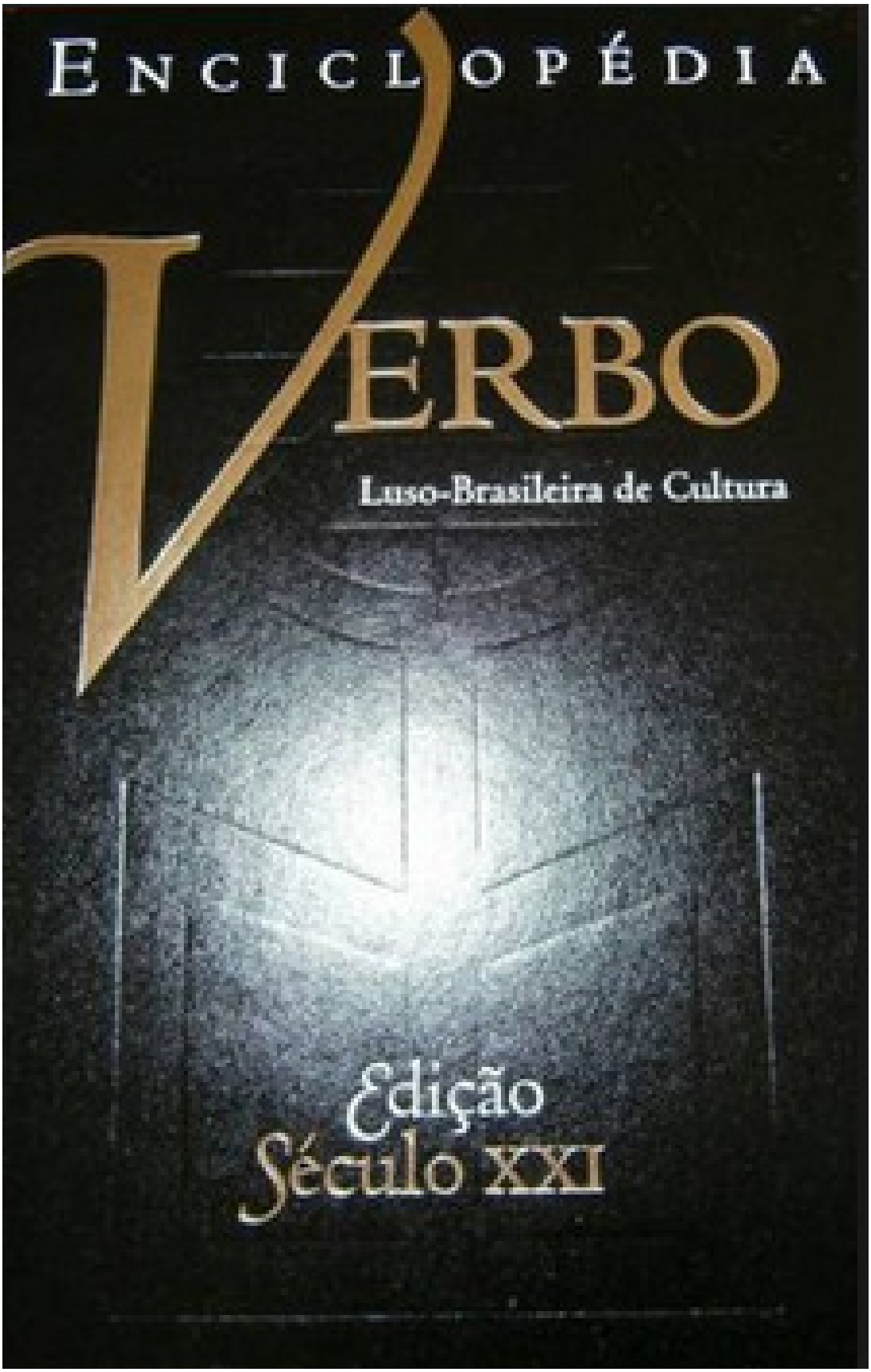
ENCICLOPÉDIA

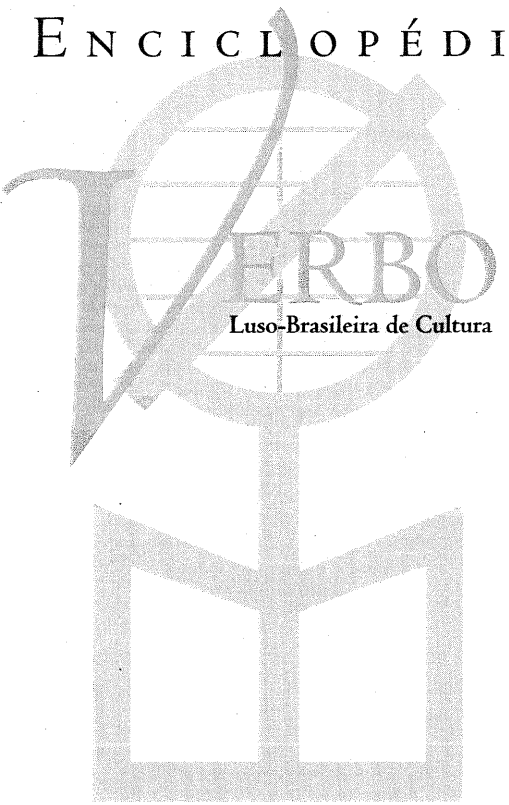
VERBO

Luso-Brasileira de Cultura



Edição Século XXI

ENCICLOPÉDIA



Luso-Brasileira de Cultura

Edição
Século XXI

BIBLIOTECA NACIONAL

25

Editorial Verbo
Lisboa | São Paulo

COMPRA
331913
C. G
1ª 993

EDITORIAL VERBO
DEPARTAMENTO DE ENCICLOPÉDIAS E DICIONÁRIOS

DIRECTOR
JOÃO BIGOTTE CHORÃO
da Academia das Ciências de Lisboa

SECRETARIA-GERAL
ANTÓNIO LEITÃO

COORDENAÇÃO EDITORIAL
JORGE COLAÇO
GEORGE VICENTE

TRATAMENTO INFORMÁTICO EM BASE DE DADOS
SANDRA MONTEIRO

COORDENAÇÃO GRÁFICA E PESQUISA ICONOGRÁFICA
MAGDA MACIEIRA COELHO

FONTES ICONOGRÁFICAS
ARQUIVO VERBO • EUROPEDIA
BONNIER'S LEXICON
CÂMARA MUNICIPAL DE RESENDE
CÂMARA MUNICIPAL DE RIBEIRA BRAVA
CÂMARA MUNICIPAL DE RIBEIRA DE PENA
CÂMARA MUNICIPAL DE RIBEIRA GRANDE
CÂMARA MUNICIPAL DE RIO MAIOR • CÂMARA MUNICIPAL DE SABROSA
CÂMARA MUNICIPAL DE SABUGAL
CÂMARA MUNICIPAL DE SALVATERRA DE MAGOS
ARTE RUPESTRE: FOTOGRAFIAS DE M. E R. VARELA GOMES
A. F. DE CARVALHO, J. L. CARDOSO E M. FARINHA DOS SANTOS

REVISÃO
LÍDIA VINTÉM

CAPA E GUARDAS
JOSÉ BRANDÃO

PAGINAÇÃO E PRÉ-IMPRESSÃO
MARIA ESTHER - GABINETE DE ARTES GRÁFICAS, LDA.

IMPRESSÃO E ACABAMENTO
TILGRÁFICA - BRAGA
DEZEMBRO DE 2002

© EDITORIAL VERBO
LISBOA / SÃO PAULO

NÚMERO DE EDIÇÃO: 2743
DEPÓSITO LEGAL N.º 135 126/99
ISBN 972-22-1850-6 (OBRA COMPLETA)
ISBN 972-22-2170-1 (VOLUME XXV)

NOTA PRÉVIA

Editar uma Enciclopédia implica uma clara consciência de que o momento da edição representa um corte num processo que continua, imperturbável, a desenrolar-se. Preparar uma edição profundamente revista e actualizada dessa Enciclopédia — resultado de uma tal consciência — implica, por sua vez, a noção de que uma actualização não constitui necessariamente um corte com o mundo dos valores e dos saberes a que o brilho e o esforço de muitos dera anteriormente expressão. Empreender a actualização dessa Enciclopédia constitui, antes de mais, uma homenagem a esse labor colectivo, dando-lhe continuidade.
Nesta renovada edição, a ENCICLOPÉDIA VERBO tomou corpo animada pelo mesmo sopro de alma com que a anterior se apresentou. Mas nela está presente, mercê de centenas de contribuições de especialistas, um desejo de aperfeiçoamento e de atenção ao mundo que agora vivemos, ferido de imprevisibilidades, mas triunfante de transformações e novos conhecimentos.
Os ritmos da vivência cultural e científica adquiriram uma tal velocidade, tal diversidade e tais características de interdisciplinaridade, que não podiam senão ter determinado um elevado grau de mudança. Nesse sentido, a ENCICLOPÉDIA VERBO, sendo a mesma, é hoje outra. Um intenso trabalho editorial ao longo de anos impulsionou os mecanismos de uma renovação que se traduz num apuro de critérios e de sistematicidade e numa significativa percentagem de texto novo, consubstanciada em alguns milhares de novas entradas e na actualização ou substituição das existentes.
O manuseamento e consulta da ENCICLOPÉDIA VERBO é intuitivo e extremamente simples. Impõem-se, no entanto, algumas explicações.

Actualizações e Bibliografias

Entre os aspectos que contribuiram para o prestígio e credibilidade da *Verbo-Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, desde o início da publicação e durante os anos que levou a completar-se a 1.ª edição, foi o facto de os verbetes nela contidos serem assinados por grandes nomes da cultura e da ciência de Portugal e do Brasil, além da colaboração de ilustres autores de outros países, e, regra geral, conterem uma bibliografia. Ora, a circunstância desta edição ser realizada a uma considerável distância no tempo daquela 1.ª edição, levantou dificuldades no que diz respeito ao equilíbrio entre a necessidade de actualização e a preservação do importante património de textos e autores, muitos deles infelizmente já desaparecidos. Neste sentido, foram utilizados dois procedimentos que se torna necessário esclarecer. O primeiro consiste em assinalar, por meio da sua colocação entre parênteses rectos, breves actualizações em textos cuja qualidade supera um ou outro aspecto inactual. O segundo, visou libertar a bibliografia da assinatura do autor, de modo a permitir a sua actualização. Este procedimento, traduzido na colocação da bibliografia depois da assinatura, destinado a textos de autores que as circunstâncias impedem de rever, converteu-se em regra, para manter uma identidade estrutural da Enciclopédia. No último volume da Enciclopédia serão contemplados verbetes omissos e outras actualizações.

Remissões

A ENCICLOPÉDIA VERBO utiliza um sistema de remissões — através da colocação do símbolo ↗ imediatamente antes do vocábulo remetido — que envia o consulente para informações complementares e lhe permite ir traçando percursos de descoberta e aprofundamento, construindo a partir do texto procurado, um outro texto maior, multifacetado.
Nesta nova edição eliminaram-se, contudo, as remissões para nomes próprios e apelidos, sobretudo porque se considerou redundante juntar qualquer outra distinção à que o nome, pela sua própria natureza, já contém. Assim, qualquer indicação de nome no interior de uma dada entrada constitui, por si só, uma potencial remissão, desde que procurada segundo os critérios de ordenação utilizados, nomeadamente o da ordenação alfabética do apelido.
No caso das freguesias, agora incluídas em artigos mais extensos sobre os respectivos concelhos, encontra-se no artigo «Portugal» uma lista de todas elas com indicação do concelho a que pertencem e respectiva população.

relegagem — DIR. Era o nome que tinha na Idade Média a pensão ou foro que certos particulares agricultores livres deviam pagar àquele que detinha o senhorio da terra — nos *reguengos* do rei, nas *jugadas, coutos* e *honras* dos nobres e dos mosteiros — e gozava, por isso, do direito ou privilégio do chamado *relego*. Com tal pensão ou foro ficavam os ditos particulares isentos desse direito ou privilégio do senhorio no que dizia respeito à livre venda do seu vinho, inclusive em concorrência com o deste e durante o mesmo espaço de tempo. Era um direito que com tal pensão ou foro o proprietário comprava para limitar assim o privilégio gratuito do senhor quanto à prioridade na venda do seu vinho.

L. Cabral de Moncada

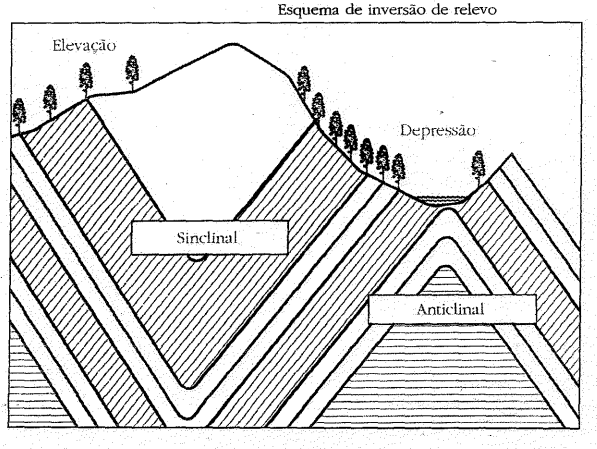
BIBL.: Viterbo, *Elucidário*.

relego — DIR. Palavra de etimologia duvidosa, talvez contracção ou abreviatura de *regalengo*, que significava, desde os tempos feudais, o direito ou privilégio que tinham os soberanos nas terras regalengas, os donatários nos coutos e honras e os mosteiros, de serem os primeiros durante certo tempo do ano, de meses e dias, a venderem o seu vinho produzido na terra sem a concorrência dos outros agricultores e vinhateros da mesma. Constituía o R. um verdadeiro monopólio temporário relativo à venda do vinho, chamando-se a tal direito e privilégio *direito de R.*, cuja concessão expressamente constava de certas cartas de mercê e até de alguns forais. Este nome, que era inicialmente o nome só de um direito, comunicou-se depois aos próprios locais onde o vinho era fabricado ou guardado, tais como lagares, adegas e celeiros, juntamente com os outros produtos agrícolas, enquanto aguardava o termo da proibição de venda, depois de vendido o do senhor; ou mesmo antes disso se o proprietário tinha pago o censo ou o foro de ↗*relegagem*. Os próprios indivíduos, homens ou mulheres, que cobravam as rendas, pensões e foros devidos aos senhorios por tal isenção eram chamados *relegueiros*. O direito de R. era ainda, como tantos outros direitos e instituições limitadores da liberdade da terra *(direitos banais)* próprios do mundo feudal e senhorial, reconhecidos nas últimas *Ordenações do Reino* (Filip., Livro 2. 29, 3) até perto do fim do *antigo regime*.

L. Cabral de Moncada

BIBL.: Viterbo, *Elucidário;* Gama Barros, *H. Admin.*, III; Paulo Merêa, «Organização social e administração pública», em *H. P.* (Barc.).

Esquema de inversão de relevo



relevo — CIN. Fenómeno da visão cinematográfica que consiste em dar uma «terceira dimensão» às imagens. Este fenómeno da visão binocular nasce por uma selecção, perceptível por cada um dos olhos, de duas imagens paraláxicas que se sobrepõem, durante a projecção do filme, num efeito de estereovisão produzindo ↗«estereoscopia» por meio de lentes polaróides de cores diferentes (processo 3-D) ou por meio de um ecrã constituído por uma infinidade de lâminas prismáticas (sistema Ivanoff). O efeito de R. também é conseguido, embora atenuadamente, com o sistema de projecção tripla denominado cinerama. Também se chama «som em relevo» aos efeitos sonoros conseguidos através da ↗estereofonia (altifalantes múltiplos ligados a diferentes bandas magnéticas de som de um mesmo filme).

Luís de Pina

GEOL. **1.** *a)* Elevações ou desigualdades, em conjunto, de uma superfície de terreno.
b) A diferença de cotas entre os pontos mais alto e mais baixo de uma superfície de terreno.
2. *R. jovem* — Designação geomorfológica para uma configuração do R. correspondente à fase inicial do ciclo de erosão (por oposição a R. antigo ou maduro). Um R. jovem, ou imaturo, corresponde geralmente a formas topográficas vigorosas, com forte encaixe dos cursos de água e encostas escarpadas, revelando o predomínio dos fenómenos erosivos em detrimento dos fenómenos de transporte e sedimentação. Um R. jovem é característico das zonas de montanha, em que a energia potencial é elevada, podendo também ocorrer em zonas de planalto ou mesmo de planície, quando se dá a retoma do ciclo de erosão por rebaixamento do nível de base.
3. *R. policíclico* — Para os partidários da teoria do «ciclo de erosão normal», um R. é policíclico quando é constituído por formas topograficamente distintas e originadas em épocas diferentes.
4. *R. ruiniforme* — Formas menores da morfologia Kársica, devidas à combinação das acções de dissolução e de desagregação ao longo das diaclases de certas rochas carbonatadas. Estas formas evocam, geralmente, construções e torres (Pináculos) arruinadas.
5. *R. tabular* — R. de planaltos estruturais. Empregue, muito especialmente, em áreas de rochas sedimentares quando camadas duras oferecem superfícies horizontais; a designação de «relevo tabular» é, também, utilizada em situações semelhantes, em áreas vulcânicas (p. ex., as «mesas» do México).
6. *Inversão do R.* — Designação adoptada para os tipos de R. em que a direcção da deformação tectónica e da orografia são inversas. Este tipo de R. é característico das regiões em que os vales correspondem a anticlinais (ou antiformas) e as elevações aos sinclinais (ou sinformas), i. é, às depressões no terreno (vales) correspondem dobramentos com a concavidade virada para baixo (anticlinais) e vice-versa.

Um caso típico de inversão do R. ocorre nos vales tifónicos, em que as formações mais resistentes interessam a parte exterior do antiforma, enquanto os terrenos moles constituem o seu núcleo. Os fenómenos de meteorização promovem uma erosão mais rápida das zonas menos resistentes — que se situam precisamente no núcleo do antiforma — dando origem a depressões em zonas em que o substrato apresenta um R. saliente. Um bom exemplo de inversão do R. em Portugal é constituído pelo vale tifónico das Caldas da Rainha.

A. Barros e Carvalhosa **1**
José António Amaral **2, 6**
M. Monteiro Marques **3**
Jorge Arroteia **4**
F. M. Silva Rebelo **5**

BIBL. (de **2** e **4**): J. Aubouin, R. Brousse, S. P. Lehman, *Précis de Géologie, Téctonique, Morphologie, Globe terrestre*, vol. III, Paris, 1968; M. Gary, R. McAfee, C. L. Wolf, *Glossary of Geology*, Am. Geol. Inst., Washington D.C., 1972; C. Teixeira e F. Gonçalves, *Introdução à Geologia de Portugal*, Inst. Nac. Invest. Científica, Lx., 1980. De **3**: M. Derruau, *Précis de Géomorphologie*, Paris, ⁵1967.

religião — REL. A existência do fenómeno religioso e sua permanência ao longo da história, a sua unidade fundamental bem como a originalidade e inesgotabilidade de suas expressões são dados irrecusáveis abundantemente confirmados pelas *ciências da R.*

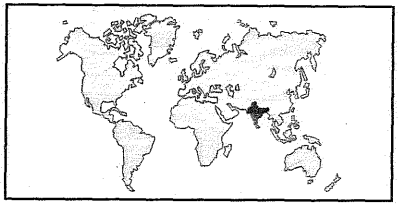
Há milhares de anos que as interrogações fundamentais sobre o sentido do mund o e da vida alimentam a reflexão do homem, que assim marca religiosamente os espaços socioculturais que constrôi e habita.

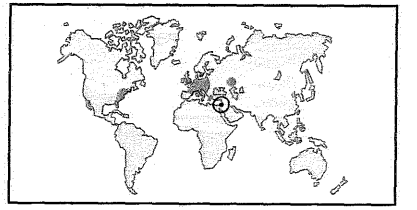
O desejo incoercível de verdade e de felicidade, que deixa o coração inquieto (Sto. Agostinho), serve bem para demonstrar que o homem excede infinitamente o homem (Pascal) e que é, por isso mesmo, naturalmente religioso.

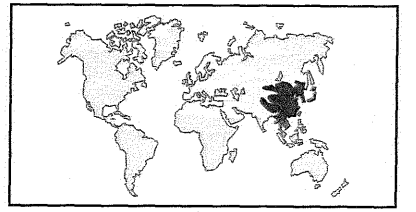
De facto, não se encontrou até hoje nenhuma grande civilização que não fosse religiosa (Toynbee). A concepção evolucionista de um progresso linear segundo a qual o *homo sapiens* teria sucedido ao homem primitivo e, deste modo, suplantado o *homo religiosus* é destituída de fundamento. O homem de hoje, como outrora o homem das cavernas, continua a fazer a experiência do *sagrado* sobre o qual funda a sua existência, com o qual transcende a sua finitude e graças ao qual prepara um futuro que quer e antevê risonho e feliz. É esta a condição espiritual da humanidade expressa ainda recentemente na Declaração *Nostra aetate*, do concílio ecuménico Vaticano II, a 28.10.1965.

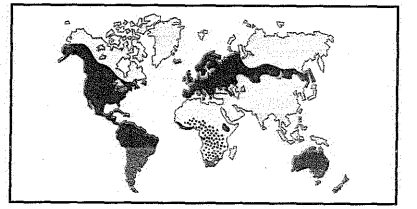
Desde os tempos mais recuados até hoje, encontramos nos diferentes povos uma certa sensibilidade a esta força oculta que acompanha o curso das coisas e os acontecimentos da vida humana, e até, por vezes, um reconhecimento da Divindade suprema ou ainda do Pai. Esta sensibilidade e este conhecimento penetram a sua vida de um profundo sentido religioso.

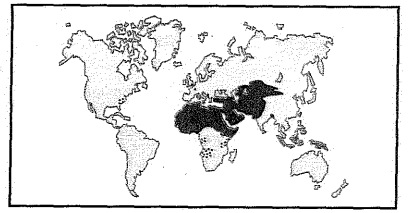
O *homo religiosus* não é uma presença exclusiva de épocas remotas: do Paleolítico, das civilizações hitita, egípcia, grega, romana, celta, germânica ou eslava. Encontra-se no seio das grandes religiões da Ásia (hinduísmo, budismo, taoísmo), da África e da Austrália. E vive desassombradamente a sua fé nas três religiões que constituem a posteridade de Abraão: judaísmo, cristianismo e islamismo. O *homo religiosus* está enraizado na história, na qual deixou vestígios orais e escritos das múltiplas e variadas experiências que mantém com uma *realidade absoluta* e na qual acreditou, *o sagrado, que transcende este mundo, mas nele se manifesta e, por isso, o santifica e torna real* (M. Eliade). A *história das religiões* é


Hinduísmo


Judaísmo


Budismo


Cristianismo


Islamismo

Geografia das grandes religiões

Simbologia spiritual indiana: o lótus à mandala

pois a história do *homo religiosus* surpreendido na realidade existencial e no exercício prático das suas crenças, das suas convicções e comportamentos.

1. *Noção: etimologia e semântica.* O termo «religião» evoca de imediato um conjunto de representações, de ritos e de observâncias, que traduzem exteriormente encontros ou experiências humanas com o sagrado. Usado universalmente, o vocábulo assume as mais variadas significações de harmonia com as culturas e mentalidades de onde emerge e nas quais se exprime. De si mesmo, tanto pode designar a relação fundamental do homem com o Absoluto, o Transcendente, o Mistério, o Inominado ou Indizível, como o conjunto das suas manifestações históricas organizadas em sistema coerente de crenças e de práticas próprias de uma determinada civilização ou cultura. A história da ideia da R. revela traços culturais próprios de cada universo linguístico de onde surgiu e onde se desenvolveu, pelo que qualquer tentativa de descrição ou definição geral com base apenas na história das R. é praticamente impossível. Se quisermos colher a essência do fenómeno religioso, porventura o seu sentido original e específico, haverá que recorrer, para lá da história das R., à fenomenologia da R., à antropologia religiosa e sobretudo à hermenêutica filosófica da R. No entanto, é imprescindível conhecer previamente, ao menos nas suas linhas gerais, o percurso semântico do conceito «religião», derivado do latim *religio* e cuja etimologia já os antigos romanos, incertos, discutiam.

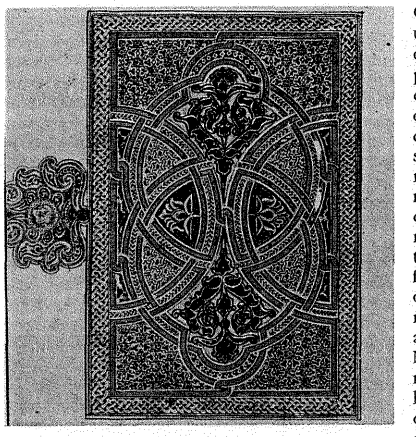
Segundo Cícero, *religio* remontaria a *relegere*, cujo sentido primeiro viria de *recolligere, curam agere*, que, por oposição a *negligere*, significa revolver no espírito, cuidar, tomar a sério, ler uma segunda vez, ler não apenas com os lábios, mas com cuidado, compenetrando-se do sentido daquilo que se lê, meditar. R. significaria então pudor e recolhimento, escrúpulo e delicadeza de consciência, cumprimento do dever para com coisas e pessoas, culto dos deuses (*De natura deorum*, II, 28, 72). Mais recentemente, mas no seguimento de Cícero, F. Altheim (*La Religion romaine antique*, Paris, 1955) vê na R., por oposição a negligência, uma atitude de voluntária e dedicada submissão, e Dumézil (*Les Dieux des Indo-Européens*, Paris, 1952), uma atitude reservada, um escrúpulo, uma interdição, o contrário de um impulso ou de uma acção. Tudo indica, observa H. Fugier, que se trata de uma tomada de consciência sob o signo da disciplina. Sinónimo de disposição subjectiva, de escrúpulo, de cuidado vigilante e aplicação meticulosa, o significado de R. depressa derivou, por extensão, para as realidades objectivas correspondentes ao culto e observância rituais.

Independentemente do seu valor de verdade, a dupla referência etimológica, de Cícero a primeira, a segunda de Lactâncio e de Tertuliano, presta-se admiravelmente a mostrar, numa visão de conjunto, o sentido convergente que podem revestir as mais variadas formas de experiência do *homo religiosus*. É a partir deste horizonte semântico que se tem pretendido apreender e definir a essência do fenómeno religioso. Um estudo elaborado por Pauli, em 1947, apresenta nada menos do que 150 definições (Paul Shebesta, *Ursprung der Religion*, Berlim, 1961; trad. fr., Paris, 1963). Por sua vez, M. Despland, no seu livro *La Religion en Occident* (Montréal, 1979), refere c. 40 definições só para o Ocidente até Schelling.

2. *Fenomenologia da R.: o sagrado e sua linguagem.* É sempre possível definir a R. a partir das experiências e das atitudes que o homem assume para com uma alteridade transcendente e qualitativamente superior, seja ela o simples *sagrado*, o sentido último do universo ou o Deus pessoal, criador e providente das R. monoteístas. Será então para o conteúdo ou densidade ontológica desta alteridade que transita o problema. Entretanto, uma coisa parece desde já assegurada: a R. pertence por natureza ao domínio do sagrado.

Todo e qualquer fenómeno religioso constitui uma experiência *sui generis* suscitada por uma espécie de encontro ou contacto directo e imediato com o sagrado. Derivado do radical indo-europeu *sak* (latim *sacer*, de *sancire* — delimitar, rodear, sacralizar e santificar), o vocábulo *sagrado* significa, por oposição a profano, tudo aquilo que está delimitado, separado, reservado ou proibido. O *sacer* latino sugere a ideia de

Bhagavata Purana: *Krishna criança, no banho* (c. 1500)



Página ornamentada do *Corão*, Bagdade, séc. XI (Biblioteca Chester Beatty, Dublin)

dois espaços irredutivelmente separados de que são representações simbólicas o templo *(fanum)* e as imediações do templo *(pro-fanum)*.

Segundo esta primeira e fundamental determinação, o sagrado designa uma ordem de realidades cuja natureza e valor superam radicalmente a natureza e valor das coisas do mundo em que vivemos. Os autores da escola sociológica, designadamente E. Durkheim, declaram esta oposição radical e invencível: «o sagrado e o profano foram sempre concebidos pelo espírito humano, em toda a parte, como géneros separados, como dois mundos absolutamente incomunicáveis e intransponíveis» (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, ²1925, p. 53). Mesmo quando entre o *fanum* e o *profanum* não existe uma linha divisória materialmente intransponível, o sagrado apresenta-se sempre como um mundo separado, investido de um valor intangível, inviolável. É da sua essência ser diferente e tornar diferente: homem e objectos são escolhidos, reservados para serviços do templo, para o culto divino, certos dias da semana ou do ano são especialmente destinados à celebração das forças ou seres sobrenaturais. Interditos e tabus encontram aqui a sua explicação. Fenómeno primitivo e universal, o sagrado parece ter emergido da necessidade que o homem sempre experimentou de conciliar a natureza com as suas necessidades e a aspiração de vencer ou neutralizar a morte e de se acolher a um céu amigo e protector, a um poder seguro e fiel. Com base no sagrado, o homem organiza um mundo habitável, ao mesmo tempo sólido e largamente aberto a um futuro cheio de promessas.

Sobre a tensão elementar entre o sagrado e o profano tecem-se e articulam-se as mais variadas concepções do mundo e da vida expressas através de uma imensa profusão de símbolos, de mitos e ritos, tanto nas R. primitivas e arcaicas como nas R. mais evoluídas, que a fenomenologia e hermenêutica irão encontrar e tentar compreender sem excluir as grandes R. reveladas.

O mundo superior do sagrado é constituído por um ou mais seres (deus, deuses) nos quais se concentra ou para os quais converge o sagrado propriamente dito. Estes seres são geralmente concebidos como autores e senhores de todas as coisas, provendo com particular solicitude às necessidades dos homens. Mas o qualificativo de sagrado aplica-se também, por extensão, a determinados objectos, forças da natureza, astros, animais, homens (sacerdotes, reis, heróis), a seres concebidos à maneira de homens (génios, demónios, espíritos), a artefactos (amuletos, estatuetas, talismãs), acções (sacrifícios), tempos, espaços, fórmulas, nomes ou doutrinas, sempre que neles ou por meio deles se manifesta um poder sobrenatural ou divino. Estas realidades tornam-se, por assim dizer, epifanias ou manifestações do sagrado. Na linguagem de M. Eliade, o sagrado enraíza-se numa *hierofania* como lugar original da sua revelação. No coração das realidades intramundanas, que lhe servem de *mediações*, o sagrado revela-se, ao mesmo tempo que se oculta, como o totalmente diferente, como poder espiritual, fonte de saúde, de virtude e de santidade. Através dos sacrifícios e do culto que lhe presta, o homem espera dele a comunicação de uma força capaz de transformar a totalidade e integridade da sua existência.

A etnologia e a história das R. revelam a presença irrefutável do sagrado em todos os povos e culturas como categoria central da sua visão religiosa do mundo. Se, sob um aspecto negativo, o sagrado equivale ao absoluto, ao não-relativo, ao incondicionado e incognoscível, ele é também, de modo positivo, o único, o simples, o puro Ser e puro Saber, Espírito, Verdade e Bondade. Entre os filósofos, o Absoluto é o fundamento sem fundamento, o Ser em si, o Acto puro de Aristóteles, o Bem supremo de Platão, o Uno de Plotino, o *brahman* dos Upanishads e do Vedanta que impregna misteriosamente os seres e as coisas, a *Shunyata, Vacuidade*, do misticismo das escolas búdicas. As R. invocam-no sob o nome de Javé, o Senhor, de Allah ou Deus, de Propício *(Shiva)* e Omnipotente *(Vishnu)*. Trata-se, porém, de uma mesma realidade vista e percebida de modos diferentes: como conclusão filosófica, a primeira; como experiência pessoal, a segunda. Nas R., o Absoluto tem um rosto que interpela os homens, chamando-os à salvação. No hinduísmo é *Ishvara*, o Senhor, manifestação pessoal do *brahman*. No judeo-cristianismo e islamismo é o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob, de Jesus e de Maomé.

O sagrado põe o *homo religiosus* em contacto com uma realidade transcendente através de uma luxuriante vegetação de *símbolos*, de *mitos* e de *ritos* em que se exprime. Nesta perspectiva, o *homo religiosus* é não só leitor do sagrado, mas, sobretudo, seu interlocutor e mensageiro privilegiado. A linguagem da vida e da experiência do homem religioso é essencialmente simbólica. É pela boca do símbolo que o mundo lhe fala, revelando modalidades do real que não são evidentes por si mesmas. Irrompendo natural e espontaneamente das estruturas mais fundas da vida, os símbolos religiosos trazem à superfície uma dimensão que transcende a simples dimensão humana e permitem apreender a realidade última. O pensamento simbólico precede a linguagem conceptual e faz parte integrante da

O arcanjo Isrāfil, miniatura de *As Maravilhas da Criação* (séc. XIV), de al-Qazwīnī (Freer Gallery of Art, Washington)

experiência religiosa a demonstrar que o *homo religiosus* é, por natureza, um *homo symbolicus*. Pode dizer-se, com Paul Ricoeur, que, sobre um sentido primeiro, literal, patente, o símbolo evoca, sugere ou dá um sentido segundo que indefinidamente o enriquece e dilata (*Finitude et Culpabilité*, p. 22-23). Deste modo, todo o símbolo é um sinal sensível e dinâmico aberto a ilimitadas significações e ressonâncias. Com base nos trabalhos de Jung, de Piaget e de Bachelard, G. Durand funda este dinamismo organizador, factor de homogeneidade de representação, na própria estrutura da imaginação (*id.*, p. 25-26). Etimologicamente, o símbolo implica a ideia de divisão e de subsequente reunião, evoca uma harmonia que ainda não se encontrou ou que já se perdeu e que ele precisamente é chamado a refazer. A separação é visível por toda a parte: a noite separada do dia, a lua separada do sol, a água do fogo, o puro do impuro, o sagrado do profano, etc. Por sobre a dispersividade aparentemente insanável, o símbolo, graças ao seu natural dinamismo, revela-se como abertura e promessa em múltiplos e surpreendentes itinerários de sentido. Conjugando o visível com o invisível, o mesmo com o outro, o presente com o passado e o futuro, o símbolo inventa indefinidamente novas e mais amplas formas de harmonia até ao encontro definitivo com a unidade absoluta, a um tempo última e primeira. O natural e deslumbrante jogo dos símbolos obrigou o homem a levantar-se da terra e a fixar os olhos no céu: todo o símbolo, mormente o símbolo religioso, é de si mesmo indicativo de dignidade e de brio, de inabalável confiança e de remontada altitude que por dentro sustentam e soerguem a humana condição.
O homem serve-se das suas próprias estruturas psíquicas e mentais para exprimir o sagrado, que ele concebe como indizível. Toda a expressão do sagrado, inseparável do homem, é, por isso mesmo, de natureza simbólica, a qual, por sua vez, se concretiza em *mitos* e *ritos*. Todos os mitos — cosmogónicos, de origem, de renovação, escatológicos, etc. — contêm uma mensagem normativa, de natureza doutrinal e de aplicação prática. As repetidas imitações dos gestos primordiais ou sagrados, mediante a permanente actualização, operada nos e pelos *ritos*, aproxima cada vez mais o homem religioso do modelo divino. Mediante as práticas rituais, os crentes reafirmam a sua fidelidade aos deuses que fundaram o seu mundo e à comunidade que os acolheu e formou. O rito por excelência é o sacrifício em que uma vítima serve de intermediário entre os homens e a divindade. Segundo René Girard, o cristianismo, com o sacrifício de Jesus, veio pôr fim à violência dos sacrifícios antigos.

Esta concepção da realidade e do valor permanente da linguagem simbólica é comum a muitos pensadores contemporâneos cujas formulações permitem compreender melhor a originalidade irredutível da sua função na experiência humana. Segundo a definição de Lalande (*Vocabulaire critique et technique de la philosophie*, art. «Symbole») — sinal concreto que evoca, por uma relação natural, qualquer coisa de ausente ou impossível de compreender —, pelo facto de ser concreto, o símbolo contém previamente aquilo mesmo que de seguida irá dar por referência e alusão. *Concreto*, o símbolo é princípio e germe de crescimento na medida em que, enraizado na natureza, é por ela portador de uma mensagem, de um apelo que faz o nosso viver e crescer. Pela sua ligação estrutural com a natureza e o corpo, o símbolo é uma permanente lição de realismo. Pela evocação de uma realidade ausente, o símbolo rompe os quadros do espaço e do tempo físicos que tantas vezes nos afogam e oprimem, deixando entrever, para lá de todos os espaços e tempos, ilimitados horizontes de novas terras e de novos céus. É a própria razão, dócil e humilde, a reconhecer que o símbolo torna perceptível a existência de certas realidades que escapam à sua luz natural. O pensamento simbólico surge assim como necessário complemento do pensamento lógico ou racional.

A simbolização mostra a capacidade do homem em ultrapassar a aparência material das coisas, para elaborar uma linguagem compreensível a um grupo de iniciados, ligando-os a uma comunidade intencionalmente significativa mais vasta e que os ultrapassa. Pouco importa que essa comunidade seja unicamente social ou esteja revestida de uma vocação religiosa e espiritual. Quando muito, esta intencionalidade religiosa exprime uma tentativa do homem para representar a última realidade de sentido. A este propósito Creuzer escrevia que o símbolo torna de algum modo visível até o divino: «[...] ele atrai a si com uma força incoercível o homem que o vê, apodera-se da sua alma como se fosse o próprio espírito do mundo» (*Symbolik und Mythologie der alten Völker*, t. I, p. 70). E Goethe acrescenta: «o simbolismo transforma o fenómeno em ideia, a ideia numa imagem, de tal sorte que a ideia permanece sempre e actua na imagem, permanecendo inacessível e indefinidamente activa, e mesmo que a ideia se exprima em todas as línguas, continua entretanto inexprimível» (*Maximen und Reflexionen*, ed. Tempel, II, p. 463).

G. Morel insiste na ideia de que o símbolo traz consigo o sentido e o caminho (*Le sens de l'existence selon Saint-Jean de la Croix*, vol. III, p. 40), a sublinhar a correlação entre o símbolo e o pensamento racional. Mas aqui a tónica é posta na propriedade que tem o símbolo de *lançar e prender*, ao propor uma direcção acompanhada de directrizes. É o que acontece, p. ex., com o símbolo da fonte que nos indica ou ensina o rio, o qual, por sua vez, só *é* na medida em que corre pressuroso a dizer o mar oceano. A prática do símbolo obedece, portanto, a certas directrizes inconscientes que, desde o início, contêm potencialmente o termo ou ponto de chegada do seu livre caminhar. O sentido, que é uma direcção, é também, e sobretudo, uma luz mais abundante, um súbito clarão, a apontar novos rumos para lá dos caminhos porventura já andados até pela sábia razão. Ao símbolo está reservado um caminho original, que é o caminho da fé, a qual, nas R. mais evoluídas, reúne o passado e o futuro no mesmo lugar de nascença, a que chama Ser Supremo ou Deus criador e providente.

Neste mesmo sentido abundam, dotadas de particular acuidade, as análises de C. G. Jung para quem «o símbolo é a melhor figura possível de uma coisa relativamente desconhecida, que não poderíamos designar, de início, de uma maneira mais clara ou característica» (*Types psychologiques*). O símbolo surge-lhe como uma abertura ao mistério, como a instauração de uma relação que a razão não compreende nem sabe definir: É pelo facto de inúmeras coisas se situarem para além dos limites do entendimento humano que nós utilizamos constantemente termos simbólicos para representar conceitos que não podemos nem definir nem compreender plenamente [...], mas o uso consciente que fazemos dos símbolos não passa de um aspecto particular de um facto psicológico mais geral e importante: o homem cria também símbolos de modo inconsciente e espontâneo, para exprimir o invisível e o inefável (*L'homme et ses symboles*).

Mas a realidade para a qual o símbolo orienta o pensamento não é arbitrária, como adverte o mesmo Jung: o símbolo supõe sempre que a expressão escolhida designa o mais adequadamente possível certas dimensões da realidade cuja natureza podemos desconhecer, mas de cuja existência não podemos duvidar (*Types psychologiques*).

Este desconhecido do símbolo, observa a propósito J. Chevalier, não é o vazio da ignorância, mas o *indeterminado do pressentimento*. Uma imagem ou figuração vectorial vai envolver este indeterminado numa aura de luz a indicar a sua presença. Preciosa também, na sua sobriedade e concisão, a explicação de P. Ricoeur, que define o símbolo como «estrutura de significação em que um sentido primeiro designa por acréscimo um novo sentido, que só através do primeiro pode ser apreendido» (*Le Conflit des interprétations*). E, mais concretamente, no âmbito da experiência religiosa, o mesmo autor precisa que o símbolo «é uma relação entre o ser do homem e o Ser total». Sublinhando, deste modo, a íntima união do homem com todo o Universo e, ultimamente, com o próprio Deus, oculto, mas presente, no começo e no fim de todo o processo simbólico, P. Ricoeur termina por afirmar que «todo o símbolo é finalmente uma hierofania, uma manifestação da relação do homem com o sagrado» enquanto estrutura ou dimensão fundamental do ser (*Finitude et Culpabilité*).

Este último aspecto foi expressamente estudado por M. Eliade ao longo de toda a sua obra. Como «categoria transcendente da altura, do supraterrestre, do infinito, o símbolo revela-se ao homem todo, tanto à sua inteligência como à sua alma. O simbolismo é um dado imediato da consciência total, quer dizer, do homem que se descobre como tal, do homem que toma consciência da sua posição no universo; estas descobertas primordiais andam ligadas de modo tão orgânico ao seu drama que o mesmo simbolismo determina tanto a actividade do seu subconsciente como as mais nobres expressões da vida espiritual» (*Histoire des religions*). Verifica-se por este longo extracto que o símbolo autêntico é, para M. Eliade, um dado imediato da consciência no qual participam todos os recursos de ordem intelectual, cultural e afectiva: o símbolo «permanece indefinidamente sugestivo», acolhendo e unindo, à imagem e semelhança de Deus, num mesmo e único centro, todos os elementos esparsos pelo universo.

É já de dentro da teologia que Paul Tillich, depois de reconhecer que o símbolo não é arbitrariamente escolhido, pois se mostra dotado de um poder intrínseco e de uma dimensão comunitária que se oferecem à contemplação e remetem para além dele mesmo, termina por declarar

Buda Avalokiteshvara guia a alma dos fiéis para o paraíso (Museu Guimet, Paris)

O *taiji*, símbolo da alternância da energia cósmica

«que ele é essencial à vida religiosa como meio indispensável para a sua expressão» *(Aux frontières de la religion et de la science)*.

O símbolo emerge como estruturação das relações do homem com o mundo: relações de alteridade exterior — *símbolo cósmico* — e relações de alteridade interior — *símbolo onírico*. O problema consiste em saber como e a partir de que origem se processa e organiza a estruturação simbólica. Do mesmo modo que o *sagrado*, também o *símbolo* constitui um dos lugares mais solenes e decisivos do *conflito das interpretações*. Podemos reparti-las, tendencialmente, em dois grupos: hermenêuticas redutoras e hermenêuticas instauradoras. As primeiras consideram o símbolo como expressão da obscura profundidade da vida, como expressão de insignificantes sobrevivências arcaicas, não lhes reconhecendo qualquer função importante na presente organização da vida. As segundas, mais atentas ao sortilégio das suas mensagens, vêem no símbolo uma tensão para um sentido, para um fim absoluto e definitivo.

Uma hermenêutica será redutora sempre que pretenda explicar exaustivamente o símbolo através da análise dos elementos que o compõem e que pertencem a outro domínio da realidade; decompor o símbolo nos seus elementos, para assim o explicar, equivale a destruí-lo. Pelo contrário, a hermenêutica será instauradora na medida em que lance luz sobre o mistério que nele subsiste e desponta. Entre as hermenêuticas redutoras do símbolo, G. Durand enumera, além da psicanálise freudiana — associação do símbolo ao processo de sublimação e de recalcamento —, a ideologia trifuncional de G. Dumézil — rei, classe militar e povo —, e o estruturalismo de Lévi-Strauss, que substituiu a ressonância

Divindade budista, séc. XI

cósmica e religiosa do símbolo pela monotonia geométrica dos seres e das estruturas relacionais da linguagem (*L'imagination symbolique*, caps. II e III). Entre as hermenêuticas instauradoras, é justo salientar as posições de E. Cassirer e de C. G. Jung. Na sua obra monumental em três volumes, *Filosofia das Formas Simbólicas*, Cassirer apresenta o símbolo e o simbolismo, em moldes kantianos, como categorias mentais, participantes ao mesmo tempo do fenómeno e do número. O pensamento simbólico resulta de uma disposição irredutível que avança incoercível, através de todas as construções racionais, para a realidade de que é expressão sensível. Como forma *a priori* do espírito humano, afecta e acompanha tudo o que o homem apreende e diz. Por sua vez, C. Jung sublinha, em várias das suas obras, mas sobretudo em *L'homme et ses symboles*, a existência de uma dimensão espiritual que, oculta num inconsciente colectivo, vem à luz na função simbólica. O sentido espiritual do símbolo, que irrompe animado de um dinamismo ascensional, é regulado por um conjunto de arquétipos, imagens primordiais, centros autónomos e interdisciplinares que, como outras tantas constelações, povoam as profundidades do subconsciente colectivo, formando e configurando a consciência individual. Nestes arquétipos ou imagens primordiais vive e espera a eterna criança, o *puer aeternus*, que todos os homens carregam em aspiração e promessa de imortalidade.

As hermenêuticas instauradoras são assumidas e potenciadas pelas hermenêuticas religiosas, designadamente de M. Eliade e de P. Ricoeur, e integradas na superior unidade do sagrado ou divino. Se o símbolo tem um sentido espiritual é porque corresponde a uma experiência particular, a uma experiência original e irredutível, que é a presença do sagrado. Para M. Eliade não existe simbolismo religioso sem a experiência viva do *sagrado*, que é uma estrutura da consciência humana e não uma manifestação acidental e provisória. As formas simbólicas nascem de um fundo irredutível e subjacente à constante mobilidade das suas manifestações visíveis e palpáveis. É esta a grande lição da história das R., que é a história do Homem na sua luta pela Imortalidade.

No sulco aberto por Mircea Eliade, Paul Ricoeur considera que as hermenêuticas redutoras e as hermenêuticas instauradoras tendem a convergir e a reconciliar-se na superior hermenêutica religiosa, já que «a ambiguidade do símbolo não é um defeito de univocidade, mas a possibilidade de conter e de produzir interpretações contrárias e coerentes em si mesmas [...]; os mesmos símbolos são portadores de dois vectores: por um lado, repetem a nossa infância [...], por outro, exploram a nossa vida adulta [...]. Estes símbolos autênticos são verdadeiramente regressivo-progressivos; pela reminiscência, a antecipação; pelo arcaísmo, a profecia» *(De l'interprétation. Essai sur Freud)*.

Procurar as fontes do simbolismo é interrogar não apenas os fundamentos do saber humano, mas também o sentir e a finalidade de todas as actividades criadoras do homem de que os grandes símbolos poéticos e religiosos são a mais directa e opulenta celebração. Ao mesmo tempo original e incoercível, a função simbólica corresponde às necessidades e aspirações mais profundas do homem, que se mostra inquieto enquanto não encontra um absoluto no qual possa, por fim, repousar. A criação simbólica não é pura ficção, mas o natural e espontâneo desvelar-se do ser como momento inelutável pelo qual todas as coisas, saindo da obscuridade, vêm à sua presença. Como diz Levinas, o símbolo não é o resumo de uma presença que lhe preexiste, pois *dá* sempre mais do que toda a receptividade do mundo é capaz de conter. Receber, acolher e perseguir quanto no símbolo se dá e oferece é a maneira mais original e verídica de se situar em relação aos seres e ao Ser *(Humanisme de l'autre homme)*.

Só é possível atingir o sagrado através do homem. Em toda a sua obra P. Tillich esforça-se por demonstrar que a R. é absolutamente inseparável da cultura e que é um erro separar o sagrado do secular: é no mais íntimo da cultura humana que mergulham as raízes do fenómeno religioso. «Os símbolos religiosos, escreve, não são pedras caídas do céu. Enraízam-se na totalidade da experiência humana. Só os poderemos compreender tendo em conta o contexto social e cultural em que se desenvolveram e contra o qual tantas vezes reagiram» («The Significance of the History of Religions», em *Essays on Understanding*). Porém, a visão antropológica do fenómeno religioso implica uma atenção muito particular ao problema hermenêutico, ou seja, à leitura correcta das diversas linguagens, simbólica, mítica, ritual e conceptual, através das quais o homem exprime a sua busca e concepção do sagrado. Podemos admitir com Heidegger que o homem só é verdadeiramente homem quando exprime os seus originais pensamentos e intuições. Se a linguagem é o instrumento decisivo com o qual o homem comunica as suas intuições primeiras, torna-se evidente que a hermenêutica, porque visa restituir o sentido autêntico desta comunicação, é um facto social: não poderá haver compreensão fora da densidade humana de um *conviver*, de um *Zusammenleben*. Por isso, mais do que uma simples explicação de uma linguagem particular, a hermenêutica terá de explicar como e porque é que os textos míticos e simbólicos nos tocam tão directa e profundamente. O papel da hermenêutica consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente e literal dessas linguagens. A análise das formas de comportamento do homem em relação ao sagrado, a interpretação dos ritos e mitos, dos símbolos e crenças, como outras tantas modalidades de representação deve conduzir a uma reflexão do homem sobre si mesmo. É que o homem, no dizer de Paul Ricoeur, toma consciência da sua existência na medida em que, interpelado pelo sagrado, pode rever-se no que diz das suas próprias experiências religiosas («Existence et Herméneutique», em *Le conflit des interprétations*). Para compreendermos, por pouco que seja, as atitudes religiosas do homem, é necessário avançar, para lá do histórico e social, em direcção às estruturas profundas do pensamento, da linguagem falada e do inconsciente humano. No termo dessas análises, o sagrado revela-se como um elemento da própria estrutura do homem e não como uma simples etapa da sua evolução espiritual, permanecendo como exigência fundamental sob os mais diversos modos de expressão. A crítica desenvolvida por Marx, Freud e Nietzsche, mestres da suspeita, na intenção de eliminar por completo o fenómeno religioso, mais não faz do que restituí-lo à sua verdadeira essência e dignidade. Pode o sagrado assumir, em tempos de crise, formas mais ou menos degradadas, mais ou menos alienantes, conhecer eclipses mais ou menos prolongados, mas o seu desaparecimento nunca será total nem definitivo.

Judaísmo: página iluminada da *Bíblia de Cervera* (1299)

Toda a sociedade humana, em virtude do seu próprio dinamismo, recorre a um sagrado como suporte e justificação das suas acções na exacta medida em que este sagrado é o mundo do homem elevado acima da sua existência profana, da existência de todos os dias. Sem a sublimação através do sagrado, as sociedades humanas degradam-se e mergulham numa espécie de letargia ou mesmo de desespero ontológico, que, a breve trecho, pode provocar a sua ruína e desaparecimento.

Toda a constituição simbólica é condicionada por um contexto social, cultural e religioso, que importa conhecer para uma correcta interpretação do sentido de cada símbolo em particular. Há que situar os símbolos no quadro geral que os determina e dentro do qual desempenham uma função de referência. Assim, p. ex., haverá que analisar os símbolos religiosos em estrita relação não só com toda uma tradição doutrinal que lhes confere uma significação específica, mas também com o meio histórico-cultural em que esta tradição religiosa se formou e desenvolveu. Isto explica que o historiador possa encontrar vestígios e analogias de certos símbolos cristãos antes do aparecimento do cristianismo: a cruz, o arado, a palma, a coroa, o peixe, a refeição, etc. Poderá explicar até à sua génese e concluir que se trata em grande parte de legados de outras religiões e civilizações. No entanto, porque o cristianismo é a proclamação da

Palavra de Deus no cumprimento de uma promessa feita por Javé ao seu povo, cada acontecimento da Nova Aliança é precedido, na história de Israel, por um *tipo*, por uma imagem prefigurativa e cuja significação foi prévia e explicitamente dada. Em virtude desta coerência interna do pensamento cristão, a interpretação religiosa das figuras testamentárias, dos seus símbolos rituais, deverá ser global e uniforme, pois repousa sobre uma significação doutrinal própria e exclusiva. Haverá que ter em conta, para lá da ordem cultural, a realidade interna do símbolo religioso, deste *fenómeno vital*, que introduz o homem no domínio do sagrado, segundo um tipo muito particular de comunicação. Nada impede, porém, muito pelo contrário, que a emergência e promoção desse novo sentido se articule com as projecções do desejo, das pulsões do inconsciente e tradições ancestrais de outros povos e culturas (Jean Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*). O nosso tempo, tempo de crise e de *indigência*, caracteriza-se fundamentalmente por um *fazer sem imagem* (Rilke). No opúsculo *Les sens et la connaissance de Dieu*, Romano Guardini queixa-se de o mundo moderno da técnica ter substituído as *imagens corporais* pelos conceitos da razão abstracta e os ritmos espontâneos e palpitantes da vida por regras e normas de carácter pragmático e declaradamente utilitarista. O homem vai ficando doente porque o seu ser mais profundo não pode viver apenas de conceitos, mas necessita também de imagens. Pela directa e imediata ligação à experiência e pela ressonância que deles se desprende, a sua mensagem parece destinada a ajudar o homem a operar a reconciliação do espírito de *finesse* com o espírito de *géométrie*, ambos necessários na procura da solução para os graves problemas que afligem o homem de hoje.

Iluminura da *Bíblia de Cervera*

Bíblia hebraica do séc. XV
(Biblioteca do Mosteiro do Escorial)

Só mediante a recuperação das imagens simbólicas da realidade, a vida deixará de ser insípida, insignificante e estéril (M. Eliade, *Fragments d'un journal*; C. Jung, *L'Homme et ses symboles*). É que os símbolos são corpos vivos, expressões de uma profunda incorporação e animação à escala do universo, de uma aliança antropocósmica, constantemente renovada, do interior para o exterior e do exterior para o interior, como o céu, o sol, as árvores e as montanhas, com a água e o fogo, a terra e o vento. Porque dá que pensar — *Le symbole donne à penser* (P. Ricoeur) —, o símbolo ensina, forma e educa: leva a pensar que, para além do mundo sensível e racional, outro mundo nos é dado, no qual e pelo qual o primeiro é possível e verdadeiro, que o ser da aparência e na aparência traz notícias do seu princípio eterno e fundador; insinua que «existe um pensamento que reveste a forma das grandes imagens primitivas e dos símbolos originais, mais antigo que o homem da história e que, inato, sobrevive a todas as gerações e anima de uma vida eterna os mais fundos recessos da alma»; faz cismar que a vida, na sua plenitude, só é possível na medida em que com ele se configura e que a sabedoria consiste em tê-lo sempre presente no pensamento e na acção (C. G. Jung, *Problèmes de l'âme moderne*). O símbolo dá que pensar porque, desde tempos imemoriais, actua e anuncia, a par da lógica racional e discursiva dos conceitos, que aliás ele alimenta e promove, a lógica espontânea e figurativa do sentido que do interior de todas as coisas se desprende ágil, festivo e envolvente.

3. *Dimensões da R.* Apesar da complexidade e das diferenças entre sistemas religiosos, é possível encontrar certos denominadores comuns. Ninian Smart, na obra *The World's Religions*, refere algumas dimensões comuns fundamentais, embora o significado, a importância e a inter-relação de cada uma delas variem de R. para R. Uma primeira dimensão pode ser designada de *dimensão mítica e narrativa*. Como o nome indica, consiste na relação privilegiada que a R. estabelece com a Palavra. Ao narrar, por vezes ao dramatizar ritualmente, os 'acontecimentos' fundadores e significativos de uma história sagrada que se deram 'naquele tempo' («*in illo tempore..*»), i. é, no tempo sagrado das origens (M. Eliade, *Origens*), em que certas realidades surgiram pela primeira vez (os deuses, nas teogonias; o cosmos, nas cosmogonias; o homem, nas antropogonias), ou quando se deu a revelação de uma verdade salvífica (vocação de Abrão, na Caldeia, de Moisés, no Sinai; a Anunciação do Anjo a Maria; a Última Ceia, de Jesus; iluminação do Buda; revelação de Gabriel de Maomé, etc.), ou ainda quando foi revelado o sentido mítico e religioso de tal ou tal acção (procriar, caçar, cultivar, comer, etc.), a Palavra actualiza esses 'acontecimentos', tornando-os eficazes e significativos no presente. Anulando a ordem crónica do tempo, pela remissão para uma ordem cíclica e renovável, a narração tem como que um poder anamnético de recriar a realidade original, a perfeição dos começos (M. Eliade, *O Mito do Eterno Retorno*).

Estreitamente relacionada com a dimensão mítica e narrativa encontra-se a *dimensão prática e ritual*. Fenomenologicamente, consiste na verificação de que a R. determina e comanda certos comportamentos e atitudes: cultos, peregrinações, orações, sacrifícios, jejuns, ritos a serem cumpridos, interditos a serem respeitados, assunção de determinadas posições corporais (joelhos, posição-de-lótus, etc.). Em suma: a R. intende a acção.

É se esta dimensão diz sobretudo as expressões exteriores e observáveis (M. Eliade, *O Sagrado e o Profano*) a *dimensão experiencial e emocional*, por seu turno, diz respeito às repercussões que o fenómeno religioso pode despertar na consciência crente (Michel Meslin, *Expérience humaine du divin*): visões, aparições, conversões, estados interiores de alegria, paz, louvor, mas também sentimentos de respeito, medo, de absoluta *nulidade* (a experiência do *numinoso*, que arrepia e faz tremelicar: *misterium tremendum et fascinans*, de acordo com o estudo de Rudolf Otto, *O Sagrado*).

Por outro lado, o conteúdo objectivo de cada R. *(fides quae)*, seja ele narrativo, legal, profético, escatológico, ou outro, assume-se como conhecimento verdadeiro, i. é, uma doutrina. É esta a *dimensão doutrinal, filosófica*, e até *ontológica* (Georges Gusdorf, *Mythe et Metaphysique*), presente nas R., já atematicamente vivida já conscientemente confessada. As afirmações de uma doutrina, na medida em que requerem alguma compreensão, implicam um esforço de esclarecimento por parte da razão: é a dimensão filosófica, ou intelectual, que nem todas as R. desenvolvem do mesmo modo, até porque a componente psicológica, simbólica, ou obediencial, por vezes é tão forte que deixa pouca margem à tematização. Além disso, circunstâncias históricas podem favorecer ou não esta dimensão. P. ex., as narrativas das primeiras comunidades cristãs sobre o significado da vida, das palavras, da morte e da ressurreição de Jesus, encontraram-se logo a seguir com a linguagem, a teologia, a filosofia e a cultura greco-latinas, propiciando o desenvolvimento de toda uma tradição reflexiva sobre a condição de Jesus como Filho de Deus, se Deus podia ser uno e trino, etc., assertos que depois foram incorporados no *Credo*.

Apresentando-se as R. como vias de transformação, de aperfeiçoamento e mesmo de salvação, o modo como pretendem dirigir a conduta humana implica presença nelas de uma *dimensão ética e legal*. O valor e a predominância de um ou outro dos aspectos, ou de ambos, pode variar: algumas R. abolem ou recusam por completo ambos os aspectos em nome da absoluta pureza espiritual (R. místicas, visionarismos, vias negativas e nocturnas, R. do puro amor, etc.). Outras, ao invés, colocam no centro precisamente o lado legal, como acontece com o judaísmo da *Torah* e da *halakah*, ou com o Islão fundamentalista da *Sharî'a*, onde o texto corânico deve assumir força de lei religiosa, moral e política, individual e social. A R. potencia a emergência de uma dimensão ético-legal seja na proclamação de mandamentos absolutos («*Escuta, ó Israel, o Senhor teu Deus é o único...*», «*Ama a Deus sobre todas as coisas...*», «*Alá é um só...*», etc.) seja na formulação hipotética de certos preceitos religiosos (*se queres ser feliz..., se queres ganhar a vida eterna..., se queres ser salvo..., se queres abolir o desejo..., se queres alcançar o Paraíso*, etc.). Todavia, tais preceitos talvez devam ser compreendidos antes como sapiencial admonição do que como categórica antecipação do projecto kantiano de uma 'R. nos limites da simples razão'. Acrescente-se que em sistemas religiosos ditos 'primitivos' a R. é uma espécie de dimensão total, assumindo uma função sócio-integradora e velando pela ordem familiar, social, psíquica e espiritual de todo o grupo, onde aquelas dimensões tendem a fundir-se.

Neste sentido, cumpre sublinhar ainda a *dimensão social e institucional* da R. Mau grado as atitudes de *fuga mundi* (vida monacal, eremitas, saída para o deserto, místicos: formas de afirmar *a contrario* a sua dimensão social) ou da moderna e ocidental remissão da R. para uma subjectividade solipsista, e depois transcendental, todas as R. desenvolvem uma dimensão social e institucional. A R., como outras dimensões da existência humana, é sempre um facto social, tendendo progressivamente a criar instituições e hierarquias: curandeiro, xamã, sacerdote; totens, clãs, irmandades, ordens, *sanghas*, assembleias, sinagogas, igrejas, seitas, etc. Em suma, onde há pessoas e uma relação com o sagrado é preciso organizar o poder, o que implica uma dimensão institucional. O modo de funcionamento do institucional pode variar muito, deste o modelo mágico-simpático das R. primitivas, o modelo monárquico-patriarcal indo-europeu e semita, até ao modelo democrático (comunidades cristãs primitivas, protestantes, carismáticos, *new age*), ou mesmo despótico e revolucionário (seitas fanáticas, anarquismo, etc.).

Sublinhe-se por último da dimensão material. Com efeito, por força da dimensão corpórea da existência humana e do seu enraizamento cósmico (Max Scheler), as R. não podem deixar de desenvolver certos tipos de relação com a dimensão material da existência. Diga-se que a relação com a matéria é uma das maiores fontes de tensão nas R. Desde a diabolização da matéria (gnose, maniqueísmo, cátaros, certos misticismos...) à sua plena aceitação como glória e 'corpo de Deus', no cristianismo, o espectro de atitudes é amplo, consistindo um ponto importante a afirmação da matéria como criação divina, sublinhando ao mesmo tempo o risco idolátrico presente numa consciência fascinada pela representação imagética. Sendo, porém, fenomenologicamente irrecusável (porque aí existem corpos, espaços sagrados, templos, sacramentos, símbolos, obras de arte, etc.), a dimensão material é também uma oportunidade de salvação e de transfiguração 'gloriosa' da existência encarnada.

4. *A Linguagem religiosa*. A experiência religiosa é a experiência do Sagrado. Mas este, na sua transcendência, na ambivalência constitutiva da sua manifestação, no carácter dialéctico do apelo e da resposta que em nós suscita, no seu misto de presença/ausência, de interioridade/exterioridade, insinua-se, revela-se, mas jamais se deixa objectivar ou aprisionar nas nossas categorias. Todavia, mobiliza o homem todo na multiplicidade das suas funções (cognitivas, expressivas e conativas), nas irradiações da sua acção (social, política, económica, ética e artística), no laço incindível entre o interior e o exterior, entre o

privado e o público, no fluxo temporal e mutuamente iluminativo do passado, presente e futuro, no trânsito recíproco entre o pessoal e o colectivo, pois — como realça M. Bakhtin — a compreensão é sempre, mais ou menos, dialógica e a consciência de cada um jamais deixa de surgir embrulhada na consciência dos outros. Na experiência religiosa e na história dos seus efeitos, como em toda experiência humana, não existe assim um primeiro e último sentido, uma primeira e derradeira palavra: persiste, sim, a circulação interna de uma cultura como um todo, em todos os veios da sua visão do divino e das coisas, ao longo do tempo, que não deixa de operar transformações e de revelar a inesgotabilidade semântica dos seus textos, a cuja luz os indivíduos interpretam o seu contacto, mais ou menos profundo, com o Sagrado.

A experiência religiosa, ao tentar traduzir-se em palavras apresenta a mesma diversidade e riqueza dos géneros de discurso que encontramos na literatura: a narrativa, o relato histórico, enunciados doutrinais, a invocação e a prece, as admoestações, os decs. jurídicos, os mandamentos, hinos e poemas, símbolos e metáforas, etc.

A) A preocupação com a linguagem religiosa enquanto tal, embora não ausente no mundo pré-moderno, tornou-se visível sobretudo a partir do séc. XVIII, na atmosfera do Iluminismo e na esteira do sistema kantiano, cuja crítica do pensamento humano desencadeou também questões relativas ao estatuto e aos limites da linguagem. Fez-se ela sentir em autores como Johann G. Hamann (1730-1788), Johann G. Herder (1744-1803), Wilhelm von Humboldt (1767-1835), Friedrich D. Schleiermacher (1768-1834), S. Kierkegaard (1813-1855) e em muitos outros. Uma consequência foi a afirmação da insuficiência de uma concepção puramente racional, abstracta do espírito humano e do espectáculo de um cosmos mecanicista; outra foi a acentuação da

Jesus, iluminura de um manuscrito bizantino do séc. XI

dimensão expressiva da linguagem e do carácter peculiar de todas as criações culturais, para cuja avaliação é insuficiente o mero olhar naturalista e o método das ciências naturais.

Por outro lado, o nascimento das ciências humanas (história, sociologia, economia, filologia, etc.) acentuou a peculiaridade hermenêutica de toda a realidade humana, inclusive a sua visão da natureza e o seu modo de conceber as ciências. A nova constelação de ideias nunca mais deixou de — na luta da cultura — se estender ao universo religioso.

B) Na caracterização da linguagem religiosa, podemos, segundo A. C. Thiselton, distinguir três períodos:

a) Entre meados do séc. XVIII e o princípio do séc. XX, encontramos contributos importantes. Mencionemos só alguns: *na teologia*, o de Schleiermacher que, reconhecendo a revolução linguística suscitada pelo cristianismo, procurou levar a cabo o projecto de uma hermenêutica universal; o de Kierkegaard que, para combater toda a transposição de Deus em projecção humana idolátrica e desafiar a vontade humana a empenhar-se na fé, salientou o papel essencial da comunicação indirecta por meio da parábola, do paradoxo, da narrativa e da contradição.

Fora da teologia, W. von Humboldt insistiu em que o próprio mundo — como nos aparece — é uma construção da linguagem; toda a realidade é «linguística» e não podemos sair do nosso dizer para analisar o que ele representa. Para K. Marx (1818-1883), a linguagem, como o pensamento humano, serve de veículo para impor ou defender interesses dominantes. Segundo S. Freud (1856-1939), ela é uma máscara multinivelada ao serviço das conveniências do eu e dos seus conflitos internos, com intuito autodefensivo; na sua modalidade religiosa, acoitam-se, além da angústia social, projecções distorcidas de conflitos internos entre a libido e o superego repressivo.

b) No intervalo temporal entre 1914 e 1967, após a criação da moderna ciência da linguística por Ferdinand de Saussure (1857-1930) que faz uma distinção entre os actos comunicativos *(fala)* e os diversos sistemas abstractos de potencialidades linguísticas *(língua)* por eles pressupostos, acentuou-se a chamada «viragem linguística». Aparecem então, na filosofia europeia, as teorias da linguagem inspiradas pela fenomenologia, pelo neokantismo de E. Cassirer, pelo existencialismo, pelo estruturalismo e pelas ramificações da filosofia analítica.

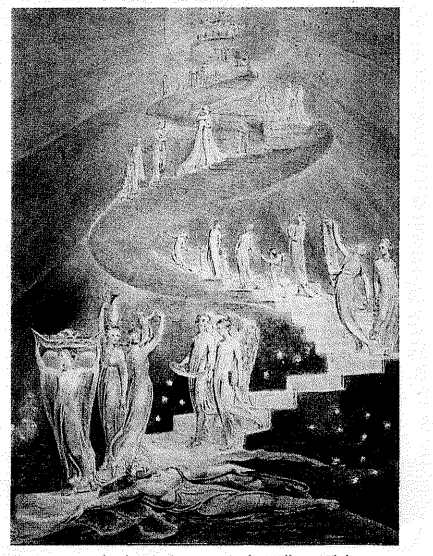
Martin Heidegger, ao desdobrar as implicações da compreensão e da sua estrutura ontológica, sublinhou a inseparabilidade de linguagem e interpretação e realçou os limites das teorias positivistas da linguagem — o que teve grande importância para o discurso religioso, p. ex., em Rudolf Bultmann, com o seu programa da desmitologização. Segundo este, a linguagem do 'mito' pode obstruir o evangelho ou o «kerigma» que intima à decisão e à obediência, porque tende a apresentá-lo como uma descrição pseudo-objectiva de um estado de coisas ocorrido noutra época. Temas afins, mas mais matizados, se encontram nos trabalhos teológicos de G. Ebeling e Ernst Fuchs.

Na tradição anglo-americana, o acento deslocou-se em sentido contrário. O interesse polarizou-se no contraste excessivo entre linguagem descritiva e indirecta ou não-cognitiva. São aqui importantes B. Russell, o Círculo de Viena, R. Carnap e outros que, inspirando-se na teoria icónica do primeiro L. Wittgenstein, não resistiram à tentação de tomar como paradigma de toda a linguagem aquela que descreve o mundo físico (mas ignorando que, para Wittgenstein, o mais importante na vida é aquilo que «não pode ser dito», o transcendental e o 'místico'). O resultado foi uma atitude antimetafísica, distraída dos seus próprios pressupostos, e a consequente desvalorização de todas as outras linguagens, ou seduzidas por falsos problemas, ou de conteúdo meramente emocional. A linguagem religiosa não é excepção à regra. Assim A. J. Ayer valorizou apenas as proposições logicamente contingentes que descrevem o mundo físico, e cujo significado pode ser verificado por observação empírica; ou então as proposições logicamente necessárias, formais, analíticas e tautológicas. As expressões emotivas que reflectem atitudes ou valores são, do ponto de vista lógico, proposições sem sentido.

A esta posição positivista agressiva não faltaram as críticas vindas do campo teológico, p. ex., no mundo de língua inglesa, de Austin Farrer, Basil Mitchell, Eric Mascall, John Macquarrie e Ian Ramsey; na tradição alemã, salientou-se sobretudo Paul Tillich, cuja concepção do símbolo religioso bebeu muito na teoria de C. G. Jung, e ainda o projecto de uma hermenêutica filosófica de H. G. Gadamer que, desde meados do séc. XX, continua a exercer uma influência marcante na reflexão sobre a linguagem (enquanto constitutiva da nossa humanidade) e na crítica às graves restrições do positivismo naturalista.

c) A partir de 1967, a atmosfera filosófica à volta da linguagem religiosa modificou-se, por razões várias: a transformação revolucionária da epistemologia que abandonou, em grande parte, as bases empiristas e se tornou mais sensível ao papel da história dentro da própria ciência, ao elemento construtivo do conhecimento humano, ao carácter linguístico de toda a experiência humana, à convicção da 'incerteza' e ao fundacionalismo no conhecimento, em virtude da descoberta da complexidade incomensurável do universo e do seu carácter histórico, do jogo de lei e álea que o habita em toda a sua contextura e na trama dos seus processos e eventos.

Relevante é aqui o contributo de Paul Ricoeur. Parte da filosofia reflexiva francesa, junge em si os contributos da tradição fenomenológica de M. Merleau-Ponty e de M. Heidegger, o estruturalismo de Roland Barthes e as teorias anglo-americanas da linguagem. Começou por salientar a dependência da linguagem religiosa quanto às «expressões de duplo sentido», que caracterizam o símbolo e a metáfora e exigem a interpretação. Soube escutar a «hermenêutica da suspeita», que indaga a validade, o interesse próprio, o auto-engano e as projecções idolátricas, e aliá-la à «hermenêutica da recuperação» que, numa abertura «pós-crítica», interroga o que os símbolos e as narrativas pretendem dizer. Portanto, existe na hermenêutica uma dupla motivação: a vontade de suspeita e a vontade de escuta; o desejo de rigor, mas também o desejo de obediência. O contrário da suspeita é a fé que passou pela crítica, e que se tornou consciente da originalidade do símbolo que «dá que pensar», da metáfora que, pela torção semântica por ela introduzida nos termos, renova o sentido e estabelece com outras uma rede que insinua e tenta expressar o indizível mistério de Deus.



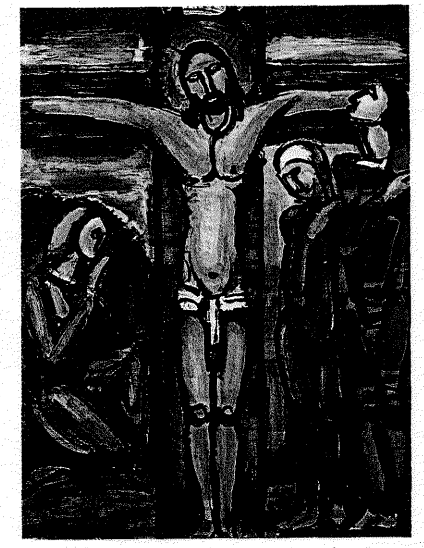
A Escada de Jacob, gravura de William Blake

A metáfora religiosa foi também considerada por Eberhard Jüngel: assenta ela na tensão entre o familiar e o estranho, no sua índole de apelo, na sua capacidade de alargamento do horizonte ontológico, porquanto faz parte e constitui um mundo que nos é dirigido e no qual Deus se manifesta e é invocado metaforicamente. Em si, mergulha na natureza essencialmente metafórica de toda a linguagem humana e no seu esforço de ampliação e especificação da realidade narrada. Por isso, enquanto seres endereçados, devemos aprender a deixar que a realidade se nos mostre e nos introduza na sua verdade que, por outro lado, nos empenha e nos convida à decisão.

Revelou-se também de grande préstimo, a partir de 1969, a teoria dos 'actos de fala' de John Searle que, aproveitando as intuições de John L. Austin, pesquisou as condições lógicas, extralinguísticas e linguísticas para a realização de certos actos ilocucionários (como a promessa, a ameaça, o mandamento, etc.). Na linguagem religiosa, sobretudo inserida na liturgia e no culto, mas também nos efeitos transformadores da leitura de textos religiosos, as expressões que traduzem arrependimento, perdão, louvor, bênção, libertação, surgem como actos específicos num contexto, e não como relatos de acontecimentos ou de estados mentais.

Nas últimas décadas do séc. XX, intensificou-se igualmente a atenção prestada ao estatuto da linguagem, sobretudo dos textos escritos como

tais. São aqui relevantes autores como M. M. Bakhtin, que alicerça a sua teoria dos textos no fundo dialógico de toda a compreensão humana, e Jacques Derrida, para quem os textos são urdiduras indefinidamente auto-referentes, sempre em fluxo, que exigem reinterpretações ou releituras infinitas, porque o seu significado não é estavel e eles se inserem em redes mutáveis e em constelações intertextuais com outros textos que, por seu turno, reflectem convenções e máscaras sociais igualmente móveis.



Cristo na Cruz, de Georges Rouault

Que sucede à linguagem religiosa? Há, de um lado, os seguidores do pós-modernismo que realçam a natureza iconoclasta dos textos sempre em movimento e, portanto, impugnarão os dogmas ou tradições estabelecidos, incluindo os religiosos; outros salientam que a teoria semiológica não justifica a inferência de Derrida e, afirmam ainda — na linha do segundo Wittgenstein com os seus 'jogos de linguagem', de K. O. Apel e J. Habermas na sua demanda da racionalidade e responsabilidade éticas do nosso discurso — que as doutrinas pós-modernas do significado ignoram a índole intersubjectiva da linguagem no domínio público (e também na R.) — ou seja, a vibração dialógica de todo o nosso entendimento e compreensão (segundo M. Bakhtin).

C) *Persiste, decerto, a refrega filosófica.* Mas muito se ganhou ao longo do caminho: atenuou-se a alternativa entre linguagem expressiva e linguagem cognitiva; aprofundou-se a consciência da densidade ilimitada das múltiplas formas e modalidades linguísticas; aumentou a sensibilidade à natureza da metáfora e dos símbolos que ocorrem inevitavelmente na vida religiosa; deu-se conta do elemento construtivo — que uma abordagem cibernética confirma (Heinz von Foerster) — presente em todo o dizer humano, tornando-se inviável (e louca!) toda a tentativa de redução das múltiplas linguagens a uma só forma de discurso (pois nenhuma substitui as outras).

Saiu assim favorecida a originalidade inconfundível da linguagem religiosa, que só se deve medir por si mesma e pela justiça que tenta fazer ao seu objecto — o Sagrado — e à profundidade do mundo em que ele se manifesta e que enche de 'sinais de transcendência', que nunca se deixa dominar ou domesticar pela nossa angústia ou pelas nossas tendências idolátricas.

5. *Psicologia da R.* A questão essencial é, aqui, de ordem genética: porque é o homem um ser religioso? No pensamento ocidental, sempre houve referências à dimensão psicológica da R.: aos seus motivos, à textura das emoções que suscita ou de que procede (segundo uns, o medo, a angústia social, o ressentimento, a alienação; para outros, a experiência da contingência, a preocupação última, etc.), à constelação de sentimentos que desenvolve (entusiasmo, alegria, pesar, rigor, solidariedade, e assim por diante). O tema surge já na cultura greco-romana, p. ex., em Epicuro e Lucrécio; e, nos séculos posteriores, em autores tão distantes e díspares como S. Agostinho, David Hume, L. Feuerbach, Fr. Nietzsche, só para nomear alguns.

Em **5**, realçou-se o carácter essencialmente poliédrico da linguagem humana, a que também só pode corresponder a natureza multinivélica da nossa experiência da realidade que, na sua profundeza, roça necessariamente a questão do sentido. Porque nasce esta em nós?

A) *Do ponto de vista psico-antropológico*, Dostoievski (*Possessos*, penúltimo capítulo) viu bem a importância do sentimento religioso: «Mais do que ser feliz, o homem precisa de saber e de crer em cada instante que já existe, algures, uma felicidade absoluta, uma paz para todos e para tudo. Toda a lei da existência humana consiste na possibilidade, para o homem, de se inclinar perante algo unicamente grande. Mas se for privado deste infinitamente grande, recusa-se a viver e morrerá de desespero. O infinito, o absoluto é tão indispensável ao homem como este pequeno planeta em que vive...»

Para Jean Bottéro, historiador da mais antiga R., a mesopotâmica, e um dos principais assiriólogos da actualidade, é necessário supor no homem, no qual se revela em numerosas manifestações o sentimento, o pressentimento, de que existe acima de nós algo, uma ordem de coisas, que infinitamente nos ultrapassa. Trata-se do que R. Otto chama o «numinoso»; outros dão-lhe o nome de «sobrenatural», de «sagrado». Este pensamento animou e anima, mais ou menos obscuramente, todos os homens, porque está na raiz de todas as R., nascidas no seio todas as culturas. Esta espécie de intuição, que pode desabrochar num sentimento de amor, de atracção ou de fuga em face de tal sublimidade, impele à sua representação. Como não nos satisfaz o seu mero pressentimento, a sua invisibilidade, o esforço de lhe dar um rosto e um comportamento — sobretudo através da imaginação, sem garantia racional — é o que se conhece sob o nome de «representações religiosas», de conteúdo ideológico de cada R., sempre elaborado pela fantasia pura mais ou menos controlada: por isso, é necessário falar em toda a parte de «mitologia» (de carácter teromórfico, humano ou misto), de «teologias», de certo modo contemporâneas da criação das sociedades — o que confere a estas igualmente um halo sagrado.

Já para o psicólogo James W. Fowler, a «fé», a relação fiduciária, que é anterior à sua objectivação nas tradições culturais e nas R. que as encarnam, é a categoria mais básica na nossa demanda da relação com a transcendência; característica universal da vida humana, enquanto orientação da pessoa total desde a pequena infância, reconhece-se em toda a parte, não obstante a notável variedade das formas e dos conteúdos da prática e da crença religiosas. Encerra os elementos de confiança e de empenhamento, que modelam as nossas identidades. Como construção de significado, religa o raciocínio à imaginação, o juízo moral à representação simbólica, a intuição extática à dedução lógica; como processo dinâmico, nasce das nossas interacções com as pessoas, as instituições, os acontecimentos, os nós e os laços que constituem a 'matéria' da nossa vida. Processo imaginativo, é suscitado e modelado por estas interacções e pelas imagens, símbolos, rituais e representações conceptuais, propostos com convicção, na linguagem e na vida comum daqueles com quem aprendemos e crescemos. É a fé, portanto, um modo activo de conhecer, de compor uma imagem perceccionada da condição da nossa existência olhada como um todo; unifica os campos de força das nossas vidas, inclui factores tácitos e subliminais, uma estrutura horizonal que vai além da consciência desperta. O contrário da fé é o niilismo, a opção pela total objectividade (será ela possível?) de um mundo neutro e sem *'ordo rerum'*. A escolha mais habitual, porém, é o nosso enleamento em muitos centros finitos de valor e de poder, como fontes de configuração do significado individual ou de grupo.

Daí, três tipos de relações entre fé e identidade pessoal: a) *O politeísmo*, que carece de um centro axiológico; o indivíduo entrega-se então proteicamente à variação das experiências, sem lealdades sólidas, na errância narcisista da busca de deuses minúsculos e ocasionais.

b) *O henoteísmo* supõe um foco de atenção e de convergência da vida, que gera a unidade da personalidade; mas pode ser espúrio, um ídolo, a absolutização de um bem finito (a nação, uma igreja, um partido, uma filosofia, etc.), sempre uma causa limitada, no fundo, um projecto de autojustificação com ar feiticista e, por conseguinte, desintegrador da personalidade.

c) *O monoteísmo radical*, em que o ser humano (como pessoa ou grupo) dirige a sua suprema confiança e lealdade a um centro de valor e poder; este não é nenhuma extensão, consciente ou inconsciente, do ego pessoal ou grupal, nenhuma causa ou instituição finita.

B) *Algumas teorias psicológicas da R.* A ciência psicológica, que tem pouco mais de um século, ostenta, frente à R., uma posição ambígua: intento de compreensão em W. James, mal-estar e ataque em S. Freud, desejo de integração em C. G. Jung.

a) O primeiro centra-se na experiência religiosa, que descreve de modo mais sistemático e empírico do que fizera David Schleiermacher, para o qual o cerne da R. era o «sentimento de dependência». O ponto fulcral é a experiência individual do génio religioso, na solidão com o divino, feita de sentimento, viva e original, que, depois, esmorece na sua transmissão e perde a força inicial, quando se institucionaliza nas igrejas. Como se vê, W. J. aproveita filamentos relevantes da tradição cristã ocidental que insistem na devoção, no compromisso, na interioridade, na 'ética da crença', na experiência do renascimento e da libertação espiritual, que também ocorrem em certas vertentes do judaísmo e o islamismo.

Embora não descure o papel da linguagem e da vida social, olha com desconfiança — em virtude da sua visão do seu preconceito antropológico individualista — o momento da institucionalização, que traz consigo elementos de cegueira, de secura racionalista e de asfixiamento.

b) Em S. Freud, a psicologia hostiliza a R.: esta representa um modo imaturo de lidar com a realidade; uma neurose da humanidade; é olhada à luz da tese de L. Feuerbach, segundo a qual «Deus» não é uma realidade objectiva, mas uma

Juízo Universal, pormenor da cúpula do baptistério de Florença

projecção da mente humana. A raiz desta ilusão, que tem valor funcional, situa-se nas bases do desenvolvimento psíquico (anal, edípico, etc.). O desenvolvimento da fé em Deus é visto por Freud como uma série de deslocações da figura do pai para o tótem, deste para os espíritos e os demónios, depois, para os deuses e, por fim, para o Deus de Abraão, Isaac e Jacob e o Deus de Jesus Cristo.

Pese ao seu efeito devastador, a crítica freudiana tem, no entanto, o mérito de advertir que os conceitos de Deus são, muitas vezes, assediados por projecções humanas distorcidas e inadequadas.

c) C. G. Jung, por seu lado, aborda o fenómeno religioso a partir de várias disciplinas, recorre ao simbolismo religioso (cristão, e não só), à gnose e à alquimia, além de se fundar na prática clínica, tal como Freud, e na sua própria auto-análise. Formula assim a hipótese do inconsciente colectivo, que encerra numerosos arquétipos, definidos como «possibilidades da 'forma' de representação dadas *a priori*». Acopla estas figuras com o processo da individuação — o movimento gradual através do qual o indivíduo chega à descoberta originária da ipseidade como fonte e estruturação do ser, dotada de algumas características do 'numinoso'. O Si mesmo surge deste modo como símbolo do divino, elemento integrador da existência fragmentada.

Fica, no entanto, por saber até que ponto C. G. Jung supera o imanentismo psíquico e abre a porta à transcendência. De qualquer modo, a sua posição inspirou teólogos e correntes de espiritualidade.

C) *Estádios da fé*. A concepção da evolução psicológica ao longo de várias etapas é comum a vários psicólogos, mas ao serviço de finalidades diversas: J. Piaget na estruturação cognitiva, Lawrence Kohlberg no desenvolvimento moral, E. Erikson na consolidação psicossocial da identidade pessoal.

Também James W. Fowler propõe um esquema de seis fases no incremento estrutural da fé como atitude básica da vida individual, na demanda da tectónica do sentido. Tais estádios concernem a diferentes domínios do conhecimento, do valor e da afectividade:

A um momento inicial indiferenciado segue-se o estádio I, o da fé intuitiva-projectiva — primeira infância — em que há um fundo de confiança básica, de experiência relacional da mutualidade sentida no amor e na solicitude; acompanhada pela convergência do pensamento e da linguagem, pela abertura ao uso dos símbolos no discurso e no jogo ritual; quando malogrado, pode redundar, mais tarde, no narcisismo, no isolamento e na falta de reciprocidade.

O estádio II, o da fé mítico-literal — período da educação primária — é o tempo da apropriação das histórias, narrativas e observâncias que garantem a pertença a uma comunidade; desponta a capacidade narrativa, o drama e o mito como formas que dão coerência à experiência, dentro de um certo literalismo.

O estádio III, o da fé sintético-convencional — a adolescência — encerra a experiência pessoal do mundo vai além da família; várias esferas requerem agora atenção: a vida familiar, a escola, os da mesma idade, a sociedade mais próxima, os meios de comunicação e, porventura, a R. — tudo elementos que vão alicerçar as relações pessoais. Predomina, porém, o 'conformismo', a sensibilidade ao juízo e às expectações dos outros; forma-se uma 'ideologia' própria, feita de crençae e de valores mais ou menos arreigados, um mito pessoal. Alguns perigos espreitam: a não correspondência às expectações alheias, a perda da autonomia do juízo, a descoberta das múltiplas contradições da vida, o assomo de um desespero niilista que gera a desilusão perante um fundamento último do ser.

O estádio IV, o da fé individuativa-reflexiva — juventude e início da vida adulta — anuncia o peso da responsabilidade pelos próprios empenhamentos, estilo de vida, crenças e atitudes; ressalta a tensão entre a individualidade e as servidões do grupo, entre a subjectividade solta e a objectividade que exige reflexão crítica, entre a auto-realização e a preocupação com os outros, entre o relativo e o absoluto. O Si mesmo já não se define tanto pelos outros, mas aspira, pelos seus papéis, pela sua mundividência, autocerteza, adaptação cognitiva e afectiva à realidade, pela coragem desmistificadora, tornar-se significativo para outros. Mas corre o risco da confiança excessiva na mente consciente e crítica, de um narcisismo segundo que confunde a auto-imagem com o real.

O estádio V, o da fé conjuntiva — meia idade e mais além — busca uma ingenuidade de coração, que se abre à voz do Si mesmo profundo e reelabora o passado, faz o reconhecimento crítico do inconsciente social, abre-se ao paradoxo e à verdade nas contradições aparentes, à exigência da justiça para lá dos limites da tribo, da classe ou comunidade religiosa. Cultiva a imaginação irónica, a capacidade de vislumbrar a validade e o carácter limitado dos significados pessoais ou de grupo, que são sempre apreensões distorcidas da realidade transcendente. O perigo é então a inacção, a resignação passiva, o cinismo.

Por fim, o estádio da fé universalizante, a que poucos chegam, é o da encarnação dos imperativos do amor e justiça absolutos; acende-se então a exigência de transformação da realidade presente na direcção de uma realidade transcendente, com os harmónicos da compaixão e do respeito universal pelo ser, a busca de uma comunidade humana plena, que revela a parcialidade de todas as nossas adesões habituais. A fixação no centro vivo da transcendência confere um carácter 'subversivo' à visão e à acção dos que sentem a sua chama e dela se alimentam.

Poderia, em conclusão, dizer-se com A. N. Whitehead, que a R. é a transição do Deus Vazio para o Deus Inimigo, e do Deus Inimigo (ou Rival) para o Deus Companheiro (e Amigo).

6. *Sociologia da R.* Em **4.** e **5.** apontou-se, de passagem, para elementos que integram forçosamente a dimensão social da R., já ao nível da linguagem e da evolução psicológica. É, portanto, falsa a opinião muito difundida, e culturalmente apoiada no individualismo ocidental, sobre o carácter privado da R. A mais íntima experiência do Sagrado ocorre já sempre no seio de

Virgem de Vladimir, escola de Constantinopla, séc. XIII (Galeria Tretiakov, Moscovo)

tradições, tende a extravasar para a institucionalização e, na sua interpretação, pressupõe já o social.

O problema é então, na perspectiva sociológica, derivada do espírito do Iluminismo, o seguinte: quais as funções da R., ontem e hoje? Como ciência, ela indaga os numerosos efeitos culturais da reacção dos homens ao Sagrado — em si, impérvio e avesso à análise sociológica; estuda as diferenças entre os fenómenos religiosos, as formas heterogéneas da R. enquanto instituição universal, os seus diversos supostos e a variedade imensa das suas práticas — o que torna impossível uma definição satisfatória de R. Esta, como fenómeno complexo, suscita assim interpretações sociológicas distintas e hermeneumas contrastados: há quem realce o seu papel na *integração social*, sobretudo nos grupos mais simples, mas não só (E. Durkheim, T. Parsons, N. Luhmann); para K. Marx, é conspícua a sua função de *compensação* e de protesto (vão) em situações de miséria económica; outros, numa retrospectiva histórica sobre o Ocidente moderno, preferem aventar a *tese da secularização*, segundo a qual esmoreceu a R., enquanto retaguarda do processo evolutivo da sociedade; há ainda aqueles que, em face da diminuição da influência das Igrejas na vida civil e moral, na baixa da prática litúrgica e cultual e outras manifestações afins, defendem a *tese da deseclesialização*. E seria possível continuar, fazendo com extensão e pormenor um inventário das concepções clássicas.

Limitemo-nos, porém, só a uns aspectos.

A) *Institucionalização*. Para a sociologia, a R. estrutura-se segundo dois momentos fundamentais: *a*) o *estado nascente* (a experiência originária da manifestação do Sagrado, quase sempre ligada a figuras carismáticas, e exigindo o empenhamento total do sujeito na expansão a outros dos valores hauridos no contacto com o transcendente); *b*) a *institucionalização*, que tem lugar a quatro níveis principais entre si ligados. São eles: *a*) as *crenças* — por elas, o núcleo da experiência original, de natureza narrativa (e, por vezes, mítica) explora-se e desentranha-se nas suas virtualidades e implicações doutrinais, na organização racional e cognitiva dos conteúdos de fé, que podem ser comunicadas e inspiram as atitudes da comunidade de fiéis;

b) os *ritos* — acções individuais e colectivas (de celebração e louvor, de penitência, purificação e expiação) possibilitam, pela reactualização de eventos sacros e em lugares específicos, a comunhão com a divindade e geram, com uma função integradora, as relações entre os membros do grupo, que se vê a si mesmo à luz de uma história sagrada fundadora;

c) a *ética* — conjunto de normas, de mandamentos e preceitos progressivamente instituídos em interacção com as variáveis culturais e sociais, que, na dependência da fé professada, necessariamente modela um ideal de libertação interior, de ascese e autodomínio;

d) a *organização*, i. é, o estabelecimento de uma forma de autoridade individuada que permite conservar a unidade do grupo religioso, segundo as dimensões, as diferentes exigências e os múltiplos papéis (interpretação dos textos sagrados, realização dos actos de culto, difusão e transmissão da fé, etc.) que vão surgindo no desenvolvimento da comunidade a partir do núcleo originário.

B) *Tipos de organização*. Surgem assim vários tipos de organização religiosa. No Ocidente (p. ex. M. Weber e Ernst Troeltsch), é habitual distinguir entre *Igreja* (um corpo religioso, bem consolidado e hierárquico, de estrutura burocrática, de carácter mais conservador) e *seita* (um agrupamento menos organizado, sem hierarquia, de crentes empenhados, por vezes em conflito com a sociedade envolvente); dada a variedade das R., é também possível oferecer delas uma classificação. O sociólogo americano Robert Bellah distingue cinco tipos fundamentais:

a) a *religiosidade primitiva* (p. ex. as R. totémicas australianas, descritas por E. Durkheim, sem sacerdotes ou organizações religiosas, em que os elementos do ambiente se interpretam como seres simbólicos, figuras ancestrais humanas e animais — iniciando-se assim também o processo inicial de distinção e compreensão das forças da natureza);

b) a *religiosidade arcaica* (os cultos de grande parte da África e da Polinésia, as antigas R. do Médio Oriente, da Índia e da China; surgem então os deuses ligados a acontecimentos do mundo, a separação do sagrado e do profano, o sacerdócio e uma liturgia mais complexa, cujos rituais favorecem a solidariedade social);

c) as *R. históricas* (judaísmo, cristianismo e islamismo, com a distinção muito marcada entre o Deus único, criador e rei do universo, e os homens, afectados por deficiências estruturais e pelo pecado, mas agraciados no seio de uma aliança e convocados a uma profunda responsabilidade moral, sobretudo em relação ao próximo; geraram uma organização religiosa autónoma e separada das outras instituições sociais);

d) a *R. protomoderna* (a religiosidade típica das diversas Igrejas reformadas, a partir do séc. XVI, que rejeitam o acesso à salvação através da mediação sacerdotal, insistem na intensidade da fé pessoal que reforça o sentimento de identidade de pensamento e acção independentes, e ainda um profundo empenhamento no mundo); *a religiosidade moderna* (caracterizada pela pluralidade cada vez maior de agentes religiosos, pela individualização crescente da vida da fé nas sociedades industrializadas ocidentais, em que as grandes R. organizadas perderam o monopólio da resposta às questões básicas da existência).

C) *Funções da R.* Sob o signo da institucionalização, a sociologia também se ocupou da transformação histórica, da estrutura e das componentes sociais das grandes R., p. ex., o Cristianismo, o Islão e Judaísmo, o Hinduísmo e o Budismo. Nesta linha, ganhou relevo especial o tema das funções da R. Entre estas, são importantes a tentativa de oferecer um sentido ao enigma do ser humano e um apoio psicológico nos momentos mais importantes da vida; a configuração ética da sociedade em conformidade com o seu credo específico.

Neste contexto é importante, sobretudo, o contributo de E. Durkheim. A divisão entre sagrado e profano reveste importância especial no seu pensamento, que realça a origem «social» da R. Serve esta, enquanto série de crenças e de cerimónias, práticas partilhadas por uma comunidade, e na multiplicidade dos seus fenómenos, para dar coesão a um grupo humano. Constitui assim um elemento aglutinador, enquanto oferece valores e crenças comuns subjacentes ao vínculo comunitário; e inspira o comportamento do indivíduo, ao qual atribui fins socialmente positivos, de modo a eliminar factores potencialmente destruidores. Neste sentido, os valores religiosos, sobretudo nas culturas tradicionais restritas, propõem um critério moral que fomenta a sobriedade, o espírito fraterno, etc., com elevado poder de transformação da sociedade. Ainda segundo E. D., a R. enquanto sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, reflecte também e reforça a estrutura social. Promove, portanto, a integração ou a unidade do grupo, ao englobar num conjunto de significados partilhados, os interesses vitais da sociedade, a experiências humanas.

Esta concepção funcionalista foi também desenvolvida no séc. XX, mas numa perspectiva mais organicista, por Talcott Parsons, para o qual a R. surge como uma resposta cultural — feita de crenças, de normas, de símbolos e valores, de modalidades associativas e de socialização, etc., — em face da perda de equilíbrio psíquico e individual ou da desagregação do grupo e da sociedade. Ela constitui assim um complexo de orientações cognitivas, com um sistema de crenças partilhadas, de orientações do comportamento do indivíduo — verdadeira instituição universal que influencia a estrutura da acção social, inclusive, nas esferas da economia (a tese de Max Weber sobre o espírito do capitalismo) e da política (a tese da alienação religiosa de K. Marx).

Numa perspectiva mais fenomenológica, e para realçar o papel da crença religiosa no aprofundamento da individualidade pós-moderna, Peter L. Berger analisa a configuração pluralista das opções religiosas na modernidade e pós-modernidade. Salienta o facto de que a secularização nunca foi total e jamais o poderá ser; vê no pluralismo, ligado à urbanização, uma possibilidade de maior liberdade para o indivíduo que, em plena contaminação cognitiva e no mercado do sentido (igrejas, seitas, movimentos libertários, espiritualidades secular, homófila, ecológica, feminista, neopaganismos, Nova Era, teosofia, ocultismo, satanismo, etc.) se vê condenado à escolha. Neste sentido, a modernidade é um gigantesco avanço desde a sorte desenhada pelo destino (ou pelos deuses) até à eleição individual, dentro da condição humana. Não é menos crédula do que as outras idades, não dispõe também de menos sinais de transcendência, mas a destruição das estruturas de plausibilidade tradicionais gera a insegurança individual, embora rasgue novos possibilidades de experiência religiosa.

7. *Filosofia da R.* A filosofia, quando assume uma atitude crítica e reflexiva de autodistinção face à dimensão religiosa e a toma por objecto de estudo, é filosofia da R. Esta é, portanto, um esforço de indagação racional que reivindica o direito de questionar a origem, a natureza, as condições de possibilidade, o valor, a bondade, a necessidade e os limites da R. Procurando a racionalidade própria do fenómeno religioso, averigua se a R., actividade humana entre outras, se sustenta perante a razão ou se, pelo contrário, não é mais do que um subproduto irracional, psicológico, social, histórico que, a bem do homem, deve ser substituído por essa mesma consciência autónoma e crítica.

Até há pouco tempo, hermenêuticas mais ou menos apologéticas tendiam a considerar as críticas à R., particularmente à R. cristã, como críticas exteriores à própria religião. A crítica filosófica era vista como um 'vírus' que invadia de fora a R. e visava destrui-la, porque a desfigu-

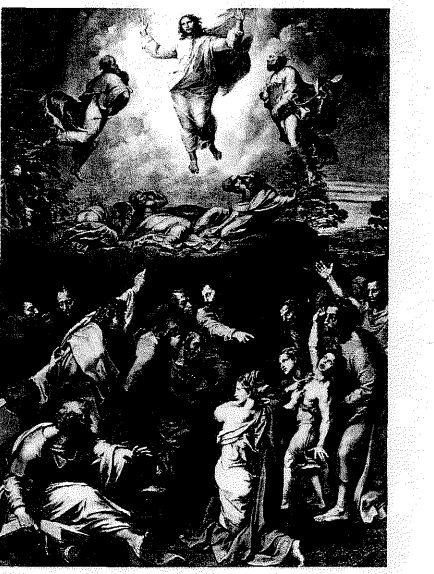
A Virgem com o Menino com Inscrição Grega, de Giovanni Bellini (Pinacoteca de Brera, Milão)

rava sublinhando-lhe os aspectos patológicos, sem distinguir entre a pureza religiosa dos fundadores e as deturpações históricas. Os seus efeitos mais nefastos desta crítica seriam o agnosticismo e o ateísmo. Todavia, cada vez mais há consciência de que a crítica filosófica emergente na modernidade ocidental não pode ser desligada da natureza histórica e da especificidade do próprio fenómeno religioso judaico-cristão, como se o momento da interpretação, da autocrítica e do questionamento interno estivessem nele inscritos desde a origem e constituíssem como que um destino natural a que não poderia furtar-se (M. Gauchet, C. Geffré, J. Greisch). Por isso, se aquela atitude de crítica radical à *existência religiosa* encontra histórica e filosoficamente expressão consciente na modernidade europeia, as suas raízes, por isso mesmo, devem ser procuradas alhures, mais fundo, na própria matriz religiosa judaico-cristã e na matriz teológico-filosófica grega que informou por dentro a cultura ocidental.

Sublinhe-se, por outro lado, que as ciências da R., particularmente a história das R., nos dizem que nem todas as expressões religiosas chegaram a um momento de autocrítica e auto-interpretação internas. Algumas permaneceram e permanecem coincidentes consigo mesmas no *puro vivido*. Outras, como é o caso da R. islâmica, tentaram essa autocrítica filosófica e diferenciadora. Mas tal esforço hermenêutico foi sufocado e perdeu-se por medo de que fragilizasse o texto corânico, questão aliás central no actual Islão. A história das R. está cheia de contestações da R. Mas quanto ao teor quase sempre são elas mesmas *críticas religiosas*, i. é, dirigidas por um novo movimento religioso, um reformador ou um fundador em nome de um novo ideal de renovação que a R. em causa deturpara ou esquecera (quase todos os grandes fundadores de uma nova R. são críticos reformadores: Akhenaton/Amenófis IV; Buda, Zoroastro, Cristo, Manés, Maomé...) e, por conseguinte, ainda não é a R. que está em causa mas, ao invés, é em nome de uma outra pureza religiosa que se critica tal ou tal R., nas suas expressões pretensamente deturpadas.

Por outro lado, a filosofia da R. emergente na modernidade ocidental, aparentemente, já não é religiosa nem se dirige só a uma R. concreta, mas procura constituir-se em crítica da R. enquanto tal. Todavia, como se disse, o seu surgimento não pode ser desligado das matrizes religiosa judaico-cristã e filosófica helénica. E por isso importa averiguar as circunstâncias, as razões e a especificidade desse fenómeno religioso e desse diálogo que potenciaram tal atitude.

Atentemos brevemente em algumas das características fundamentais do judaísmo, que o cristianismo logo herdará e tornará suas. Em primeiro lugar, a crença de que há apenas um e único Deus (monoteísmo), contra a idolátrica proliferação de deuses (politeísmo). Além disso, desde a vocação de Abraão que este Deus único quer fazer história com o homem. É indiscutível a densidade e dignidade que a actividade humana assume nesta visão religiosa, no Êxodo e no Sinai, sob a noção de Aliança, a qual se intensifica e dramatiza no profetismo e nos livros sapienciais. O homem e Deus aparecem como seres capazes de



Transfiguração, de Rafael (Museus do Vaticano)

diálogo, categoria que justamente possibilita e unifica a ideia de uma História com sentido. Ora, a unidade é uma categoria central do pensamento na sua tentativa de compreender a realidade. Distinguir e relacionar em sínteses mais amplas (unificação) são as primeiras tarefas da inteligência, como é patente nos coevos alvores do pensamento grego, também na busca de um deus ou de um princípio ordenador da realidade.

Além do mais, a meditação sapiencial já muito marcada pela reflexão filosófica helenística afirma que o Deus único da Aliança e da História é também o Deus Criador: pela Palavra, ele cria *ex nihilo* uma realidade radicalmente distinta de si (alteridade da criação), conferindo-lhe valor de cifra ou de livro *(liber naturae)*, que pode e deve ser decifrado. A realidade criada não é ininteligível. Pelo contrário, é inteligível *ab origine*: nela reflecte-se a actividade poiética do próprio Deus, de onde que a inteligência é chamada a ler este livro, *a fortiori* uma vez que o homem é criado à imagem e semelhança de Deus — *imago Dei*. Mais ainda: Deus chama Adão para dar um nome a cada espécie animal, associando deste modo o homem à tarefa da criação (cf. Jean-Louis Chrétien, *L'arche de la parole*). Longe de ter sido criado para ser escravo dos deuses, para lhes prestar culto, oferecer sacrifícios, fazer as tarefas de que não gostavam e que a sua ociosidade não lhes permitia, como em outros relatos antropogónicos do Médio Oriente antigo, o homem é associado à criação, assumindo o estatuto de concriador (cf. Jean-Louis Chrétien, *Corps à corps...*, pp. 91-121). O homem é pois concebido como alteridade singular, consciente e livre, capaz de cooperar e introduzir novidade na realidade, esquema que questiona arqui-rivalidade entre imortais e mortais, presente desde altos estratos culturais mesopotâmicos e indo-europeus.

E se a R. cristã assume quase por inteiro esta herança judaica, só a afirmação joânica de que «o Verbo fez-se carne e habitou entre nós» (*Jo*, 1, 4) despedaça definitivamente esse velho esquema, num excesso que o próprio judaísmo devia recusar, por vulnerar de modo blasfemo a transcendência de Javé. Fenomenologicamente, a R. cristã começa pela afirmação *excessiva* e *saturada* de que Deus se fez homem, interveio na história e assumiu a carne humana. A inaudita afirmação da Encarnação do Verbo introduz na realidade humana possibilidades surpreendentes, revelando o homem ao homem, como Michel Henry *(Encarnation. Pour une philosophie de la chair)* tem justamente sublinhado, dando corpo a uma espécie de hiperfenomenologia, tal como Jean-Luc Marion (*Le phénomène saturé*). Se as R. mais arcaicas tinham valorizado o homem sublinhando as suas 'partes divinas' e o judaísmo o afirmara *imago dei*, a experiência cristão sublinha inversamente a dignidade humana: não é o homem que é Deus; Deus é que se fez homem. E assim toda a actividade humana ganha um valor sem par. Tanto mais que, os mesmos textos dizem que o próprio «Jesus crescia em sabedoria e graça», que interrogava e orava, que às vezes mostrava uma angústia toda humana, que a sua acção e as suas palavras espantavam e davam que pensar, e mandara os seus discípulos a evangelizar por todo o mundo: «Ide e ensinai!». A afirmação da encarnação, para a experiência cristã, não é pois a panaceia universal mas, pela sua continuação no tempo humano, abre o futuro como História, outorgando assim uma responsabilidade decisiva à liberdade, à racionalidade e à acção do homem.

O judaísmo e o cristianismo são R. da Palavra. Mas esta Palavra — criadora e encarnada — assume também o estatuto de texto, o que potencia o surgimento de uma complexa tradição exegética e hermenêutica, de duplo e circular sentido: da vida e do *kerigma* para o texto e do sentido do texto para a vida e o *kerigma*. A génese comunitária dos textos neotestamentários situa-se precisamente neste quiasma. Interroga-se justamente S. Paulo (*Rm*, 10, 13): «Como hão-de acreditar se não houver quem anuncie?» Nesta pergunta, e na respostas que para ela as comunidades cristãs foram encontrando, reside o destino histórico e hermenêutico da experiência cristã, não só porque o 'Ide e ensinai' coloca a vida cristã em processo de diferenciação, mas também porque o quadro histórico e cultural onde emerge e se enraíza — o helenismo — requer um diálogo com a teologia e filosofia greco-latinas. Tanto mais que o pensamento grego, desde os Pré-socráticos, num multifacetado processo de se delimitar criticamente face ao mito e à religião tradicional, também se colocara decisivamente sob o signo do Logos. Assim, muito antes da filosofia da religião como discurso autónomo, já os filósofos se tinham interessado pelo significado das atitudes religiosas, embora a maior parte das vezes a fim de as criticar e depurar (Heraclito, Xenófanes, Epicuro, Evémero, Lucrécio), denunciando-lhes as antropomorfizações e as irracionalidades. E assim «a religião [torna-se] *o outro perante a filosofi*», mas «*outro que lhe é pertinente de um modo peculiar,*

o 'outro de si mesma'» (R. Schaeffler, *Filosofia da Religião*, p. 14). Por isso, é um hermeneuma fecundo, na compreensão da moderna filosofia da R. que lhe sucede, reconhecer na crítica grega a presença de um desejo mais ou menos explícito de substituição ou transmutação da R. em filosofia. A filosofia é a forma superior de R., sugerem constantemente os textos de Platão. Esta convergência da R. e da filosofia numa *askhesis* (exercício) espiritual acentuou-se no helenismo tardio e no período da filosofia imperial, como tem sublinhado Pierre Hadot *(Qu'est-ce la philosophie antique?; Exercices spirituels et philosophie antique)*. O próprio S. Paulo, no seu discurso, no Areópago, em Atenas (*At*, 17, 16-34), dirige-se aos gregos como aos mais religiosos dos homens. Estão sempre prontos a escutar o que de novo se lhes anuncie, sem porém abdicarem de uma racionalidade crítica, como o desfecho do episódio atesta.

Expressão exacerbada deste encontro entre fé cristã e sabedoria grega durante os primeiros séculos da nossa era — quando o cristianismo se heleniza e o helenismo se cristianiza —, será a *vexata quaestio* da relação entre a fé e a razão, até à síntese possível do *De Utilitate credendi*, de Sto. Agostinho, colocando no centro da existência crente a fé como atitude pessoal, acto irredutível de uma consciência individual. Na relação com o texto bíblico, o pensamento medieval, desde o *De Doctrina christiana*, também de Sto. Agostinho, encontrará na doutrina dos quatro sentidos da Escritura (literal, simbólico, tropológico e anagógico — Henri de Lubac, *Exégèse médièvale. Les quatres sens de l'Écriture*) um espaço de diferenciação textual decisivo, já por não fechar do texto num único sentido, já pelas possibilidades que abre à inteligência intérprete. A doutrina dos diferentes sentidos da Escritura, aliada ao paradigma agostiniano-anselmiano da *«fides quaerens intellectum» («a fé em busca da inteligência»)*, constituíram como que o nervo do pensamento medieval e se, na linha do *De Vera religione* de Agostinho, determinaram mais uma filosofia religiosa do que uma filosofia da R., preparam o terreno desta. Será precisamente das rupturas que começam a desenhar-se no séc. XIII (filosofia/teologia; natural/sobrenatural; realismo/nominalismo; razão/fé, etc.), particularmente na Faculdade das Artes, em Paris, que emerge um movimento de progressiva emancipação da razão (que o fideísmo protestante potenciará *a contrario*) presente já no antropocentrismo cosmopolita renascentista, de sabor clássico, *v. g.*, em João Pico della Mirandola, mas sobretudo na viragem para a subjectividade a que assistimos no séc. XVII, resultado afinal da mesma insistência cristã na pessoa humana, singular, individual, aspecto que o pensamento agostiniano tanto sublinhara.

O desequilíbrio fé — razão e esta viragem filosófica e hermenêutica para a subjectividade fora potenciada e de certo modo preparada pela Reforma protestante, ao trazer a interpretação das Escrituras, a recepção da graça e o drama da fé exclusivamente para o interior da consciência crente (o *sujeito* é aqui o fiel). A intenção de libertar a consciência da *traditio* para que cada um fique directamente perante a Palavra — seja ela de que natureza for — é a raiz da autonomia moderna. A atitude de Lutero e Descartes é a mesma, mas o sinal é contrário: o primeiro reivindica os direitos da fé contra a razão; o segundo, os direitos da razão contra a fé.

Ainda que só com Hegel surja a expressão 'filosofia da religião', Descartes e, sobretudo, Espinosa podem ser considerados os fundadores de um certo modo redutor, racionalista e equívoco de tratar a dimensão religiosa. Com o primeiro, porque a R. engolida no processo global de dúvida metódica de modo algum se salva na *moral provisória*, ficando o resto refém de quanto a razão pode dizer acerca de Deus. É este o esboço de uma filosofia de R. dependente da Teologia Filosófica. Com o segundo, porque a noção de divindade por ele proposta — «*Deus sive natura sive substantia*» — e a crítica racionalista a que sujeita os textos bíblicos, no *Tratado Teológico-Político*, abre via aos mais apaixonados debates sobre a divindade e a R. bem como ao depois chamado método histórico-crítico. Com Espinosa, a religião na sua historicidade, mas de modo especial a judaica e a cristã, são criticadas como superstições perniciosas na medida em que servem muitas vezes de legitimação de poderes irracionais e obedienciais, levando o homem a agir contra a sua razão. A experiência de cisão do marranismo peninsular, a atitude dos rabinos da Sinagoga de Amsterdão e as lutas fratricidas entre os cristãos da Holanda coeva terão sido factores decisivos da sua crítica teológico-política e da procura de um espaço comum de humanidade: a racionalidade. A verdadeira R., por conseguinte, é a R. da recta razão, já que Deus é a Razão de tudo. Já não faz qualquer sentido falar de transcendência ou de imanência porque uma única substância divina, sem cisão, se espraia em todas as coisas (monismo panteísta), nem mais há lugar para qualquer R. particular, confessional, nacional, etc., mas tão-só lugar para a R. do bom pensamento. Esta herança espinosista perpassará todas as críticas posteriores da R., na Modernidade, desde Kant a Nietzsche, de modo particular em Hegel.

Assim, depois do racionalismo cartesiano e espinosiano, intensifica-se cada vez mais a investigação crítica, *objectivante*, que retira à R. qualquer proeminência entre as outras dimensões da acção humana. A R. passa a ser vista como mais um produto da cultura entre outros (sobretudo no empirismo inglês: David Hume, John Locke...) e, como tal, deve ser objecto de uma investigação histórica e psicológica adequadas. Esta investigação positiva sobre a R. era tanto mais urgente no contexto político, histórico e social dos sécs. XVI e XVII, quanto as confissões religiosas cristãs, longe da fraternidade evangélica, pareciam tomadas por uma sanha de morte em relação ao Outro *(guerras de religião)*, ameaçando por completo a paz social e possibilidade de convivência. É neste contexto que J. Locke escreve a sua *Carta sobre a Tolerância*, princípio minimalista, sem dúvida, mas única atitude defensável no contexto, reduzindo o espaço público do religioso ao socialmente indispensável e remetendo a questão da sua verdade para o foro íntimo de cada um. Se a subjectividade para que J. Locke remete o religioso tem uma natureza fundamentalmente psicológica, rapidamente essa subjectividade se constituirá como horizonte transcendental, donde nasce o projecto de uma filosofia da R. no âmbito de uma filosofia crítica da razão. Em Kant, após o resultado negativo na *Crítica da Razão Pura*, no que concerne à fundamentação da metafísica como ciência, a R. ficará definitivamente anexada à moralidade do sujeito transcendental da razão prática, fundamentada a partir dos célebres postulados (liberdade, imortalidade da alma, existência de Deus). A R. verdadeira, portanto, «é o conhecimento dos nossos deveres *como* mandamentos divinos». À R. fica reservado o papel supletivo de confirmar o que a Razão Prática manda (imperativo categórico). A integralidade da dimensão religiosa e do fenómeno religioso (expressões encarnadas: culto, corpo, comunidade visível, simbólica, etc.) perde-se irremediavelmente.

No jovem Hegel, em continuidade com aspectos da crítica kantiana, a R. coeva deve ser completamente reformada, porque é uma R. da cisão e da *alienação*. É a R. do *status quo*. Este projecto de reforma deve transformar a R. dos eruditos, dos sacerdotes, dos administradores do sagrado, a R. positiva de espírito judaico, em *religião popular (volksreligion)*, expressa na exuberância da vida e do amor .

No Hegel da maturidade, por seu turno, desde a *Fenomenologia do Espírito* (1807) até às *Lições sobre Religião*, esta passa a ser encarada como um momento, uma etapa, uma figura da manifestação do Espírito Absoluto em devir na história universal. Por isso, a R. é uma forma inferior de manifestação, em relação à filosofia. Esta é a recapitulação de todo o processo pelo qual o Espírito se libertou e se realizou na história. Portanto, é a filosofia que determina o sentido de todas as figuras deste processo histórico universal. Por outras palavras, segundo Hegel, há um momento na história universal (que é *o desenvolvimento lógico da Ideia)* em que surge o fenómeno religioso. Mas este não tem finalidade em si mesmo; é transitório. A sua verdade é a filosofia. A R. é assim como uma *estação* na *via crucis (via sacra)* do Espírito Absoluto.

Depois de Hegel e da sua fenomenologia — *ciência da experiência da consciência* — acentua-se o desenvolvimento dos estudos de pendor histórico: filosofia, história, biologia, economia, etc., passam a ser historicamente encaradas, o que também é válido na área da R.

Genericamente, pode dizer-se que de Hegel derivam duas correntes divergentes quanto à verdade, à necessidade e à bondade da dimensão religiosa no homem: uma é a chamada esquerda hegeliana, muito crítica em relação à R., que é a grande legitimadora das alienações da humanidade: Bruno Bauer, Max Stirner, Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Engels; a outra, a direita hegeliana, interpreta Hegel de modo mais conservador, legitimando *pro domo sua* a situação económica e política da Prússia coeva.

Todavia, rapidamente a divisão entre *direita* e *esquerda hegelianas* deixa de ser importante como princípio de leitura e, como se se tivesse aberto uma caixa de Pandora, a R. passa a ser objecto de crítica vinda de todos os quadrantes: Feuerbach, em nome da antropologia, contra a teologia; Marx, em nome do povo, contra as

classes opressoras e administradoras do «ópio»; Émile Dukheim e Auguste Comte sublinhado a génese sociológica e histórica da R. (lei dos três estádios: religioso, metafísico, positivo); James Frazer e Edward Tylor, desenvolvendo uma teoria da evolução histórico-religiosa onde, consequentemente, o ateísmo é último momento; Sigmund Freud, a partir de um psicologia das profundezas, afirmando a R. como neurose colectiva, produto do recalcamento e da ritualização periódica de um suposto parricído primordial; Friedrich Nietzsche para quem a R. é um caso particular e paradigmático de um processo mais geral de moralização do real e de ressentimento niilista conduzido pelas vontades doentes, pelos débeis e escravos que, não podendo aceitar o jogo da vida e incapazes de vencer neste mundo, inventam um além ideal, perfeito e verdadeiro, para hipocritamente dominarem a vontade sã dos senhores, infectando-lhes a vida.

O pressuposto mais ou menos explícito e a conclusão de todas estas posições é a de que a religião é uma alienação (processo em que o homem perde, ou lhe é roubado, o que tem de mais próprio, i. é, a sua essência). Por isso, ela não se aguenta perante a razão: não é um fenómeno universal, nem originário, nem irredutível. Pode ser sempre explicado a partir de factores exteriores.

Tais leituras irreligiosas e ateias da R., de finais do séc. XIX e princípios do séc. XX, provocaram reacções violentas que denunciavam como falsos e/ou redutores os pontos de partida e os preconceitos do positivismo, do materialismo marxista, do sociologismo, do psicologismo, etc. Uma das mais violentas reacções veio do terreno protestante: Karl Barth, Émile Brunner, Dietrich Bonhöffer, etc. Todos eles se insurgem contra qualquer tentativa de reflexão puramente racional sobre a religião. K. Barth recusa liminarmente qualquer *filosofia da religião*, consequência de uma prévia ruptura entre fé e R. A R., naturalmente idolátrica, reduz-se ao que os homens dizem de Deus, ao que eles projectam, em oposição ao que Deus diz de si mesmo. A fé é atenção, acolhimento e obediência à Palavra de Deus, sem se preocupar com outras razões. Deste modo, porque a R. é considerada objecto idolátrico e falsa, puro produto da invenção humana, a filosofia da R. dela derivada é essencialmente ateia. Mais ainda, a *filosofia da religião*, incapaz de compreender e explicar a fé, é a sua negação mais directa e perversa: a *louca da casa*, uma *prostituta* que se vende a quem melhor pagar, segundo a contundente expressão de Lutero, para quem a razão entregue a si mesma é incapaz de dar inteligibilidade à fé.

Esta mesma ruptura, com diversa intencionalidade e com outros contornos e matizes, faz-se sentir ainda em filósofos como Heidegger, o qual afirma não poder haver um único cristão que, se for sério, possa ser filósofo. E porquê? Porque a filosofia põe a questão derradeira e última do sentido ou absurdo da realidade: 'Porque é que há antes o ser e não o nada?' Ora, esta questão na boca de um cristão é uma blasfémia, porque abre para uma possibilidade radical de dúvida, que o cristão, se o é verdadeiramente, não pode sustentar, nem muito menos experimentar. O cristão não pode fazer de conta,

'como se'. P. ex., pôr a sua fé entre parêntesis para então fazer perguntas filosóficas. Deste modo, segundo Heidegger, nenhum cristão pode pôr-se a si mesmo o problema do sentido último da realidade, sem pressupostos, i. é, com plena liberdade, em toda a sua crueza, dramatismo e possível tragédia. No cristão, tal procedimento seria inautêntico e o interrogar seria fingido, meramente metodológico, mas sem provar o travo amargo e insuportável da possibilidade do sem-sentido da existência. O cristão vive da segurança da fé. Por isso, uma filosofia cristã e um filósofo cristão, para Heidegger, são um absurdo, uma contradição nos termos, como p. ex., afirmar a existência de um «círculo quadrado» ou de um «pau de ferro» (*Phänomenologie und Theologie in Wegmarken*, GA, 9) .

Mas as atitudes de cisão radical não subsistirão durante muito tempo. P. ex., a filosofia hermenêutica de H. G. Gadamer, depois continuada por Paul Ricoeur, pretende recuperar o horizonte histórico dos fenómenos, encontrar a verdade possível das mediações culturais, linguísticas, simbólicas onde o sentido se constrói, muito além do beco sem saída — ou sentido pleno ou absurdo — a que conduzira a analítica heideggeriana. Outra corrente de reacção, procedente do campo católico e no reatamento de uma secular e rica tradição, expressa a profundidade religiosa da razão e a confiança nas suas possibilidades. P. ex., na sua filosofia da R., H. Duméry denuncia vigorosamente a hipótese dualista subjacente a todas as filosofias da R. praticadas sob o signo da concordância ou da discordância, no intuito de evidenciar a solidariedade profunda, a harmonia convergente entre razão e R. (Maurice Blondel, Paul Tillich, Paul Ricoeur, etc.). Parece-lhe mais consentânea com a realidade a posição daqueles que, partindo da R. positiva, procedem à sua análise à luz das exigências da razão crítica, como acontece com os *clássicos* católicos da filosofia da R., Newman e Blondel. Posteriormente, novas e amplas possibilidades se abriram à filosofia da R. pelo movimento fenomenológico, que permitiu recuperar, no interior de uma radicalidade crítica, a intencionalidade objectiva de todas as formas do conhecimento humano. Utilizando com grande originalidade e destreza o método fenomenológico, Max Scheler conseguiu evidenciar algumas características essenciais do fenómeno religioso, que, evitando a um tempo o racionalismo e o irracionalismo, serviram de quadro de referência a todas as reflexões ulteriores. Segundo H. Fries *(Die Katholische Religionsphilosophie der Gegenwart)*, a filosofia da R. alemã de inspiração católica é largamente tributária das ideias de Max Scheler. Muitos dos seus seguidores, como E. Przywara, J. Hessen, R. Guardini, etc., valendo-se dos resultados da filosofia da vida e da história (W. Windelband e W. Dilthey), do personalismo dialógico (F. Ebner e M. Buber) e do existencialismo (S. Kierkegaard, K. Jaspers e G. Marcel), elaboram toda uma série de categorias filosófico-religiosas amplamente aproveitadas pela ulterior reflexão teológica.

No seguimento da viragem antropológica praticada por Blondel e inspirando-se, por um lado, no método transcendental de J. Maréchal e, por outro, na análise existencial de Heidegger, K.

Rahner considera essencial a fundamentação ontológica da filosofia da R. na estrutura originária do espírito humano. A análise transcendental mostra que o espírito humano constitui uma abertura dinamicamente orientada para o ser. E isto porque todo o humano conhecer e agir, bem como a própria pergunta sobre o ser, só se podem compreender admitindo como sua condição de possibilidade uma originária *antecipação do ser*. O facto de o homem perguntar pelo ser revela a sua finitude, o seu carácter criatural, que o deixa numa atitude de expectativa, de potencial *ouvinte* de uma eventual revelação, por iniciativa, livre e gratuita, de um Deus de amor. É o tema da *pré-compreensão* da Revelação a partir das estruturas transcendentais do espírito humano, desenvolvido por K. Rahner no respeito integral do seu conteúdo doutrinal, e, portanto, da forma concreta com que historicamente se reveste. A atenção prestada à estrutura ontológica do espírito de modo algum impede a compreensão do *único necessário* da radical novidade da Revelação com tudo o que comporta de surpreendente e irredutível beleza. Como num círculo hermenêutico infrangível, é impossível compreender a Palavra de Deus sem uma certa pré-compreensão de si mesmo, na convicção, porém, de que a riqueza da realidade efectivamente revelada excede, por natureza, toda a humana compreensão. Na linha de K. Rahner, J. B. Metz assinala à filosofia da R. a tarefa de clarificar metódica e reflexivamente a possibilidade e a essência formal da R. com base na experiência originária do ser absoluto e suas manifestações («Religionsphilosophie», em *Lexikon für Theologie und Kirche*). Como tal, a filosofia da R., no sentido técnico e formal do termo, ultrapassa a análise puramente descritiva do fenómeno religioso para julgar, como última instância, a sua essência e valor de verdade.

Outra linhagem de estudos que reagiu às críticas do séc. XIX, e teve grande fecundidade, começou nos inícios deste século, e tem-se revelado uma das mais fecundas no estudo das R. É o movimento das chamadas *ciências da religião* que procura compreender o fenómeno religioso na encruzilhada de diferentes métodos e perspectivas: história das R., história comparada das R., fenomenologia da R., psicologia da R., filosofia da R., etc. O essencial desta abordagem é que procura ter uma visão holística (total; do grego *hólos*, de onde também *heilige, holy*) e em situação do fenómeno religioso. Rejeita à partida todos os reducionismos, os preconceitos e lugares feitos acerca da verdade, da necessidade ou da bondade da dimensão religiosa do homem. Procura partir tão-só da constatação fenomenológica: existe fenómeno religioso. Este é o dado, e todo trabalho subsequente consiste encontrar o seu fundamento no própria no homem e não alhures.

São múltiplos os autores que fizeram sua esta perspectiva, e vêm das mais variadas áreas do saber: Rafaelle Pettazzoni (estudo das R. primitivas); Rudolfo Otto (importância do fenómeno religioso na consciência crente); Georges Dumezil (estudo comparado das R. indo-europeias); Joacchim Wach (sociologia das R.); Wilhelm Schmidt (investigação histórica sobre um suposto monoteísmo primordial); Evans-Pritchard (estudos de antropologia religiosa, a partr do mundo bíblico do Antigo Testamento e dos mitos de origem conexos); Walter-Burkhert (estudo da R. grega); Gerard van der Leew, Mircea Eliade (fenomenologia e história das R.); Michel Meslin (antropologia religiosa); Julien Ries, H. Puech (simbolismo religioso, maniqueísmo, gnoses,...), etc.

Todos estes autores, e muitos outros não referidos, procuraram ultrapassar quer as *estratégias de liquidação* da R., do séc. XIX, quer as do *concordismo apologético* (*v. g.*, Vaticano I) quer as do *dualismo polémico*, para enveredarem por aquela visão holística do homem enquanto criador e utilizador de símbolos sagrados. Aceitam interrogar-se a partir desse facto, sem a pretensão de esgotar, reduzir tal actividade a um *cliché* pré-concebido, como a moderna ideia de filosofia da R. prosseguira. Nesta linha, o projecto de uma filosofia da R. nos moldes propostos pela modernidade (Kant, Hegel, Feuerbach, Marx, etc.) está esgotado e, geralmente, abandonado, mau grado os epígonos tardios que ainda restam. À filosofia da R., longe de todo o triunfalismo racionalista, dos reducionismos positivistas (fundamentalismos, fideísmos, fanatismos...), historicistas, psicologistas, etc., cabe a tarefa de assegurar ao crente as condições gerais da R. face às exigências do pensamento crítico e propor ao descrente uma abordagem da R., no seu estatuto pensável, no concerto das actividades e dos conhecimentos humanos. É certo que o crente não está obrigado a elaborar uma teologia filosófica ou uma filosofia da R. como forma de fundamentação da sua crença. Contudo, deve admitir que tal é possível e aceitar que outros porventura o façam em perfeita solidariedade doutrinal. No seio das actuais ciências da R., o singular destino da filosofia é continuar a perguntar o fenómeno religioso, não de um forma asséptica ou dogmática, mas como um fenómeno que nos coloca interrogações, que nos toca pessoalmente, que diz ou não respeito às nossas próprias questões existenciais, aos nossos projectos de vida, enfim, como um fenómeno determinante do sentido último da vida, que, em contínuo sobressalto através dos tempos, sempre deu e dará que pensar (P. Ricoeur, *La critique et la conviction*).

MANUEL DA COSTA FREITAS/ARTUR MORÃO/JOSÉ ROSA

BIBL.: AA. VV., *Religionskritik von der Anfklärung bis Gegenwart, Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein*, Friburgo, 1979; AA. VV., *Dieu et l'être: exégèses d'Exode* 3, 14 et de Coran 20, 11-24, Paris, 1978; Adriano Alessi, *Filosofia della religione*, Roma, 1991; Angelo Marchesi, *Il pensiero filosofico-religioso di M. T. Cicerone*, Parma, 1985; Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, Grand Rapids, 1992; «Religious language», in Alister E. Macgrath (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, Oxford, 1993, pp. 315-319; Anthony Giddens, *Sociology*, Oxford, 1993; Bernhard Welte, *Filosofia de la religión*, Barcelona, 1982; Maurice Blondel, *Exigências filosóficas del christianismo*, Barcelona, 1966; Franz Böckle *et al.*, *Fe cristiana y Sociedad moderna*, vol. XIX, Madrid, 1988; Dominique Bourg (org.), *L'être et Dieu*, Paris, 1986; Stanisla Breton, «Quelques réflexions sur la nomination paradoxale de Dieu», in Revue des Sciences philosophiques et théologiques 74 (1990/1994), pp. 591-604; August Brunner, *La religión: encuesta filosófica sobre bases históricas*, Barcelona, 1963; Walter Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcai-*

ca, Lx., 1993; Roger Caillois, *O homem e o Sagrado*, Lx., 1979; Rudolf Carnap, «La Superación de la Metafísica mediante el análisis lógico del lenguage», in Alfred Jules Ayer, *El positivismo lógico, Fondo de Cultura Económico*, México-Buenos Aires, 1965; Ernst Cassirer, *Trois essais sur le symbole*, Paris, 1997; id., *Ensaio sobre o Homem*, Lx., 1995; Charles Taylor, *Varieties of Religion Today*, Cambridge (Massachusetts), 2002; Louis-Marie Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, 1987; Jean-Louis Chrétien, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris, 1990; id., *Corps à corps. À l'écoute de l'oeuvre d'art*, Paris, 1997; John Collins, *The emergency of Philosophy of religion*, New Haven-Londres, 1969; M. B. Costa Freitas «O conhecimento filosófico de Deus segundo J. Duns Escoto», in *Didaskalia*, 12, (1982), 243-297; Jean Daniélou, *A oração, problema político*, Lx.; id., *Dieu et nous*, 1956; Henri de Lubac, *O Drama do Humanismo Ateu*, Porto, 1964; Antoine Delzant, *La communication de Dieu: par-delà utile et inutile; Essai théologique sur l'ordre symbolique*, Paris, 1978; E. R. Dodds, *Pagan & Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, 1965 (trad. francesa *Païens et chrétiens dans un temps d'angoisse: aspects d l'expérience religieuse de Marc-Aurle à Constantin*, Paris, 1979); Henri Duméry, *Philosophie de la Religion. Essai sur la signification du christianisme*, Paris, 1957; id., *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris, 1957; id., *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Paris, 1957; Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1966; Louis Dupré, *L'Autre Dimension. Essai de philosophie de la religion*, Paris, 1977; Christian Duquoc, «Homme/Image de Dieu», in Peter Eicher (dir.), *Dictionnaire de théologie*, Paris, 1988, pp. 303-308; M. Eliade, *O Sagrado e o Profano*, Lx., [s.d.]; id., *História das Ideias e Crenças Religiosas*, 3 vols., Porto, [s.d.]; id., *Mitos, Sonhos e Mistérios*, Lx., 1989; id., *Aspectos do Mito*, Lx., Porto, 1989; id., *Tratado de História das Religiões*, Porto, 1992; id., *O Mito do Eterno Retorno*, Lx., 1993; Baruch Espinoza, *Tratado Teológico-Político*, Lx., 1988; Ludwig Feuerbach, *A Essência da Religião*, (italiano), Bari, 1969; id., *A Essência do Cristianismo*, Lx., 1994; Sigmund Freud, *Totem e Tabou. Interpretation par la psychanalyse...*, Vrin, Paris, 1952; id., *Moisés e a Religião Monoteísta*, Lx., 1990; Joseph Gaer, *As grandes religiões*, Lx.; Roger Garaudy, *Dieu est mort: étude sur Hegel*, Paris, 1970; Claude Geffré, *Croire et interpreter. Le tournant hermenéutique de la théologie*, Paris, 2001; Georges Berkeley, *Três diálogos entre Hilas e Filoneus em oposição aos cépticos e ateus*, Coimbra, 1948; Georges Gusdorf, *Mythe et Metaphysique*, Paris, 1972; Piergiorgio Grassi, *Filosofia della Religione. Storia e problemi*, Brés-cia, 1988; Fernand Guimet, *Existence et eternité*, Paris, 1973; Georges Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, Paris, 1972; id., *Mythe et Metaphysique*, Paris, 1972; H. Duméry, *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris, 1957; id., *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Paris, 1957; id., *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*, Paris, 1957; H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, 1963; Jean Hani, Myhtes, *rites et symboles: les chemins de l'invisible*, Paris, 1992; Hans Urs Von Balthazar, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Paris, 1966; G. W. Friedrich, *Hegel Esprit du christianisme et son Destin*, Paris, 1967; id., *Leçons sur la Philosophie de la Religion*, Paris, 1954-1959; id., *Escritos de Juventud*, Madrid-México-Buenos Aires, 1978; id., *Les preuves de l'existence de Dieu*, Paris, 1947; Martin Heidegger, «Já só um Deus nos pode ainda salvar», entrevista de Martin Heidegger à rev. alemã *Der Spiegel*, em 23.9.1966 e publicada no n.º 23/1976; trad. port. in *Filosofia* 3 (1989/1-2), pp. 109-135; Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1946; Michel Henry, *Encarnação. Uma Filosofia da Carne*, Lx., 2001; id., *Essence de la manifestation*, Paris, 1963; Johann Gottfried Herder, *Herders Religionphilosophie*, Leipzig, s.d.; Hermann Schroedter, *Analytische Religionsphilosophie. Hauptstandpunkte und Grund probleme*, Munique, 1979; Harold Hoffdin, *Philosophie de la réligion*, Paris, 1908; David Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, Indianápolis, 1980; id., *Histoire Naturelle de la religion et autres essais sur la religion*, Paris, 1989; Ignace André-Vincent, «Pour une théologie de l'image», in *Revue Thomiste* 67 (1959/1962), pp. 320-338; Italo Mancini, *Filosofia della Religione*, Génova, ³1986; Jean Greisch, «La métamorphose herméneutique de la philosophie de la religion», in *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, 1991; id., *L'Âge hermenêutique de la raison*, Paris, 1985; Jacques Poulain, Wolfgang Schirmacher (dir.), *Penser après Heidegger: actes du colloque du centenaire*, Paris, 25-27 septembre 1989, Paris, 2000; James W. Fowler, *Stages of Faith. The Psychology of Human development and the Quest for Meaning*, Nova Iorque, 1995; Jean Bottéro, *Babylone et la Bible*, Paris, 1999; Jean-Louis Vieillard-Baron e Francis Kaplan, *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, 1989; Jean-Noël Bezançon, *Dieu n'est pas solitaire*, Paris, 1999; Juan Antonio Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas*, Madrid, 1994; K. Feiereis, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religions philosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig, 1965; Immanuel Kant, *A Religião dentro dos limites da simples Razão*, Lx., 1992; id., *Lettres sur la morale et la religion*, Paris, 1969; Karl-Heinz Weger, *La Crítica Religiosa en los Tres últimos Siglos*, Barcelona, 1986; Gordon D. Kaufman, *La question de Dieu aujourd'hui*, Paris, 1975; Fergus Kerr, *La théologie après Wittgenstein. Une introduction à lecture de Wittgenstein*, Paris, 1991; Yves Labbé, *Le noeud symbolique*, Paris, 1998; Lucien Laberthonière, «Essais de philosophie religieuse» (1903), in *Le réalisme Chrétien, precedé de Essais de philosophie religieuse*, Paris; id., *Essais de philosophie religieuse*, Paris, 1903; Jean Ladrière, *A hodierna mentalidade científica e a fé cristã*, Lx., 1975; Guy Lafont, *Dieu, le temps et l'être*, Paris, 1986; Yves Ledure, *Transcendances. Essais sur Dieu et le corps*, Paris, 1989; Gerard van der Leeuw, *La réligion das son essence et ses manifestations*, Paris, 1933; *L'Épopée de Gilgamè?. Le grand home qui ne voulait pas mourir* [taduzido e apresentado por Jean Bottéro], Gallimard, Paris, 1992 (versão port. de Pedro Tamen, Gilgamesh, Lx., 1989); Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1992; John Locke, *Carta sobre a Tolerância*, Lx., 1996; id., *Morale et loi naturelle: textes sur la loi de la nature, la morale et la religion*, Paris, 1990; M. Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, 1986; Jean-Luc Marion, «De l'histoire de l'être à la donation du possible», in *Le Debat* 72 (1992), pp. 179-189; id., «Le phénomène saturé», in *Phenoménologie et théologie*, Paris, 1992, pp. 79-128; id., *Dieu sans l'être*, Paris, 1982; id., *Étant donné: essais d'une phénoménologie de la donation*, Paris, 1998; id., *L'idole et la distance*, Paris, 1977; Karl Marx, *Manuscritos económicos filosóficos*, Lx., 1989; Michel Meslin, *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, 1988; id., *Pour une science des religions*, Paris, 1973; id., *L'expérience humaine du divin*, Paris, 1988; Artur Morão, «Fé cristã e pós-modernidade», in *Communio* 6 (1990), pp. 485-488; Charles More-Pontgibaud, *Du Fini à l'Infini. Introduction à l'Étude de la connaissance de Dieu*, Paris, 1957; John Henry Newman, *El sentimiento religioso: ensaio sobre los motivos racionales de la fé*, Barcelona, 1960; Nicolau de Cusa, *Trois traités sur la docte ingnorance et la coïncidence des opposés*, Paris, 1991; Friedrich Nietzsche, *A genealogia da moral*, Lx., ³1990; id., *A Gaia Ciência*, Lx., 1996; Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfort, 1982; Smart Ninian, *The World's Religions. Old Traditions and Modern Transformations*, Cambridge, 1989; Paul Ortégat, *Philosophie de la Religion*, Paris, 1948; Rudolf Otto, *O Sagrado*, Lx., [s.d.]; P. Berger, *La Rumeur de Dieu. Signes actuels du surnaturel*, Paris, 1972; P. Tillich, *Philosophie de la religion*, Paris, 1971; *Penser la Religion. Recherches en Philosophie de la Religion*, Roma, 1991; Peter L. Berger, *Una Gloria lejana. La búsqueda de la fe*

en época de credulidad, Barcelona, 1994; Paul Poupard, (org.), *Dictionaire des Réligions*, 2 vols., Paris, ²1994; James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts* (ANET), Princeton, 1969; Appbley R. Scott, *The ambivalence of the sacred*, Nova Iorque-Oxford, 2000; Yves Raguin, *Chemins de la contemplation, elements de vie spirituelle*, Paris, 1969; Karl Rahner, *Oyente de la palabra: fundamento para una filosofía de la religión*, Barcelona, 1967; Richard Schaeffler, *Filosofia da Religião*, Lx., [s.d.]; Paul Ricoeur, *L'herméneutique biblique*, Paris, 2001; id., *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, 1995; Julien Ries (coord.), *Tratado de Antropologia de lo Sagrado*, 3 vols., Madrid, 1995-1997; Juan Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, Santander, 1988; R. Schaeffler, *Filosofia da Religião*, Lx., [s.d.]; Friedrich Schleiermacher, *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*, 1999, Paris, 1944; Walter Schulz, *Le Dieu de la métaphysique moderne*, Paris, 1978 (111 "312" SCH-COL); Bernard Sève, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, 1994; F. Van Steenberghen, *Deus Oculto*, Lx., 1963; Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford, 1991; Michel Tardieu (éd.), *Écrits Gnostiques. Codex de Berlin*, Paris, 1984; Joseph de Tonquédec, *Une preuve facile de l'existence de Dieu: l'Ordre du monde*, Paris, ³1918; Claude Tresmontant, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Paris, 1971; id., *Los problemas del Ateísmo*, Barcelona, 1974; François Varone, *Ce Dieu Absente qui fait Problème*, Paris, 1989; id., *Ce Dieu censé aimer la suffrance*, Paris, 1989; Jacques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research. 1: Introduction and Antology*, Haia-Paris, 1973; Walter Biemel, Rémi Brague, Jean François Courtine *et als.* (dir. de Jean-Luc Marion), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, 1984; Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid.

religião (virtude da) — TEOL. É a virtude pela qual se presta a Deus, por ser Deus, a honra e o culto devidos. O homem, por ela, responde à manifestação e comunicação de Deus Criador, Senhor e Salvador. Na relação Deus-homem, este acolhe, louva e agradece. Sendo uma «virtude», indica uma disposição ou atitude permanente da pessoa humana consciente e livre, baseada na razão e na vontade. O sentimento religioso é apenas um ponto de partida. Esta acção do homem deriva não da necessidade de Deus, mas do homem. Aquele não tira dela qualquer proveito; é este que precisa de se relacionar com Deus para descobrir e dar sentido à sua vida, para respeitar e desenvolver a sua própria verdade e para alcançar a perfeição que não tem.

O objecto da V. R. não é directamente Deus, como acontece nas virtudes teologais, mas os diferentes actos do culto que lhe é devido. Por não se referir a Deus de forma directa, é que a religião é uma virtude «moral»; ordena para Deus todo o agir humano. A V. R. é também ordenadora de todas as outras virtudes, em primeiro lugar das teologais, a Deus. «As virtudes teologais, da fé, da esperança e da caridade informam e vivificam as virtudes morais. Assim, a caridade leva-nos a prestar a Deus o que com toda a justiça lhe devemos, enquanto criaturas. A virtude da religião dispõe-nos para tal atitude» (*Catecismo da Igreja Católica*, 2095). Ela inspira e estimula o exercício das virtudes morais e ordena tudo para a glória de Deus.

Os chamados «deveres religiosos» hão-de ser vistos e sentidos como expressões da vida divina, comunicada em Cristo. Este dado fundamental para a recta compreensão da religião não era a perspectiva presente nos Manuais de Teologia Moral que, na maioria dos casos, seguiam o esquema do decálogo. Aí aparece como um conjunto de deveres para com Deus, que é imperioso cumprir, sob pena de castigo. Faltava uma inspiração unificadora e dinâmica.

A relação do homem com Deus é própria do homem como tal, e não apenas uma questão marginal. Tem uma dimensão total e global que se exprime em actos de culto e em múltiplas manifestações. Não se concebe como simples momento ou sector de existência, embora tenha momentos e sectores particulares na vida das pessoas.

A ligação com Deus acontece sobretudo no «coração»; é aí que o homem sente Deus; é aí que dá respostas radicais e pessoais. Na religião o decisivo são os actos internos (cf. *Jo*, 4, 23-24). O culto interno, contudo, é completado e, em parte, expresso no culto externo, que se concretiza sobretudo nos actos de culto. Sem interioridade totalizadora, o exercício da religião fica exposto ao perigo de se dissolver numa série de actos religiosos separados entre si e separados, sobretudo, do coração e da vida. Por outro lado, sem eles, o exercício da religião fica no abstracto. A crítica profética denuncia um culto exteriorizado e sem correspondência interior; assim, carece de valor (cf. *Is*, 29, 13-14; *Am*, 5, 21-23).

O homem é indivíduo e comunidade, vive no tempo e no espaço. A religião toca-o pois, na individualidade e na sociabilidade; deriva daí o exercício individual e comunitário da religião. Por outro lado, o religioso, que abarca todo o tempo e todo o espaço, necessita de tempos e lugares especiais, os tempos e os lugares «sagrados» e «litúrgicos». Há ainda acentos variados em cada pessoa, grupo, época e região. A tradição cristã sublinha especialmente quatro atitudes culturais religiosas que exprimem e alimentam a relação com Deus pessoal.

Adoração: de Deus tudo provém, o homem aceita-se como dom e dependente dele. Admira-se a sua transcendência que está muito para lá da experiência humana; evidencia-se a contemplação da grandeza de Deus e a limitação do homem.

Acção de graças: o homem tudo recebe, de modo gratuito, de Deus; exprime essa dádiva no agradecimento e no louvor. Reconhecendo que tudo o que é e faz provém de Deus, dá-lhe graças por tudo.

Petição: o homem crente, perante as dificuldades, os temores e as incertezas pede, suplica e invoca. A oração é confissão da necessidade de salvação dos homens e do mundo. É sinal da sua pobreza perante Deus.

Propiciação: no homem e no mundo há situações históricas de pecado. Daí deriva o reconhecimento da ofensa a Deus, do pedir-lhe perdão e da reparação. Pedir perdão porque coloca resistência em realizar os seus planos sobre ele.

Finalmente uma palavra sobre a religiosidade popular: apesar de alguns aspectos ambíguos, necessitados de purificação e de melhor enquadramento, é um modo legítimo de expressar e viver a relação com Deus. É muitas vezes um testemunho concreto e eloquente do modo como o povo, muitas vezes o mais simples e pobre, sente Deus.