tornou-se possível e se pode repetir. É fácil compreender por que o momento religioso implica o “momento cosmogônico”: o sagrado revela a realidade absoluta e, ao mesmo tempo, torna possível a orientação – portanto, funda o mundo, no sentido de que fixa os limites e, assim, estabelece a ordem cósmica. (ELIADE, 1992, p. 21)

Neste ponto, seguiremos discutindo algumas ideias de Eliade, que tomam como ponto de partida essa distinção entre o sagrado (o mundo organizado) e o profano (o caótico), expostas em sua obra intitulada *O Sagrado e o Profano* (1992).

3.2 O sagrado e o profano, esferas distintas da experiência humana?

Mircea Eliade (1992) define o sagrado como tudo aquilo que não é profano, ou seja, o que não é pertencente à categoria de objetos que compõem o mundo natural. Assim, de acordo com a história das religiões, existem duas formas distintas do ser: o homem religioso, que aceita a possibilidade de um ato ser sacramentado, e o homem moderno, para o qual os atos são simplesmente atos, desprovidos de valores e significados religiosos.

Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo. Os materialistas, por exemplo, consideram tão-somente a existência de um universo de matéria infinita e heterogênea, nada mais além disso. Para este, que pode ser incluído na categoria do homem moderno, não há um espaço outro que transcenda esta existência. O homem religioso, por sua vez, entende sua

existência e a sua realidade como revelação do sagrado, à medida que busca aproximar-se dos deuses (ELIADE 1992).

Na sua etimologia, o termo profano carrega em seu campo semântico o conceito de templo:

Profanus vem da junção de duas palavras: *pro* e *fanum*. *Pro* é uma preposição que significa “diante de” ou “perante” alguma coisa. *Fanum* significa um templo ou lugar sagrado. Assim, *Profanus* significa literalmente ‘**diante do templo**’.

Em várias religiões, apenas os iniciados e os sacerdotes podiam entrar no templo. Alguns rituais eram secretos e somente alguns escolhidos ganhavam acesso aos ‘segredos dos deuses’. Todas as outras pessoas (os leigos) estavam barradas de entrar no templo ou nos lugares mais secretos do templo. Nas grandes festividades religiosas, os leigos, ou profanos, ficavam do lado de fora, diante do templo, para participarem indiretamente, recebendo bênçãos ou mensagens dos deuses através dos sacerdotes.¹

Os templos, para Eliade, são representações terrenas de um modelo transcendente e, por isso, as várias civilizações preservaram e preservam-nos com o intuito de proteger o sagrado de contatos perniciosos com o espaço profano. Aos poucos, o termo profano foi adquirindo uma carga semântica que o aproximou dos pecados e das heresias.

Nas grandes civilizações orientais – da Mesopotâmia e do Egito à China e à Índia – o templo recebeu uma nova e importante valorização: não é somente uma imago mundi, mas também a reprodução terrestre de um modelo transcendente. O judaísmo herdou essa concepção paleoriental do Templo como a cópia de um arquétipo celeste. É provável que tenhamos nessa idéia uma das últimas interpretações que o homem religioso deu à experiência primária do espaço sagrado em oposição ao espaço profano. Por isso nos é necessário insistir um pouco nas perspectivas abertas por essa nova concepção religiosa. Lembremos o essencial do problema: se o Templo constitui uma imago mundi, é porque o Mundo, como obra dos deuses, é sagrado. Mas a estrutura cosmológica do Templo permite uma nova valorização religiosa: lugar santo por excelência, casa dos deuses, o Templo ressanctifica continuamente o Mundo, uma vez que o representa e o contém ao mesmo tempo. Definitivamente, é graças ao Templo que o Mundo é ressanctificado na sua totalidade. Seja qual for seu grau de impureza, o Mundo é continuamente purificado pela santidade dos santuários. (ELIADE, 1992, p. 34).

O templo seria, então, uma espécie de elo entre o Cosmos (sagrado) e o espaço terreno (profano). Para explicar como tal elo é possível, Eliade recorre a um conceito que fora também

¹ Disponível em: <<https://www.dicionarioetimologico.com.br/profano/>>. Acesso em: 1 jun. 2019.

desenvolvido por ele, o de hierofania, definido como a manifestação do transcendente em um objeto ou fenômeno, ou, ainda, quando essa manifestação ocorre pelo meio de um ser, como é o caso de Jesus Cristo para os cristãos. Atribuindo características de ordem e forma ao sagrado e desordem e deformidade ao profano, o filósofo segue o raciocínio:

A experiência do sagrado torna possível a ‘fundação do Mundo’: lá onde o sagrado se manifesta no espaço, o real se revela, o Mundo vem à existência. Mas a irrupção do sagrado não somente projeta um ponto fixo no meio da fluidez amorfa do espaço profano, um ‘Centro’, no ‘Caos’; produz também uma ruptura de nível, quer dizer, abre a comunicação entre os níveis cósmicos (entre a Terra e o Céu) e possibilita a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser a outro. É uma tal ruptura na heterogeneidade do espaço profano que cria o ‘Centro’ por onde se pode comunicar com o transcendente, que, por conseguinte, funda o ‘Mundo’, pois o Centro torna possível a orientação. A manifestação do sagrado no espaço tem, como consequência, uma valência cosmológica: toda hierofania espacial ou toda consagração de um espaço equivalem a uma cosmogonia. Uma primeira conclusão seria a seguinte: o Mundo deixa se perceber como Mundo, como cosmos, à medida que se revela como mundo sagrado. (ELIADE, 1992, p. 36).

Para além das dimensões espaciais, o sagrado e o profano também se manifestam no tempo. Para o filósofo, o sagrado tem a característica de pertencer a um ciclo, de se repetir. É o caso da celebração do nascimento e da morte e ressurreição de Cristo, por exemplo. É uma forma de purificação do tempo profano através da reprodução da criação do mundo.

Entretanto, neste ponto, para Eliade a percepção de tempo do homem moderno (não religioso) guarda certas similaridades com a do homem supersticioso:

O que se pode constatar relativamente a um homem não religioso é que também ele conhece uma certa descontinuidade e heterogeneidade do Tempo. Também para ele existe o tempo predominantemente monótono do trabalho e o tempo do lazer e dos espetáculos, numa palavra o ‘tempo festivo’. Também ele vive em ritmos temporais variados e conhece tempos diferentemente intensos: quando escuta sua música preferida ou, apaixonado, espera ou encontra a pessoa amada, ele experimenta, evidentemente, um ritmo temporal diferente de quando trabalha ou se entedia. (ELIADE, 1992, p. 39).

Porém, a despeito do homem religioso, que conhece os intervalos que são sagrados, que não têm precedentes e nem sucessores na linha temporal terrena,

Para o homem não religioso o Tempo não pode apresentar nem rotura, nem ‘mistério’: constitui a mais profunda dimensão existencial do homem, está ligado à sua própria existência, portanto tem um começo e um fim, que é a morte, o aniquilamento da existência. Seja qual for a multiplicidade dos ritmos

temporais que experimenta e suas diferentes intensidades, o homem não religioso sabe que se trata sempre de uma experiência humana, onde nenhuma presença divina se pode inserir. (ELIADE, 1992, p. 39).

Por meio da simbologia criada a partir das religiões, embora o homem moderno se oponha ao homem religioso, os dois compartilham uma série de signos e símbolos que os tornam paradoxalmente iguais. O céu, a água e a terra, simbolizam força divina, purificação e resquício de um passado pré-criação do mundo e nascimento, respectivamente. Esse simbolismo, que permeia a relação sagrado-profano, é, de certa forma, partilhado pelas duas categorias de seres humanos. Em outras palavras, o sagrado e o profano impregnam a existência humana (ELIADE, 1992).

O autor defende que a experiência do sagrado, mesmo que latente e adormecida no inconsciente do homem não religioso, é parte constituinte de sua própria existência.

O inconsciente oferece-lhe soluções para as dificuldades de sua própria existência e, neste sentido, desempenha o papel da religião, pois, antes de tornar uma existência criadora de valores, a religião assegura-lhe a integridade. De certo ponto de vista, quase se poderia dizer que, entre os modernos que se proclamam religiosos, a religião e a mitologia estão ‘ocultas’ nas trevas de seu inconsciente – o que significa também que as possibilidades de reintegrar uma experiência religiosa da vida jazem, nesses seres, muito profundamente neles próprios. (ELIADE, 1992, p. 102).

Entender a existência por ela mesmo, sem algo que a transcenda, é assumir o vazio da existência, é abrir mão dos mistérios da própria vida, que tanto atraem o espírito humano. O homem moderno pode até negar Deus, mas não consegue de todo negar o que o extrapola sua existência, sua consciência. Quanto persiste nessa tentativa, vê-se amargurado, vê as significações esvaírem-se pelos veios ideológicos. O sagado e profano, um e outro, estão imbricados na existência humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que podemos afirmar sem sombra de dúvidas ao iniciar estas considerações finais é que, ao pensarmos neste trabalho, tínhamos uma ideia das dificuldades que estariam envolvidas em seu desenvolvimento, mas essa ideia realmente não se aproximava da realidade. Escolhemos um tema complexo, tanto por sua natureza quanto pelo arcabouço teórico existente. A sensação

nesse momento final é de que apenas engatinhamos, como crianças inocentes que querem satisfazer suas curiosidades, mas que percebem de um jeito ou de outro que estas nunca são sanadas completamente. Estamos mais interessados do que nunca na temática aqui pincelada e não hesitamos em registrar que este trabalho de conclusão de curso apenas representa um início e não um fim.

Ademais, retratamo-nos quanto ao não aprofundamento nos textos dos autores aqui citados e quanto a não citação de outros autores que poderiam contribuir sobremaneira com esta pesquisa. Apesar dessa suposta superficialidade do texto, sentimos que o conhecimento adquirido por meio das leituras feitas e da escrita desenvolvida para este trabalho em muito acrescentaram no que diz respeito à nossa formação no âmbito do curso de filosofia.

A ideia de religiosidade se expandiu bem como a valorização da própria disciplina, tão desmerecida em tempos atuais. Entendemos de modo mais grave a necessidade dos estudos filosóficos na contemporaneidade, principalmente no cenário brasileiro.

Observamos um tempo de homens perdidos, e nas diversas esferas: social, econômica, científica, religiosa etc. Conceitos, ideologias, doutrinas confundem-se e confundem. Por isso, não devemos temer o debate contínuo de ideias que constituem a essência dos homens de suas relações, ainda que essas ideias alimentem polêmicas muitas vezes nada produtivas e racionais. A filosofia se faz mister nesses tempos, como sempre se fez em realidade.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA. Tradução de João Ferreira Almeida. Barueri, São Paulo: Sociedade Bíblica Brasileira. Publicações, 2009. Velho Testamento e Novo Testamento.

ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito de. Rousseau e o Cristianismo. **Interações: cultura e comunidade**, Uberlândia, v. 3, n. 4, 2008, p. 73-83. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/3130/313027311005.pdf>>. Acesso em: 30 jun. 2019.

ALVES, Wodson Vieira. A crítica feuerbachiana da religião: um contributo à compreensão do conceito de alienação religiosa. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**, v. 4, n. 5, maio 2010, p. 71-76. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/reveleteo/article/view/3466>>. Acesso em: 4 jun. 2019.

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução do latim e prefácio de Lorenzo Mammi. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

CASTRO, Fábio Guimarães de. **Tomismo**. Portal São Francisco. 2019. Disponível em: <<https://www.portalsaofrancisco.com.br/filosofia/tomismo>>. Acesso em: 5 jun. 2019.

DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do Cristianismo**. Tradução de Adriana Veríssimo Sarrão. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Preleções sobre a essência da religião**. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas, SP: Papirus, 1989.

GOMES, Rubens Raniery Fernandes (Org.). **Introdução da Filosofia da Religião**. Rio de Janeiro: PUC, 2014.

GUIDO, Humberto. A propósito da interpretação fenomenológica do niilismo. In: GUIDO, Humberto; ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito de; DANELON, Márcio (Org.). **O transversal e o conceitual no ensino de Filosofia**. Uberlândia: EDUFU, 2014.

HEINE. **Contribuição à História da Religião e Filosofia na Alemanha**. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

LEITE, Cláudio Antônio Cardoso; CARVALHO, Guilherme Vilela Ribeiro; CUNHA, Mauricio José Silva (Org.). **Cosmovisão cristã e transformação**. Viçosa-MG: Ultimato, 2006.

LUDWIG, Feuerbach. **A essência do cristianismo**. 2. ed. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LUDWIG, Feuerbach. **Preleções sobre a essência da religião**. Tradução de José da Silva

Brandão. Campinas, SP: Papirus, 1989.

MARTINS, José Ricardo. **A religião sob um outro olhar**: comentário sobre o livro “A Essência do Cristianismo” de Ludwig Feuerbach. 12 ago. 2008. Disponível em: <<https://administradores.com.br/artigos/a-religiao-sob-um-outro-olhar-ludwig-feuerbach-e-a-essencia-do-cristianismo>>. Acesso em: 10 jun. 2019.

MORELAND, J. P.; CRAIG, W. L. **Filosofia e cosmologia cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2005.

PENNA, Antonio Gomes. **Em busca de Deus**: introdução à filosofia da religião. Rio de Janeiro, Imago, 1999.

REDYSON, Deyve; ALMEIDA, Jorge Miranda de. Ludwig Feuerbach e Søren Kierkegaard. Sobre a Religião, a Natureza e o Homem. **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 14, n. 1, p. 73-87.

RODRIGUES, Adriani Milli. Religião, teologia e antropologia: o confronto entre Karl Barth e Ludwig Feuerbach. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 7, n. 14, p. 136-155, jun. 2009.

RUSSELL, Bertrand. **História do pensamento ocidental**: a aventura dos pré-socráticos a Wittgeinstein. Tradução de Laura Alves, Aurélio Rebello. Especial. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. 514 p.

SHELLEY, Bruce L. **História do cristianismo ao alcance de todos**: uma narrativa do desenvolvimento da Igreja Cristã através dos séculos. Tradução de Vivian Nunes do Amaral. São Paulo: Shedd Publicações, 2004.

SPROUL, Robert Charles. **Filosofia para iniciantes**. Tradução de Hans Udo Fuchs. São Paulo: Vida Nova, 2002.

TORÁ – A Lei de Moisés. Edição revisada e ampliada da obra A Lei de Moisés e as Haftarót. Tradução de Meir Matzliah Melamed. São Paulo: Sêfer, 2001.

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