

**Mircea Eliade e a lei moral:
Ciência Prática da Religião e Ética.**

Diego Klautau*

Resumo:

Este ensaio aborda as possibilidades da Ciência Prática da Religião de estabelecer uma investigação ética que indique elementos de diálogo entre religiões com base no bem comum. Num primeiro ponto, investigamos o artigo *Ciência Prática da Religião: considerações teóricas e metodológicas* de Udo Tworuschka, presente no Compêndio da Ciência da Religião, para definir os objetivos dessa proposta na questão ética. Em seguida, aprofundamos o recorte da filosofia moral de uma religião específica, o cristianismo da Igreja Católica Apostólica Romana, trabalhando com o conceito de lei natural e o consequente desdobramento dos direitos universais como proposta de diálogo, baseado no texto *Em busca de uma ética Universal*, da Comissão Teológica Internacional. Por fim, o artigo de Nicola Maria Gasbarro, *Fenomenologia da Religião*, presente do Compêndio da Ciência da Religião, nos possibilita indicar a confluência, ainda que com tensões, entre uma certa hermenêutica católica e a proposta de Mircea Eliade como base da Ciência Prática da Religião, nos limites de uma filosofia moral subjacente às categorias de hierofania e o Sagrado, como fundante do fenômeno religioso.

Palavras-chave: Mircea Eliade, lei natural, Ciência Prática da Religião.

Introdução

O tema deste ensaio é a possibilidade de uma pesquisa em Ciência da Religião que tenha como objeto de investigação os elementos éticos e morais presentes nas tradições religiosas e nos seus agentes, assim como determinar a existência de elementos comuns, universais, que possam servir como base para um diálogo inter-religioso com a finalidade do bem comum.

Os objetivos do ensaio são três: em primeiro lugar explicitar a proposta feita por Udo Tworuschka (2013) sobre o tema, demonstrando sua concepção de universais éticos presentes nas

*Doutor em Ciências da Religião pela PUC-SP, onde também realizou estágio de pós-doutorado. Professor de filosofia, moral e religião do Centro Universitário da FEI-SP. Email: dklautau@fei.edu.br

religiões que podem ser trabalhos pela Ciência da Religião, evidenciando seu viés fenomenológico como fundamentação teórica e metodológica, ressaltado a importância de Mircea Eliade. Em segundo lugar, apresentar certa consonância à essa concepção universalista de ética a partir de uma tradição religiosa específica, o cristianismo da Igreja Católica Apostólica Romana, esclarecendo que tais pressupostos universalistas existem através da definição de lei moral, presente em documentos do magistério católico. Por fim, refletir sobre o contraditório através da crítica de Nicola Maria Gasbarro (2013) à fenomenologia eliadiana, pois recusa tal teoria como válida para a Ciência da Religião, desconsiderando a validade científica de uma proposta de ética subjacente à concepção teleológica de natureza humana, partilhada pela Igreja Católica Apostólica Romana.

A metodologia é a revisão bibliográfica, cujas fontes básicas são o *Compêndio de Ciência da Religião* (2013), de onde vieram os trabalhos de Tworuschka e Gasbarro, e o documento da Igreja Católica *Em busca de uma ética Universal* (2008). Os resultados obtidos demonstram uma divergência profunda entre um viés universalista, com a fenomenologia eliadiana de Tworuscka e a filosofia da lei moral de um lado, e uma epistemologia historicista, com a perspectiva de Gasbarro para a Ciência da Religião, de outro.

1. Ciência Prática da Religião e ética.

No caso de Tworuschka, a proposta entende a religião como fenômeno pessoal, social e institucional, compreendendo as adesões dos indivíduos sempre relacionadas com construções de coletivos e de expressões organizacionais passíveis de negociação e convivência com o mundo contemporâneo e seus dilemas e desafios. Dessa forma, a Ciência Prática da Religião não pode prescindir de um compromisso com os contatos e tensões presentes entre os agentes religiosos e a sociedade, assumindo a responsabilidade pela mediação entre as diferentes correntes de uma mesma religião, as cisões, cismas e derivações entre as religiões, os relacionamentos entre diferentes religiões e entre estas e o mundo secular, laico ou ateu. Segundo o autor: “Analisando realidades presentes e problemáticas, a Ciência Prática da Religião quer facilitar ‘melhores’

realidades no futuro a partir de ação refletida de resolução de problemas (componente normativo).". (TWORUSCHKA, 2013, p. 579).

Essa perspectiva incide diretamente na controvérsia sobre o estatuto epistemológico da ciência moderna e de sua objetividade em contraste com a pertinência da discussão ética enquanto componente normativo das religiões. Dessa complexa rede entre ciência, ética e religião surgem questões como: A prática de comparar religiões deve ser feita no intuito de encontrar qual delas é a eticamente mais avançada? O conhecimento científico das religiões deve ser usado para educar as religiões na moralidade secularizada e globalizada, formando a consciência dos religiosos para os temas caros da sociedade laica, com ateus e agnósticos? É a Ciência da Religião que deve ser o supremo tribunal das religiões no contexto contemporâneo, usufruindo de sua legitimidade de estatuto científico, neutro e isento de contaminações tendenciosas e ideológicas, e, por isso, com superioridade epistemológica para pronunciar a sentença sobre as tradições morais religiosas?

Assim, mesmo que a Ciência Prática da Religião reivindique seu direito de "melhorar" as religiões e os religiosos, outro problema se impõe: quem deve garantir a execução da sentença? Qual corpo jurídico, burocrático e policial tem o poder garantir as resoluções morais de determinada ciência para as religiões? Fica claro no mundo prático e político que muitas religiões orientais e asiáticas não reconhecem o estatuto de veracidade da moralidade fundada nos autores ocidentais, simplesmente refutando seus juízos, seus pressupostos teóricos e suas conclusões acerca da religião pesquisada, além das reivindicações de diversas igrejas cristãs de reconhecimento da contribuição de sua religião como substrato cultural e filosófico das conquistas do mundo atual.

Por outro lado, o preconceito iluminista, ainda presente no debate epistemológico da ciência, afirma a falência das religiões como organizadoras da sociedade. As guerras entre religiões, a perseguição dos dissidentes e dos hereges e os tabus reforçam certas tendências de reduzir o fenômeno religioso a um sintoma, uma alienação, uma fuga infantil ou patológica que pode ser explicado através de estruturas teóricas de mediações biológicas, neuropsicológicas,

histórico-sociológicas, ou figuras de linguagem que podem prescindir de uma delimitação da religião como algo distintivo de tudo o mais que é produção comum da humanidade. A religião seria simplesmente uma atividade ordinária (arte, ciência, moral, política), feita de forma confusa, misturada e frágil. Mesmo não havendo necessidade de uma Ciência Prática da Religião, pois o direito e a terapia poderiam resolver o assunto, se fosse para existir tal ciência, ela deveria domar, adestrar e, se possível, neutralizar a religião como agente político e público.

Entre os dois pólos, os que colocam a religião como juiz e os que a querem como réu, Tworuschka afirma que as religiões têm direito a participação política, respeito e autonomia, porém devem também se submeter ao bem comum das sociedades onde se encontram e da humanidade da era global. Com efeito, a religião sai da ambientação do tribunal, não sendo juiz e nem réu, e se posiciona democraticamente no parlamento, como sujeito autônomo, livre e igual que pode expor suas convicções e posicionamentos morais, ao lado de outras religiões e outras instituições e representações da humanidade.

Os objetos da Ciência Prática da Religião, suas afirmações, seus textos e seus discursos potencialmente alteram a existência. Eles querem dar conselhos, fornecer opiniões, para que os destinatários possam deixar seu estado de desorientação. Em vez da construção de um mundo ético com consenso mínimo, as tradições religiosas deveriam ser testadas para a sabedoria profunda e posições básicas. Entre diversas tradições religiosas, há não somente diferença, pluralidade arbitrária, incompatibilidade completa. Efetivamente, existem áreas sobrepostas com convicções concordantes. (TWORUSCHKA, 2013, p. 584).

No recorte da moral, a Ciência Prática da Religião estuda os princípios de onde partem as regras de comportamento, as virtudes (hábitos, práticas) exigidas para a finalidade ética, as relações tecidas entre os agentes morais e as instituições próprias de cada religião, assim como os choques e concordâncias presentes entre as religiões e o mundo irreligioso. Nesse sentido, é necessário um alargamento ético de cada religião, próprio da filosofia moral que parte do particular para o universal, das aparências para a essência, em torno de um hipotético conjunto de “convicções concordantes”, buscando o teste para a “sabedoria profunda e posições básicas”, abandonado os perigos do fundamentalismo, do hermetismo e do claustro do sectarismo e da tentação da norma final das emoções, atitudes e conhecimentos corretos.

Diante da necessidade da ciência de tomar uma posição ética, abandonando a ilusão da neutralidade científica como garantia de superioridade cognitiva diante da religião, surgem novamente alguns desvios. Segundo Tworuschka, a crítica interna da religião, uma avaliação da religião feita a partir de seus próprios critérios, ajuda na reavaliação de sua história, reconhecimento de erros e promoção de correção de desigualdades. Nesse caso, existe possibilidade de Ciência da Religião auxiliar no diálogo entre a epistemologia contemporânea e a tradição religiosa, com o cotejamento de resultados empíricos e teóricos com os princípios religiosos, através da investigação moral e cognitiva, incentivando o confronto saudável de posições diversas dentro de cada religião.

Por outro lado, a crítica externa da religião, feita por critérios fora de sua cosmovisão, leva diretamente ao problema da legitimidade da verdade e da autoridade da crítica. Qual o saber moral que é superior aos padrões da religião, aos quais ela deve se submeter? Da mesma forma, é preciso reconhecer a existência de interesses políticos de demolição da religião e, ainda mais grave, a de ressentimentos particulares de um hipotético cientista que, originalmente um *insider* de determinada religião, teve uma posição moral ou teológica divergente preterida dentro da dinâmica política e institucional da religião e que agora busca impor a verdade, como cientista *outsider* e apóstolo da objetividade, aos que rejeitaram suas formulações.

Um exemplo é o da verdade histórica como fator de juízo moral da religião. As grandes tradições do ocidente e do oriente sempre manifestaram guerras, injustiças e genocídios. Ainda assim perduram com suas matrizes civilizatórias contundentes e de peso político inquestionável. A cautela do historiador profissional que, ainda que preze pelo juízo moral, sempre leva em consideração que o passado da maioria das pessoas, instituições, estados e religiões não é uma lenda negra, onde só existe o mal, e nem uma lenda dourada, onde só existe o bem. Assim, a busca pela “melhoria” das religiões, do ponto de vista da crítica externa, deve ter a delicadeza diplomática de não ser um apologismo às avessas, uma militância de atribuições apressadas de culpas e de exigências de reparação e de condenação ao silêncio e ao exílio, generalizando indeferimentos de participação pública em vez de buscar esclarecimento dos casos particulares em seus contextos.

Não obstante deixar alguns pontos em aberto, a proposta da Ciência Prática da Religião é consistente e realista, dialogando com a história da área. Ao colocar Mircea Eliade como percussor desse modelo, Tworuschka aponta para uma outra controvérsia central na epistemologia da Ciência da Religião: a validade da fenomenologia da religião como ciência e, portanto, da sua validade na investigação ética.

2. A Igreja Católica Romana e a lei natural

Antes de investigar uma visão que diverge de Tworuschka, vale a pena um estudo de caso com o objetivo de ressaltar as sutilezas das relações entre ética e religião: a análise da filosofia moral presente em um documento da hierarquia católica. O documento: *Em busca de uma ética Universal*, da Comissão Teológica Internacional, é ilustrativo porque expressa com clareza a preocupação ética da instituição e evidencia uma certa consonância epistemológica entre este documento e uma proposta de Ciência Prática da Religião.

É importante esclarecer que a dinâmica da produção da filosofia moral e teologia da Igreja Católica é intensa e por demais abrangente para ser resumida num documento único, da mesma forma, todos os detalhes e sutilezas de seu sistema moral são muito complexos para este ensaio e por isso, um único conceito já é suficiente para os objetivos do trabalho: a lei natural. O Catecismo da Igreja Católica (2000, p.516-518) nos parágrafos 1954 a 1960, afirma que a lei natural é a expressão da racionalidade intrínseca e autônoma do homem, da sua capacidade de organizar as informações da realidade trazidas pelos sentidos e de sua aptidão para a vida coletiva. A diferença dos homens para os outros animais é sua capacidade de abstração, de formar imagens mentais que se relacionam com objetos correspondentes fora da mente, no mundo, e assim construir a linguagem, os pensamentos e os conceitos. Essa racionalidade formal atua não somente no domínio da natureza e da capacidade de comunicação, mas também na reflexão sobre as consequências das ações, da previsão de penas e recompensas, da moralidade entre o particular e o coletivo.

Ao analisar o trecho da carta de São Paulo aos Romanos (Rm 2, 14-15), é possível perceber a diferença entre a lei de Moisés e dos Profetas, restrita ao povo eleito, e a capacidade

natural dos pagãos de serem justos, de cumprirem a Lei sem nem mesmo conhecê-la por revelação, mas pelo lento processo de acusação e defesa em seus pensamentos e em sua consciência. Como pode um pagão ser mais justo que um eleito? Como pode a própria racionalidade, a consciência humana, ser capaz de se elevar em justificação diante do conhecimento das Escrituras? A resposta é a constatação de que existe algo da lei divina gravado no coração do homem, que pode exercer sua razão com o discernimento do bem e do mal, chegando nos termos concretos: não matar, não roubar, não mentir, respeitar a família e a propriedade, garantir o culto religioso.

Segundo a Comissão Teológica Internacional, a ideia de lei natural é originária do mundo greco-romano, de Aristóteles aos estoicos, e se consolida na evolução intelectual do mundo antigo em direção aos pensadores cristãos. Dessa forma, a dinâmica histórica da expansão militar e cultural grega e, posteriormente, a afirmação do Império romano como unificador de diferentes culturas, obrigou a reflexão filosófica a produzir justificativas para a legitimidade da dominação. Assim, a lei natural pode ser vista como o conceito que possibilitou que os povos dominados reconhecessem a superioridade de Roma não apenas nos exércitos, mas na cultura e no direito universal, sendo a autoridade mais justa para a natureza humana, a luz entre as nações.

É da revisão dessas respostas que surgem duas principais críticas aos fundamentos da lei natural. A primeira é relacionada a uma abordagem cultural e a segunda centrada na dimensão filosófica e política. No caso da cultura, a pretensão greco-romana à universalidade através da filosofia seria algo relativo somente à sua própria civilização. Natureza humana, consciência, essência e aparência, valores comuns, abstração, universal e particular seriam categorias datadas e demarcadas a um contexto sociocultural que não fazem sentido para tribos africanas, para um judeu medieval, para um hindu contemporâneo ou para um indígena sem contato com o homem branco. Nesse sentido, seriam delírios metafísicos que para nada servem apartados de um exército que garanta sua legitimidade.

A segunda crítica, de cunho político, conclui: a filosofia moral que sustenta uma lei natural seria, afinal, apenas ideologia, entendida como conjunto de ideias forjadas, construídas,

para justificar uma dominação imperialista de fato, pois toma como medida para o universal o europeu, branco, heterossexual e cristão. A contundência das afirmações antropológicas associadas à sutileza da denúncia colonialista impediria a defesa de uma natureza humana universal. Tais críticas são consideradas no documento aqui estudado:

É verdade que a expressão “lei natural” é fonte de numerosos mal-entendidos no contexto atual. Por vezes, ela evoca simplesmente uma submissão resignada e totalmente passiva às leis físicas da natureza, quando o ser humano busca, com razão, dominar e orientar esses determinismos para o seu bem. Por vezes, apresentada como um dom objetivo que se impõe de fora da consciência pessoal, independente do trabalho da razão e da subjetividade, ela é suspeita de introduzir uma forma de heteronismo insuportável à dignidade da pessoa humana livre. Outras vezes também, no curso de sua história, a teologia cristã justificou, muito facilmente, com a lei natural, posições antropológicas que, em seguida, apareceram como condicionadas pelo contexto histórico e cultural. Mas uma compreensão mais profunda das relações entre o sujeito moral, a natureza e Deus, assim como uma melhor consideração da tarefa da historicidade, que afeta as aplicações concretas da lei natural, permitem dissipar esses mal-entendidos. Hoje, também é importante propor a doutrina tradicional da lei natural em termos que manifestem melhor a dimensão pessoal e existencial da vida moral. (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2008, p.12)

O reconhecimento de abusos e da ideologização da lei natural feito pelo documento segue na linha inaugurada por João Paulo II de assumir injustiças históricas cometidas por filhos da Igreja, com o cuidado de elaborar os contextos e os limites da culpa em termos objetivos e casuísticos, ressaltando sempre a proposta dialogal, de anistias e recomeços. Ainda assim, os princípios da lei natural se mantêm, trazendo uma aparente contradição: ela deve ser abandonada como conceito inválido e datado, comprovadamente etnocêntrico e autoritário, ou a explicitação da mediação contextual e psicológica deve ser assumida igualmente, sem, no entanto, jogar fora a normatização ética subjacente à racionalidade humana?

A aproximação deste ponto diplomático delicado, especialmente no tocante à Ciência da Religião, exige certo rigor metodológico. A fundamentação teórica da lei natural não é essencialmente teológica, no sentido de uma hermenêutica de Tradições. A lei natural não existe por uma exegese da Epístola aos Romanos. Como parte integrante da natureza humana, a lei natural transcende dogmas, liturgias, cultura, mitologia, hierarquias e, indo além, até mesmo condiciona as religiões, a mística e os anúncio revelados pelas divindades. Por isso, é importante para compreendê-la, entendermos o que é natureza nas definições greco-romanas e medievais

adotadas pela Igreja Católica. Para isso, é preciso destacar dois aspectos correlatos à essa concepção.

Em primeiro lugar, a discussão de natureza exige uma compreensão da realidade como um todo, a ontologia, que trata de questões como: o que é a existência? É matéria somente ou existe algo que não é material? As formas são apenas números ou os valores, como força e sabedoria, são existentes objetivamente, mas não materialmente? Somos só corpo ou temos algo que vai além de nossa mente, que se perpetua na existência? A natureza seria então, aquilo que identifica um objeto ou um ser, um conjunto de características que diferencia uma coisa das demais existentes.

Em segundo lugar, dentro da ontologia aristotélica, existe uma estrutura de natureza chamada teleológica, onde *télos* significa propósito, função e finalidade. Perguntar qual é o *télos* de alguma coisa é perguntar para quê e por quê ela existe. Quando vemos as coisas que nós homens construímos, é mais fácil de entender: o *télos* de uma cadeira é servir um bom assento, o *télos* de um computador é o processamento de dados. Quando passamos das coisas artificiais para naturais, temos o problema filosófico que se choca com a ciência moderna: enfim, qual é o *télos* do homem? Em termos éticos, somente podemos pensar na natureza universal do homem se conseguirmos definir qual é o seu *télos*, sua causa final em termos transcendentais.

Assim, quando falamos natureza do homem, estamos definindo algo que é antes de tudo um reconhecimento e não uma criação arbitrária e voluntarista. Ao pensarmos na utilidade das coisas criadas por nós, podemos estabelecer parcialmente seu *télos* como um projeto de fabricação, ainda que inspirado em algo natural, mas não podemos definir por nossa vontade qual é o *télos* do planeta e por isso fazemos o que quisermos com ele. A finalidade não é determinada pela vontade daquele que usa a coisa em questão, mas pela constituição essencial que é dada na própria realidade, que é independente dos usos que os homens façam dela.

Em outras palavras, segundo a ontologia teleológica, a natureza humana não é construída ideologicamente com propósitos de legitimar um projeto imperialista e colonialista. Tampouco é um constructo cultural greco-romano, que só é razoável dentro dessa cosmovisão. No esforço

intelectual da passagem das várias aparências para aquilo que é essencial, do múltiplo para o uno, está a própria noção de verdade acima das opiniões, de conhecimento seguro e indestrutível, de ciência como saber válido. Contudo, no decorrer da modernidade, nos últimos cinco séculos no Ocidente, esse paradigma filosófico entra em crise e então surgem substitutos alternantes que não conseguem estabelecer uma hegemonia clara, situação que se estende até hoje. As investigações no livro *Depois da Virtude*, do filósofo Alasdair MacIntyre, (2001, p. 391-407), dão conta de grande parte da discussão epistemológica contemporânea em relação à moralidade teleológica e o *ethos* moderno, ao qual recomendo para maiores aprofundamentos, pois pela enormidade da questão, não é possível desenvolver esse tema neste ensaio.

Assim, a reflexão sobre a ética universal deve obedecer a esta teleologia porque o homem está na realidade, que o constitui como essência diferente das demais coisas existentes. Essa conclusão gera uma filosofia moral que se baseia em nossa capacidade de organizar os dados dos sentidos em símbolos, pensamentos e conceitos. A voracidade desconstrucionista moderna até poderia demonstrar que essa formulação é fabricada contextualmente, mas isso não invalidaria a empiria da tese, seria apenas constatação da historicidade do conceito, não sua refutação científica.

Ainda que possamos estudar o inegável uso da ciência em termos políticos e denunciar como ilusão a neutralidade ética da prática científica, isso não significa que conclusões empíricas possam ser refutadas como mera ideologia. Dessa forma, a filosofia da lei natural se inspira nesses critérios para a busca da comprovação universal da natureza humana. Conforme explica C.S. Lewis (1997, p. 28), da mesma forma que não criamos a matemática, mas a reconhecemos na natureza, nós não construímos a moralidade, mas a reconhecemos nos atos da humanidade. Contudo, existe uma diferença entre as leis fundadas na física e as que regem a dinâmica humana: o livre-arbítrio.

A principal reação à expressão lei natural para a sensibilidade moderna, e especialmente pós-moderna, é que uma regra universal que nos é imposta de forma autoritária e asfixiante parece ser incompatível com nossa liberdade. Uma lei é entendida como aquilo que nos impede

de fazer algo, um impeditivo com uma justificativa que nem sempre concordamos e que nos ameaça com uma punição severa, geralmente para proteger interesses que não são os nossos. Para o senso comum contemporâneo, lei é uma norma arbitrária e punitiva e por esse motivo muitos autores que concordam com a lei natural preferem não usar essa expressão para evitar preconceitos e conseguir sensibilizar os leitores. De fato, a distância dessa concepção de regra punitiva para a de lei natural é claramente percebida através de duas outras definições: potência e felicidade (*eudaimonia*).

Somente percebemos o *télos* de algo quando constatamos seu pleno desenvolvimento. Só quando uma árvore está no vigor da maturidade é que podemos avaliar toda a sua forma final, inclusive datando daí o seu declínio até sua extinção. Assim, a semente de uma árvore é apenas um conjunto de possibilidade para o desenvolvimento de sua essência, de sua finalidade. Assim, falamos que a semente é a árvore em potência, e a árvore já madura existe plenamente, em ato. A finalidade da árvore é se nutrir com as raízes, crescer com o sol, florescer gerando galhos, folhas, frutos e flores para sua reprodução para só então entrar em decadência e morrer. Daí as suas características universais: todas devem compartilhar o mesmo dinamismo, as mesmas potências de nutrição, crescimento, reprodução e morte, ainda que algumas variáveis aparentes e contextuais.

No caso do homem, a perspectiva aristotélica teleológica é a *eudaimonia*, traduzida normalmente por felicidade, ou boa vida. Essa condição é a dinâmica da vida que busca o desenvolvimento pleno das potências do homem, para que se possa avançar cada vez mais na realização de sua natureza. Assim, a lei natural é o conjunto de valores e virtudes (os critérios e as práticas) que realiza as potências humanas. É como um algoritmo, um sistema que integra constantes e variáveis com um objetivo comum, um processo de evolução relacionado também com o mundo moral e espiritual, sendo que a mobilidade se dá unicamente com o assentimento, a concordância e a livre vontade pessoal de aceitar ou recusar essa dinâmica.

Em modo mais geral, o documento da Comissão Teológica Internacional afirma três alvos, metas, constituintes do *télos* da natureza humana: a conservação da própria vida, da

preservação da espécie (bem comum) e busca racional da verdade. Cada uma dessas partes pode ser desenvolvida em outros aspectos, com suas consequências e relações com outras atividades humanas variáveis, mas estas são as constantes na equação que define a composição universal da vida moral do homem.

Os desdobramentos e as inferências de cada indivíduo ou cultura são variáveis e o esforço de elaboração dos homens pode criar normas específicas. Todavia, são estes os critérios últimos para a comparação de convicções convergentes de Tworuschka entre as religiões, seja na elaboração do respeito à vida comum, da propriedade, da família, dos valores fundamentais, da justiça entre particular e público, das formas de associação comunitárias, da distribuição da riqueza e do poder. Nesse caso, o ponto de partida da reflexão moral e jurídica não é a vontade arbitrária, preferências individuais sem relação com a coletividade e nem mesmo o interesse político de imposição de regras sem vinculação com uma instância de realidade maior que ideologias sectárias.

Os objetivos de “melhorar” e de estabelecer mediações e críticas às religiões, de detectar as convicções comuns para superar conflitos, a aproximação dos valores universais para um diálogo fecundo e pacífico, declarados pela Ciência Prática da Religião de Tworuschka, são bem próximos do que seria uma lei natural proposta pela Cúria Romana. A metodologia empírica da Ciência Prática da Religião de comparar as tradições, mitos, ritos e interditos das diversas religiões com o objetivo de sistematizar as relações as convicções convergentes é compatível com uma filosofia moral que pressuponha as três partes do *télos* humano. Analisar fenomenologicamente como as religiões tratam da conservação da vida, da preservação da espécie e da confecção de seus dogmas e conhecimentos da natureza é algo articulável com a comparação entre as formas éticas na busca de elementos convergentes. Todavia, resta saber até que ponto essa proposta, especialmente pelo viés fenomenológico, tem validade o suficiente para ser chamada de ciência, ainda mais com esse enorme arcabouço teórico e ontológico da teleologia.

3. O Sagrado e a História.

Neste ponto final, é oportuna uma avaliação sobre o papel da fenomenologia da religião de Mircea Eliade no artigo de Nicola Maria Gasbarro. Como um bom exemplo de crítica a este modelo de Ciência Prática da Religião, Gasbarro apresenta Eliade como um expoente da fenomenologia inserida na História da Religião, sendo um alvo de críticas desde a metade do século XX até as reflexões contemporâneas. Mesmo assim, a fenomenologia eliadiana é adotada por teólogos católicos que buscam pesquisas sobre as relações inter-religiosas para fundamentar sua hermenêutica. E é aqui que se insere a parte da crítica de Gasbarro que interessa para este ensaio.

É verdadeiramente incompreensível a sorte da Fenomenologia da Religião, e sobretudo daquela eliadiana, no mundo católico (...): Teologia protestante como ponto de partida e generalização da religião no sagrado naturalista como ponto de chegada: uma espécie de percurso comparativo e antropológico da morte de Deus! (GASBARRO, 2014, p.99).

A análise de Gasbarro da origem da fenomenologia no ambiente protestante e a consequente elaboração em direção a uma generalização da religião para um certo panteísmo e reducionismo cognitivo antropológico é instigante e enriquecedora, mas não vamos retomar aqui. De fato, um dos objetivos deste ensaio é tentar explicar pelo menos uma razão para o interesse do mundo católico na fenomenologia de Eliade: a compatibilidade entre resultados da Ciência Prática da Religião, o recorte da lei natural dentro da filosofia moral católica e a epistemologia eliadiana.

A obra de referência para estas observações é *O Sagrado e o Profano* (1992), publicado pela primeira vez em 1957. Em termos gerais, a fenomenologia consiste numa investigação da realidade centrada na recepção dos objetos (fenômenos) na consciência do sujeito, separando assim a hilética (a matéria dos objetos em estudo) e a noética (os sentidos e significados do objeto presentes na consciência do sujeito). Ao investigarmos os processos de fundamentação e transmissão da ética religiosa a partir dos conceitos de Eliade (na ênfase em seu entendimento e percepção dos valores nas religiões), podemos encontrar quatro princípios epistemológicos convergentes com a lei natural.

A primeira aproximação com a ontologia teleológica é a tensão entre multiplicidade e unidade na natureza do cosmos. No caso da fenomenologia da religião existe a busca de elementos essenciais (noética) por detrás das manifestações históricas (hilética), como as estruturas míticas, os arquétipos e símbolos, os rituais e os interditos. Todas estas expressões concertas se referem à categoria eliadiana mais importante para entender o fenômeno religioso: o Sagrado (a experiência que integra o transcendente com o imanente) e sua manifestação, a hierofania. A presença de lugares, calendários, objetos da natureza, artefatos gestos rituais nas classificações da hierofania demonstra a variedade das manifestações do Sagrado, mas todas se unificam na mesma qualidade que é a transcendência do mundo corriqueiro (sem significado e sem ordem) do profano.

O Sagrado é identificável pelo sentido de contingência, da transitoriedade, da “criaturalidade” do homem, quando sua consciência percebe a mortalidade ao mesmo tempo que enxerga a presença do absoluto, do permanente, do *Axis Mundi* que garante a sustentação da realidade. Essa constatação da realidade formada entre o múltiplo (precário e mutável) e o uno (eterno e absoluto) é chamada de *coincidentia oppositorum* (unidade dos contrários), e o ponto de contato entre essas duas dimensões da realidade é *locus* da hierofania, a coisa (narrativa, templo, data, artefato, árvore, montanha, ritual) na qual se manifesta a presença da totalidade transcendente da realidade: o Sagrado.

A obra *O Sagrado e O Profano*, divide quatro tipos da hierofania: espaço, tempo, natureza e vida consagrada. É neste último tipo que Eliade (1992, p.133-163) afirma que se expressam claramente tanto os rituais quando os interditos e tabus, como fundamentos da vida moral presente nas religiões. A virtude, a prática moral que eleva o *homo religiosus* à proximidade do transcendente, é ela mesma uma hierofania. A vida consagrada como forma de acesso às potências do homem é a segunda característica próxima da lei natural: a hierofania dos modelos (dos heróis, deuses e arquétipos) revelados nas narrativas míticas, nas imagens e rituais que imitam os gestos dos tempos primordiais e da obediência à uma tradição moral com mandamentos a serem observados, para que o homem se torne tal como o modelo divino ou heroico.

Em terceiro lugar, existe a concepção dos símbolos como forma de inteligência, uma vez que podemos detectar a natureza das coisas através da aproximação de semelhanças e diferenças entre particulares, isolando os elementos comuns e evidenciando os universais, entendidos não enquanto ideias transcendentais com uma existência independente dos corpos individuais nos quais se encontram e nem como apenas palavras desprovidas de referentes objetivos na realidade, mas como características universais presentes enquanto possibilidades inerentes em cada ente particular. Para a fenomenologia, o noema é a essência dos objetos analisados, inclusive com seu feixe de possibilidade de transformação, suas potências, próximas do que seria o *télos* aristotélico.

Por fim, uma quarta aproximação é a preocupação com a integração da contingência (mediações e condicionantes históricas, psicológicas, sociais, culturais e políticas) e a busca por uma sistematização geral sobre a existência (a lei natural). As diferenças entre o mundo prático (profano) e as realidades metafísicas (transcendente) são expressas em ordens de conhecimentos diferentes, sendo possível novamente uma integração (o Sagrado) entre o particular e o universal, entre ato e potência, entre uno e múltiplo na constituição do conhecimento, ou na multiplicidade de expressões de moralidade religiosa e uma hipotética unidade na busca dos três dinamismos da natureza humana, a preservação e gozo da vida, a preocupação afetiva e social e a contemplação racional e espiritual da realidade.

Considerando esses quatro pontos, embora haja muitas diferenças teóricas (que não cabem neste ensaio) e imprecisões na fenomenologia da religião eliadiana, as aproximações com a estrutura geral da epistemologia da lei natural são possíveis. Dessa forma, a crítica de Gasbarro perde força ao acusar a origem protestante e a conclusão antropológica e panteísta da fenomenologia de serem impedimentos necessários ao diálogo com a teologia da Igreja Católica Apostólica Romana. As duas cosmovisões possuem muitos pontos de contato e, com devido esforço intelectual, podem ser conduzidas harmonicamente por um mesmo pesquisador, sem fusão e nem confusão.



XII Simpósio Internacional Filosófico -Teológico "Filosofia e Teologia: relações e tensões"

De 05 a 07 de outubro no campus da FAJE

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Em busca de uma ética universal.** São Paulo: Paulinas, 2008.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GASBARRO, Nicola Maria. Fenomenologia da Religião. In: PASSOS, João Decio; USARSKI, Frank (orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião.** São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

LEWIS, C.S. **Mero Cristianismo.** São Paulo: Quadrante, 1997.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude.** Bauru: Edusc, 2001.

TWORUSCHKA, Udo. Ciência Prática da Religião: considerações teóricas e metodológicas. In: PASSOS, João Decio; USARSKI, Frank (orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião.** São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.