

TRADUÇÃO

RELIGIÃO

Andrei Venturini Martins

ALSTON, William P. (1967) “Religion”, Paul Edwards (ed.) *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan, pp. 140-145.

Este artigo não é uma pesquisa das várias formas que a religião assumiu na história humana; em vez disso, trata-se da natureza da religião como um problema na filosofia da religião. Preocupar-se-á em tentar desenvolver uma definição adequada de religião, isto é, explicitar as características básicas do conceito de religião.

DEFINIÇÃO GERAL E CARACTERÍSTICAS

Exame das definições: Uma pesquisa das definições existentes revela muitas interpretações diferentes.

“Religião é a crença sempre viva em um Deus, isto é, crença em uma Mente e Vontade Divina governando o Universo e mantendo relações morais com a humanidade”. – James Martineau.

“Religião é o reconhecimento de que todas as coisas são manifestações de um Poder que transcende nosso conhecimento” – Herbert Spencer.

“Por religião, então, entendo uma propiciação ou conciliação de poderes superiores ao homem que se acredita dirigir e controlar o curso da natureza e da vida humana”. – J. G. Frazer.

“Religião é antes a tentativa de expressar a realidade completa da bondade através de todos os aspectos de nosso ser”. – F. H. Bradley.

“Religião é ética intensificada, acesa, iluminada pelo sentimento”. Mathew Arnold.

“Parece-me que religião pode ser mais bem descrita como uma emoção repousando sobre uma convicção de uma harmonia entre nós e o universo como um todo”. – J. M. E. McTaggart.

"Religião é, na verdade, aquela disposição pura e reverencial ou disposição da mente que chamamos de piedade". – C. P. Tiele.

"Uma religião do homem é a expressão de sua atitude última para com o universo, o significado resumido e o propósito de toda a sua consciência das coisas". – Edward Caird.

"Ser religioso tem como consequência de algum modo e em alguma medida uma adequação vital (embora insipiente e incompleta) a tudo aquilo que se reagiu ou se considerou implícito ou explicitamente como digno de preocupação séria e última". – Vergilius Ferm.

Se tomarmos essas definições como tentativas de afirmar condições necessárias e suficientes para algo ser uma religião, não é difícil mostrar que nenhuma delas é adequada. Em relação às condições necessárias, considere a definição de Martineau. É claro que tal crença não precisa estar presente em uma religião. Nenhuma religião politeísta reconhece um governante divino único do universo, e há religiões, tal como o Budismo Hinayana, nas quais crenças em divindades pessoais não desempenham absolutamente nenhum papel. Bradley e Arnold identificam religião com moralidade, mas há sociedades primitivas nas quais não há nenhuma conexão real entre o sistema ritual, com suas crenças associadas a seres sobrenaturais, e o código moral. Este último é baseado apenas em precedente tribal e não é considerado como originário ou sancionado pelos deuses. Se, como seria feito geralmente normalmente, chamarmos a primeira de religião da cultura, temos uma religião sem moralidade. Quanto a McTaggart e Tiele, parece provável que se especificarmos suficientemente "piedade" e "sentimento de harmonia" para dar a eles um significado claro e inequívoco, seremos capazes de encontrar religiões reconhecidas em que tais termos não exercem nenhuma função importante. Parece que poderíamos evitar isto somente interpretando piedade, por exemplo, para cobrir qualquer estado de espírito¹ que surja em conexão com atividades religiosas. Parece plausível considerar alguma das definições como afirmando condições necessárias, como em Caird e Ferm. No entanto, é duvidoso que haja condições suficientes. Qualquer "atitude última" ou qualquer "adequação vital" constitui uma religião? Como William James aponta (*The Varieties of Religious Experience*, cap. 2), parece duvidoso que uma atitude frívola em direção à vida constitua uma religião, mesmo que seja a atitude fundamental de uma determinada pessoa. E a declaração exageradamente formulada de Ferm pareceria admitir qualquer atitude com relação a qualquer coisa considerada importante para as fileiras dos religiosos. Isso incluiria presumivelmente a atitude de alguém frente à esposa, à vocação, e, em muitos casos, às atividades esportivas. Neste ponto perguntamo-nos o que aconteceu com o conceito de religião. Muitas das definições são insuficientes em termos de necessidade e suficiência. Para retornar a Martineau, é bastante concebível que tal crença possa ser mantida puramente como uma hipótese especulativa, sem afetar os sentimentos e atitudes dos crentes do modo que seria exigido pelas crenças religiosas.

¹ Nota do tradutor (NT): o termo em inglês é *state of feeling*.

E quanto a McTaggart, parece claro que alguém poderia, de tempos em tempos, ter tal senso de harmonia sem que isto esteja integrado em a qualquer coisa que chamaríamos de religião.

É digno de nota que muitas dessas definições enfatizam um aspecto ou outro da religião em detrimento de outros. Assim, Martieau e Spenser representam a religião como algum tipo de crença ou outro estado cognitivo; Frazer, como ritual (concebido de modo utilitário); Bradley e Arnold, como um tipo de atitude e atividade moral; e McTaggart e Tiele como um tipo de sentimento. Alguém poderia atribuir as falhas dessas definições às suas unilateralidades. Dificilmente se poderia esperar obter uma afirmação adequada de um fenômeno tão complexo como a religião, envolvendo essencialmente, como se o faz, todas essas formas de atividades humanas, restringindo-se somente à crença, ao sentimento, ao ritual, ou à atitude moral. Caird e Ferm escapam dessa falha particular se concentrando sobre um termo guarda-chuva como "atitude" ou "adequação", os quais em si mesmos abrangem crença, sentimento singular e atitude moral. Mas, como vimos, essas formulações não chegam consideravelmente mais perto de fornecer um conjunto de condições necessárias e suficientes.

Há outros modos de construir definições de religião. Em vez de tomar as afirmações acima como tentativas de especificar características que são comuns e peculiares aos casos da religião, podemos tomar cada um deles como tentativas de afirmar a *essência* da religião, aquela característica central em termos da qual todos os fenômenos religiosos devem ser compreendidos. Essa abordagem ao assunto é explícita nas seguintes declarações:

"A essência da religião é uma crença na persistência de valor no mundo".
– Harald Høfding.

"O coração da religião, a busca das eras, é o alcance do homem, o animal social, por valores de vida satisfatória". – A. E. Haydon.

"A essência da religião consiste no sentimento de uma dependência absoluta". – Friedrich Schleiermacher.

Há duas interpretações distintas de afirmações desse tipo. Elas podem ser interpretadas geneticamente, como explicações da origem da religião. A afirmação seria então que o que é específico como a essência da religião é a raiz original da qual todo fenômeno da religião surgiu. Assim, Julian Huxley, do mesmo modo que Schleiermacher trabalhou com uma concepção de essência da religião como um tipo de sentimento, disse que "a essência da religião surge da capacidade do homem de fascínio e reverência, que os objetos da religião são.... na origem e na essência aquelas coisas. eventos e ideias que despertam o sentimento de sacralidade" (*Religion Without Revelation*, p. 111). Da mesma forma, começando como com a formulação de Høfding, podemos tentar mostrar como doutrinas, ritos e sentimentos religiosos típicos cresceram a partir de uma crença original na persistência do valor. No entanto, uma vez que não sabemos praticamente nada sobre as origens pré-históricas da religião, a especulação nessa área é sem-

pre completamente sem controle de confirmação por dados, e parece impossível encontrar qualquer base racional para escolher entre relatos genéticos alternativos.

No entanto, também podemos dar uma interpretação não-genética. Dizer que a essência da religião é um sentimento de dependência absoluta, por exemplo, poderia significar que a total interdependência de várias características da religião pode ser entendida somente se as virmos todas em relação a um sentimento de dependência absoluta. Essa afirmação seria independente de qualquer visão da origem da religião. A dificuldade com isso é que pareceria haver várias características muito diferentes da religião que poderiam ser tomadas como centrais – tal como o ritual, uma necessidade de segurança contra os terrores da vida, ou a necessidade de obter uma explicação satisfatória do cosmos – e é esclarecedor ver o resto da religião como relacionado a cada um deles. Como é que se estabelece uma essência única?

Aspectos característicos da religião. Apesar do fato de que nenhuma das definições especifica um conjunto de características que esteja presente quando e somente quando temos uma religião, ou nos dê uma essência única, parece que as tais definições contribuem para o nosso entendimento da natureza da religião. Parece que a presença de qualquer um dos aspectos enfatizados por essas definições ajudará a fazer de algo uma religião. Podemos chamar tais aspectos, abaixo listados, de *características fazedoras de religião*.

1. Crença em seres sobrenaturais (deuses).
2. Uma distinção entre objetos sagrados e profanos.
3. Atos rituais focados em objetos sagrados.
4. Um código moral que se crê ter sido sancionado pelos deuses.
5. Sentimentos caracteristicamente religiosos (admiração, senso de mistério, senso de culpa, adoração), que tende a ser despertado na presença de objetos sagrados e durante a prática ritual, e que estão conectados em sintonia com os deuses.
6. Oração e outras formas de comunicação com os deuses.
7. Uma visão de mundo, ou uma imagem geral do mundo como um todo e o lugar do indivíduo nele. Esta perspectiva contém alguma especificação de um propósito geral ou sugestão do mundo e uma indicação de como o indivíduo nele se encaixa.
8. Uma organização mais ou menos total da vida do indivíduo baseada na visão de mundo.
9. Um grupo social reunido pelo dito acima.

Inter-relações de características: As características fazedoras de religião não estão simplesmente associadas à religião; elas estão intimamente conectadas de muitos modos. Algumas dessas conexões foram indicadas, mas há outras. A distinção entre objetos sagrados e profanos

é baseada em outros fatores mencionados. Não é alguma característica intrínseca de uma coisa que faz dela um objeto sagrado; todos os tipos de coisas concebíveis ocuparam essa posição – animais, plantas, montanhas, rios, pessoas e corpos celestes. Alguns objetos são distinguidos como sagrados em uma dada comunidade porque normalmente despertam sentimentos como fascínio e um senso de mistério, e assim os membros daquela comunidade tendem a responder a esses objetos com atos ritualísticos. Mais uma vez, a reação emocional a objetos sagrados pode ser racionalizada ao conceber o objeto como sendo a habitação ou a manifestação de um deus. O fascínio despertado pelo touro selvagem o levou a ser identificado com o deus selvagem da intoxicação, Dionísio. A impressão muito especial causada por Jesus de Nazaré a alguns de seus contemporâneos foi expressa chamando-o de Filho de Deus. Esses exemplos fazem parecer que as reações emocionais frente ao objeto sagrado vêm primeiro e que essas reações são então explicadas ao se postular deuses como suas causas. Mas também pode ocorrer o inverso. A aceitação de crenças sobre os deuses e suas habitações terrenas podem contribuir para a evocação do fascínio e de outros sentimentos na presença de certos objetos. Os membros de uma comunidade religiosa são ensinados a tomar certos objetos com fascínio por serem ensinados sobre várias doutrinas a respeito dos deuses. Assim, cristãos são ensinados a *ver* a cruz e o pão e o vinho consagrados com reverência ao serem informados da Crucificação e da Última Ceia.

Uma relação recíproca similar se mantém entre o ritual e a doutrina. Uma doutrina pode ser introduzida como a justificação de um ritual já estabelecido. Desse modo, o mito de Perséfone sendo levado ao submundo e permanecendo lá metade do ano parece ter sido introduzido como uma explicação de um culto mágico da fertilidade pré-existente, no qual uma espiga, talvez chamado de cereal inaugural, foi enterrada no outono e brotou na primavera. Por outro lado, a mudança da doutrina pode engendrar, modificar ou abolir rituais. Crenças sobre o status divino de Jesus Cristo desempenharam um papel importante na formação do festival de Natal.

Definição em termos de características. Se é verdade que as características fazedoras de religião – nem isoladamente, nem em combinação – constituem condições necessárias e suficientes firmes para que algo seja uma religião, e ainda que cada uma delas contribua para fazer de algo uma religião, então é preciso que tais características estejam relacionadas de um modo mais frouxo à aplicação do termo. Talvez a melhor forma de expressar seja a que se segue. Quando um número adequado dessas características está presente em um grau suficiente, temos uma religião. Parece que, dado o uso real do termo “religião”, isso é o mais preciso que podemos ser. Se tentássemos dizer alguma coisa como “para uma religião existir, deve haver as duas primeiras características mais quaisquer outras três”, ou “para uma religião existir, quaisquer quatro dessas características, sejam elas quais forem, devem estar presentes”, estaríamos introduzindo um grau de precisão que não é encontrado no conceito de religião realmente em uso.

Esta é outra maneira de expressar o problema. Existem fenômenos culturais que incorporam todas essas características em um grau acentuado. São os casos idealmente claros de paradigmas da religião, tal como o Catolicismo Romano, Judaísmo Ortodoxo e o Orfismo. Esses são os casos nos quais o termo “religião” se aplica mais seguramente e inequivocamente.

Pode haver uma variedade de casos que diferem do paradigma de diferentes modos e diferentes graus, devido a uma ou outra das características fazedoras-de-religião ficarem mais ou menos de fora. Por exemplo, o ritual pode ser rigorosamente minimizado, e com ele a demarcação de certos objetos como sagrados, como no protestantismo; ele (o ritual) pode até desaparecer completamente, como com os Quakers. Crenças em seres sobrenaturais podem ser reduzidas a nada, como em certas formas de Unitarismo, ou podem nunca estar presentes, como em certas formas de Budismo. E como mencionado anteriormente, em certas sociedades primitivas a moralidade não tem conexão próxima com o sistema cúltico. Quanto mais das características fazedoras de religião ficam de fora, parcialmente ou completamente, nos sentimos menos seguros sobre aplicar o termo "religião", e haverá menos unanimidade na comunidade linguística a respeito da aplicação do termo. Contudo, não parece haver indicações ao longo dessas várias divergências que sirva como demarcação nítida da religião e da não-religião. Simplesmente encontramos cada vez menos casos óbvios de religião quando nos deslocamos, por exemplo, do Catolicismo Romano para o Unitarismo, humanismo, e do Budismo Hinayana para o comunismo. Assim, a melhor forma de explicar o conceito de religião é elaborar em detalhe os aspectos relevantes de um caso idealmente claro de paradigma da religião e então indicar os aspectos dos casos menos claros que podem diferir deste, sem esperar encontrar uma linha precisa dividindo religião e não religião. (Cf. A noção de Ludwig Wittgenstein de "semelhança de família" entre as coisas às quais um termo se aplica).

Uma definição adequada de religião deve lançar luz sobre os tipos de disputas e perplexidades que normalmente produzem uma necessidade de definir religião, tal como as disputas sobre se o comunismo é uma religião e se a devoção à ciência pode ser chamada de uma religião do homem. Enquanto estivermos lidando com definições do tipo simplista que temos criticado, esses problemas não são iluminados. Cada parte da disputa apelará para uma definição adequada à posição que está defendendo, e uma vez que nenhuma dessas definições é totalmente adequada, há uma pluralidade irreduzível de definições que não são totalmente inadequadas para serem usadas para esse propósito. Uma pessoa A, que afirma que o comunismo é uma religião, dará, por exemplo, a declaração de Caird como sua definição de religião, e uma pessoa B, que a nega, escolherá a definição de Martineau. É evidente que a posição de cada uma é sustentada por sua definição escolhida. Por isso, pareceria que o único jeito de resolver a disputa é determinar qual é a definição correta. Entretanto, vimos que isso não nos leva a nenhum lugar; nenhuma definição do tipo é totalmente adequada.

Neste ponto, há uma tentação de estigmatizar a disputa como puramente verbal, uma reflexão dos diferentes sentidos atribuídos à palavra "religião". Pode parecer que o desacordo possa ser dissolvido ao persuadir todas as partes a usar a palavra em um mesmo sentido. Mas essa é uma reação superficial que não destaca adequadamente o quanto as partes em disputa têm em comum. De fato, Martineau e Caird representam duas ênfases contrastantes dentro um contexto comum. Suponhamos que A e B comecem com um mesmo paradigma, o Cristianismo Protestante Ortodoxo. Mas A dá o maior peso à orientação moral – elementos emocionais neste paradigma. Enquanto algo manifestar fortemente essas características, sempre

que servirem como um sistema de orientação da vida para o indivíduo que está ligado a elas por laços emocionais fortes, ele chamará isso de religião. B, por outro lado, dá o maior peso à crença em um Deus pessoal e o complexo de emoções, rituais e atos devocionais que estão associados a essa crença. Assim, embora A e B tenham o mesmo conceito de religião, divergirão em sua aplicação do termo em certos pontos. Uma vez que percebemos que esta é a verdadeira situação, podemos indicar o problema de uma forma mais maleável. Podemos enumerar as características fazedoras de religião e determinar qual delas o comunismo tem e em que grau. Então podemos avançar para o coração da disputa – a importância relativa dessas características. Dado que haja um problema real entre A e B, uma vez que ambos estejam em posse de todos os fatos relevantes, verifica-se se o comunismo é similar a casos claros de religião nos mais importantes aspectos, ou seja, se os aspectos em que este é como o Cristianismo Protestante são mais importantes do que aqueles em que são diferentes.

TIPOS DE RELIGIÃO

No caso de um conceito tão complexo como religião, é necessário complementar a descrição mais genérica das características básicas com algumas indicações das ênfases variadas que foram colocadas sobre elas em diferentes religiões. Para fazer isso, devemos desenvolver um esquema classificatório.

William James lembra-nos que em toda religião há alguma forma de concepção do que é chamado de divino e alguma forma de resposta a esta divindade. Assim sendo, um modo muito frutífero de classificar as religiões é perguntar em cada um dos casos: "Onde o divino (objeto das respostas religiosas) é primariamente procurado e localizado, e que forma de resposta é primariamente feita a ele? Ao responder essas questões para uma dada religião, os aspectos fazedores de religião mais salientados naquela religião também virão à luz. De acordo com esse princípio de separação, as religiões caem em três grandes grupos: sacramental, profético e místico.

Local do divino. Na religião sacramental, o divino é procurado principalmente em coisas – coisas físicas inanimadas como pedaços de madeira (reliquias dos santos, estátuas, cruzes), comidas e bebidas (pão e vinho, água batismal), coisas vivas (o animal totêmico do grupo, a vaca sagrada, a árvore sagrada), ações (os movimentos da dança sagrada). Isso não significa que a coisa em si corresponda ao divino, embora isso possa acontecer em formas muito primitivas de religião sacramental, chamadas fetichismo. Geralmente, a coisa sagrada é concebida como a habitação ou manifestação de algum deus ou espírito. Dessa forma, os hebreus antigos trataram a vistosa caixa que chamaram de Arca de Deus como a habitação de seu deus, Iahweh; os hindus consideram o Rio Ganges consagrado para o deus Shiva – eles acreditam que Shiva tem alguma relação íntima especial com este rio, e se banham em suas águas para se beneficiar de poder curativo da divindade. Os católicos romanos encontram a presença de Deus concentrada no pão e vinho consagrado, que, eles acreditam, foram transformados em corpo e sangue de

Cristo. Em um nível mais sofisticado, a coisa material poderia ser tomada como um símbolo do divino, em vez de sua incorporação direta, como na definição de um sacramento dado no livro anglicano de Oração Comum, "um sinal externo e visível de uma graça interna e espiritual".

Na religião profética, o divino é pensado como se manifestando principalmente na sociedade humana – nos acontecimentos da história humana e nas declarações inspiradas de grandes figuras históricas. Não se nega que a natureza procede do divino e está sob o controle divino, mas não é na natureza que Deus é mais imediatamente encontrado. A realidade divina deve ser descoberta em grandes eventos históricos – a destruição de cidades, a ascensão e queda de impérios, a fuga de um povo da escravidão. A mão de Deus é vista nestes assuntos porque Deus é encontrado mais imediatamente nas vidas e palavras inspiradas de seus mensageiros, os profetas que revelam em suas declarações a natureza de Deus, seus propósitos e mandamentos, e derivativamente, nos livros sagrados que contêm os registros dessas revelações. Cristianismo, Judaísmo e Islã, as três principais religiões proféticas, são algumas vezes chamadas de religiões do livro. Aqui o termo chave não é "sacramento", mas "revelação". Religião profética, diferentemente das outras, enfatiza a palavra como um meio de contato com o divino. (Um exemplo é a abertura do evangelho de João). Para o ritualista, e ainda mais para o místico, qualquer palavra que ele possa usar, a consumação de seu esforço é encontrada em uma comunicação sem palavras com o divino. Na religião profética, contudo, a barreira linguística nunca frustra; ela sequer é sentida como uma barreira.

O centro da religião mística é a experiência mística, que em seu mais alto desenvolvimento domina a consciência, excluindo toda a percepção das palavras, da natureza, inclusive do próprio eu do místico. Nessa experiência, o indivíduo sente-se permeado e transformado pelo divino, identificado com ele em uma unidade indivisível. O mundo e todas as suas preocupações ordinárias parecem reduzidas a nada quanto mais o místico está envolvido na inefável alegria dessa união. Não surpreende que aqueles que têm desfrutado dessa experiência, e aqueles que a aspiram, deveriam tomar isso como sendo a via verdadeira de contato com o divino e dispensar todos os outros modos como espúrios, ou ao menos grosseiramente inferiores. Rituais e sacramentos, crenças e livros sagrados, são vistos como substitutos desprezíveis, que são distribuídos para aqueles que, por motivos de incapacidade ou falta de esforço, perdem a comunhão mística em primeira pessoa; ou então são auxílios externos que são utilizados somente nos estágios iniciais da busca, muletas para ser descartadas quando o acesso direto a Deus é alcançado.

Resposta ao divino. Na religião sacramental, onde o divino é apreendido sobretudo em incorporações materiais, o centro da atividade religiosa será encontrado em atos rituais centrados nestas corporificações. Os lugares sagrados, animais, estátuas, entre outros, devem ser tratados com reverência, abordados e utilizados com a devida precaução; e em torno desses usos tendem a crescer ritos prescritos. Uma vez que o sentido da presença divina em certos objetos é suscetível de ser aprimorado por participação em cerimônias solenes centradas nesses objetos,

a atividade religiosa se torna um sistema autoperpetuante, incorporando o que é atualmente chamado de resposta positiva.²

Na religião sacramental, o ritual tende a absorver a maior parte das energias religiosas dos seguidores e afastar os outros elementos do centro do quadro. A religião primitiva, que é de caráter fortemente sacramental, é frequentemente indiferente às distinções morais, e podemos especular que a moralização progressiva da religião é alcançada às custas de preocupações rituais. Podemos ver este conflito em vários aspectos na história das religiões, especialmente nas denúncias que os profetas hebreus direcionaram contra os religiosos de mentalidade ritualística de seu tempo, e nas exortações a respeito de substituir a sede de justiça por preocupações com detalhes de cerimônia. Mesmo em seus desenvolvimentos mais elevados, a religião ética tende a afrouxar a tensão ética que é encontrada na religião profética. Onde o sacramentalismo é forte em uma religião monoteísta, a tendência natural é tomar qualquer coisa da natureza como manifestação divina. Se qualquer coisa é sagrada, então nada pode ser fundamentalmente mau; e assim a distinção entre bem e mal fica borrada. Um dos elementos na Reforma Protestante era um protesto contra as tendências de obscurecimento deste tipo, o qual teve lugar na forma medieval grandemente sacramental do cristianismo.

A resposta típica da religião profética ao divino é também bem coordenada com a principal forma na qual o divino é apreendido. A reação naturalmente exigida por uma mensagem do divino é a aceitação. Isto envolve uma aceitação intelectual de seus conteúdos – crença que o que quer que seja declarado seja verdadeiro – e obediência aos mandamentos e exortações que ela contém. Por isso, nas religiões proféticas, a fé é a suprema virtude, e as afirmações e confissões da fé desempenham uma função importante. Isto é ilustrado pela insistência de grandes figuras proféticas do cristianismo, tais como Paulo e Lutero sobre a fé em Cristo, que é tanto necessária como suficiente para a salvação, e pela prática mulçumana de repetir diariamente o credo “Não há nenhum Deus, senão Allah, e Muhammad é seu profeta”. É importante compreender que fé nesse sentido significa muito mais que o assentir a certas proposições. Também envolve assumir uma atitude com base nessa afirmação e expressar essa atitude em ação. O profeta judeu Miqueias expressou a essência da religião profética quando ele disse, “O que o Senhor requer de vós, senão que praticais a justiça e o amor misericordioso, e andais humildemente com vosso Deus?”. Portanto, não seria incorreto dizer que a ênfase na resposta profética é ética, contanto que não separemos ética de crença na aceitação da mensagem divina, que é seu fundamento.

Para entender a resposta típica da religião mística, devemos lembrar que, para o místico, a identificação imediata com o divino é de suprema importância. Por isso, ele se concentra em uma disciplina ascética e contemplativa que será favorável para a realização e manutenção dessa condição. Ele tende a se envolver em abstenções e autotorturas designadas para afastá-lo da realização das coisas deste mundo e em exercícios contemplativos projetados para retirar a atenção das coisas finitas, deixando a alma vazia e receptiva às influências do divino. O místico utilizará das cerimônias e aderirá aos princípios morais na medida em que acredita que sejam

2 N.T.: no original, “positive feedback”.

eficazes em promover seu objetivo último. Em última análise, devem ser superados; quando a união com Deus for alcançada, eles não têm mais nenhum significado. Assim como o sacramentalismo, o misticismo tende ao amoral. Apenas raramente qualquer um deles torna-se amoral, e então por diferentes razões. Para o sacramentalista, as distinções morais convencionais podem parecer insignificantes porque ele vê tudo como saturado igualmente com o divino; parecem insignificantes para o místico porque todo objeto finito ou atividade está fora da união mística, e assim todos são, ao final, igualmente inúteis. O justo e o ímpio estão igualmente distantes do verdadeiro objetivo religioso. Enquanto unida com Deus, a pessoa não age.

Lugar da doutrina. Finalmente, podemos comparar os três tipos de religião em relação ao status das crenças e dos credos. Já que a fé é central para a religião profética e como a palavra é enfatizada como um meio primário da manifestação divina, não é surpresa que, na religião profética, credo e doutrina sejam mais enfatizados que nas outras. A religião mística, em seu estado mais puro, é indiferente às questões de crença e doutrina. A experiência mística e a divindade que ela revela são geralmente consideradas inefáveis, não são expressas em linguagem humana; por isso, os místicos tendem a rejeitar todas as formulações doutrinárias como inadequadas. Na melhor das hipóteses, um místico admitiria que algumas formulações sejam símbolos menos inadequados do indizível do que outras. Assim, em grupos predominantemente místicos como os Sufis e os Quakers, pouca ou nenhuma tentativa é feita para impor a conformidade doutrinária. E em uma forma extrema de misticismo, como o Budismo Zen, qualquer formulação doutrinária é desencorajada. A religião sacramental ocupa um meio termo a esse respeito. Em sua forma mais primitiva, é em geral extremamente indefinida sobre a crença. Foi dito que o homem primitivo "dança sua religião". Certamente, a elaboração de ritual na religião primitiva ultrapassa de longe a sua teoria associada. O primitivo frequentemente possuirá um conjunto incrivelmente detalhado de prescrições rituais, mas só tem uma ideia nebulosa do que há sobre a natureza ou os feitos dos deuses que os tornam apropriados. Em sua forma mais desenvolvida, a teologia sacramental torna-se mais definida, mas é ainda verdadeiro que, na medida em que uma religião está preocupada com uma aproximação sacramental do divino, ela é mais impaciente do que a religião profética com as sutilezas doutrinárias.

Podemos combinar esta classificação com a lista das características fazedoras de religião salientando que a religião sacramental enfatiza os objetos sagrados e rituais, a religião profética enfatiza a crença e a moralidade e a religião mística coloca ênfase, principalmente, sobre a experiência imediata e o sentimento.

Aplicações concretas. Quando vamos aplicar nosso esquema a casos particulares, não devemos supor que qualquer religião recai completamente em uma classe ou outra. Na verdade, é melhor não pensar os tipos de religião, mas as tendências religiosas que entram em proporções variadas na composição de qualquer religião real. Contudo, geralmente podemos dizer que uma tendência ou outra predomina em uma dada religião. Assim, o budismo e o hinduísmo filosófico são predominantemente místicos; judaísmo, islã e confucionismo são primariamente

proféticos; e o hinduísmo popular, em companhia de todas as religiões politeístas e primitivas, é sobretudo sacramental. Frequentemente, uma religião que começa com uma inclinação definida admitirá outros elementos no curso de seu desenvolvimento. O islã, que começou como a mais severa das religiões proféticas, desenvolveu um dos grupos de místicos mais severos do mundo nos Sufis, que estão completamente fora da harmonia com o espírito de Muhammad, não importa como podem continuar a se expressar em suas frases. Mais uma vez, no Tibet, o budismo tem sofrido um desenvolvimento bem distante das intenções de seu fundador, florescendo em um sacramentalismo extremamente elaborado.

O cristianismo fornece uma boa oportunidade para estudar a mistura e o conflito de diferentes tendências. Seu início, como um rebento da profecia judaica, mas no processo de adaptar a si mesmo ao resto do mundo ocidental assumiu uma considerável coloração protetiva tanto do sacramental como do místico, e esses aspectos têm permanecido ao longo de sua trajetória. O misticismo cristão apresenta um bom exemplo de um elemento existente em uma religião que é dominado por um outro elemento. Como preço da tolerância, os místicos cristãos tiveram que fingir se importar com a teologia oficial e com os elementos morais proféticos; e como resultado, o pensamento e a prática mística no cristianismo raramente receberam o desenvolvimento extremo encontrado na Índia. Nos casos em que o espírito místico rompeu os grilhões, como com Meister Eckhart, muitas vezes resultaram em condenações oficiais.

Olhando para o cristianismo hoje, pode ser dito que embora seja uma religião profética, em comparação com o hinduísmo e o budismo, com relação às suas divisões internas o braço católico (tanto romano quanto grego) tende mais para o sacramental, enquanto o protestante é mais puramente profético, com o misticismo aparecendo esporadicamente por toda parte. No catolicismo, a elaboração de cerimônias prescritas, a ênfase sobre a necessidade de sacramentos materiais para a salvação, e a insistência sobre um status especial para padres consagrados são todas tipicamente sacramentais. No protestantismo, a ênfase sobre o sermão (a proclamação da Palavra de Deus) em vez do ritual, a ênfase na bíblia como o repositório da revelação divina e a seriedade moral e preocupação social são todas marcas do espírito profético.

BIBLIOGRAFIA

Friedrich Schleiermacher, *On Religion*, traduzido por John Oman (New York, 1958), e *The Christian Faith*, traduzido por H. R. Mackintosh (Edinburgh, 1956), contêm declarações clássicas da visão de que a religião é, essencialmente, um modo de experiência. Um relato mais recente deste ponto de vista que enfatiza a experiência mística está em W. T. Stace, *Time and Eternity* (Princeton, 1952). Os aspectos morais da religião são enfatizados em Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, traduzido por T. M. Greene e H. H. Hudson (La Salle, III., 1934), e em John Baillie, *The Interpretation of Religion* (New York, 1928). Concepções de religião de um ponto de vista do naturalismo filosófico são encontradas em Auguste Comte, *A General View of Positivism* (London, 1865); Ludwig Feuerbach, *The Essence of Chris-*

tianity, traduzido por George Eliot (New York, 1957); George Santayana, *Reason in Religion* (New York, 1905); John Dewey, *A Common Faith* (New Haven, 1934); e Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (New Haven, 1950).

Discussões estimulantes, não tão facilmente classificadas, são Henri Bergson, *The Sources of Morality and Religion*, traduzida por R. Ashley Audra (New York, 1935); William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York, 1902); Josiah Royce, *The Sources of Religious Insight* (New York, 1912); John Oman, "The Sphere of Religion", In Joseph Needham, ed., *Science, Religion and Reality* (New York, 1925); e Alfred North Whitehead, *Religion in the Making* (New York, 1926). Importante discussão das ciências sociais incluem Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, traduzido por J. W. Swain (Londres, 1905), e Bronislaw Malinowski, *Magic, Science, and Religion* (New York, 1954). James H. Leuba, *A Psychological Study of Religion* (New York, 1912), e Julian Huxley, *Religion Without Revelation* (New York, 1958), fornecem uma extensa discussão crítica de uma ampla variedade de definições, bem como apresenta concepções originais.

Autor Tradução. Andrei Venturini Martins.

Doutor em Filosofia pela PUC/SP. É docente no Instituto Federal de São Paulo (IFSP) e na pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Vale do Acaraú (UVA)

DOI: 10.26512/2358-82842024e58260

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).