

DOI: 10.20911/21799024v16n1p9/2025

O Fenômeno Religioso e o Desafio do Pluralismo

The Religious Phenomenon and the Challenge of Pluralism

Carlos Vinícius dos Santos¹

Luiz Carlos Sureki²

Resumo: O artigo propõe uma reflexão filosófica sobre o fenômeno religioso, compreendendo-o como uma dimensão da vida humana. Em um primeiro momento, examina-se a legitimidade da religião como objeto de investigação filosófica, destacando sua presença contínua na história do pensamento ocidental. Em seguida, discutem-se algumas dificuldades conceituais associadas ao termo 'religião', a partir de algumas contribuições de pensadores contemporâneos. Por fim, aborda-se a questão do pluralismo religioso, destacando-se a urgência de um diálogo inter-religioso aberto que reconheça e respeite a diversidade das religiões e tradições religiosas, sem diluí-las em uma homogeneidade artificial.

1 Licenciado em História pela Universidade Federal de São João del-Rey (UFSJ); Graduando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Faje). E-mail: carlosviniciusufs@gmail.com.

2 Doutor em Teologia pela Leopold-Franzens Universität de Innsbruck; Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). E-mail: luizsureki@hotmail.com.

Palavras-chaves: Filosofia da Religião; Fenômeno Religioso; Pluralismo Religioso; Diálogo Inter-religioso.

Abstract: The article proposes a philosophical reflection on the religious phenomenon, understanding it as a dimension of human life. Initially, it examines the legitimacy of religion as an object of philosophical inquiry, highlighting its continuous presence throughout the history of Western thought. Next, it addresses certain conceptual difficulties associated with the term "religion", drawing on contributions from contemporary thinkers. Finally, it turns to the issue of religious pluralism, emphasizing the urgency of an open interreligious dialogue that acknowledges and respects the diversity of religions and religious traditions without reducing them to an artificial homogeneity.

Keywords: Religious phenomenon; Philosophy of religion; Religious pluralism; Interreligious Dialogue.

Introdução

Objeto da Filosofia da Religião é o fenômeno (do) religioso. Por filosofia entende-se aqui a teoria das estruturas mais gerais ou universais da realidade como um todo. É nesta realidade que o fenômeno religioso é encontrado, não como um fenômeno particular atribuído a um grupo específico de pessoas em determinado tempo e lugar, mas como fenômeno antropológico verdadeiramente universal. Não fosse o fenômeno religioso um *datum* universal, não haveria razões para merecer uma consideração filosófica. Podemos supor que a expressão *Filosofia do Fenômeno Religioso* seja mais apropriada do que a expressão *Filosofia da Religião* ou *Filosofia das Religiões*. Se por um lado é certo que não há *uma* só religião no singular, por outro lado também é certo que, se são *religiões*, então elas haverão de ter algo em comum. O caso é que cada uma das centenas/milhares de religiões - de ontem e de hoje - surge e se compreende como tal no interior do grande fenômeno religioso. O cristianismo não é regime de exceção.

Há, contudo, um impulso quase espontâneo nos ocidentais em identificar filosofia da religião com filosofia *do* cristianismo. Essa indevida ou apressada identificação pode se dar no duplo sentido do genitivo objetivo e subjetivo: o cristianismo é o *objeto* da filosofia do fenômeno religioso; ou, o cristianismo é o *sujeito* que produz ou elabora essa filosofia do fenômeno religioso. Neste segundo caso, teremos uma teologia filosófica do fenômeno religioso que, em princípio, parece ignorar o fato do pluralismo. Isso porque o teísmo, a crença teísta, a crença em (um) Deus/deuses não responde pelo todo do fenômeno religioso. Uma teologia filosófica do pluralismo religioso é uma versão presumivelmente um pouco mais abrangente do que uma teologia do pluralismo religioso³. Em

3 Acerca do tema da teologia do pluralismo religioso, ver: VIGIL, J. M. *Escritos sobre teologia del pluralismo* 1992-

ambos os casos é fácil constatar que ocorre um tipo de reducionismo *teológico* nessas abordagens.

Também é preciso dizer que a religião ou as religiões podem ser abordadas desde perspectivas e métodos mais delimitados, tal como procedem, por exemplo, as Ciências da Religião. O caso é que a religião (em sentido lato) é uma dimensão da existência humana, e precisa ser tomada, interpretada e pensada criticamente como tal, sem reducionismos históricos, culturais, sociais, geográficos, étnicos, psicológicos ou quaisquer categorias simplificadoras da experiência integral, simbólico-existencial do ser humano. Assim deve ou deveria proceder a filosofia. Com efeito, o ser humano não precisa sair de si mesmo para descobrir-se religioso (cf. PANNIKAR, 2016, p.131).

O presente artigo pretende considerar o fenômeno religioso filosoficamente, procurando articular sua estrutura fundamental antropológica com o pluralismo das religiões, destacando ainda a função do divino/sagrado⁴ na e para a experiência humana, assim como a importância do diálogo entre as religiões sem reducionismos e simplificações, por um lado, e sem universalismos abstratos, por outro.

1. O fenômeno religioso como objeto da consideração filosófica

O fenômeno religioso ocupa um lugar importante na reflexão filosófica, pois revela dimensões fundamentais da condição humana. Na Grécia Antiga, por exemplo, a religião não apenas acompanhou, mas fertilizou o surgimento da filosofia e o próprio desenvolvimento da civilização helênica. Com efeito, a filosofia surge como transposição da narrativa mítico-religiosa para o discurso do *logos* demonstrativo. Lima Vaz (1981, p. 19-20) nos diz que o *Deus* da filosofia surge do percurso do *logos* demonstrativo como conclusão da explicação racional do universo. Ao transcender os vínculos sanguíneos como fundamento da organização social, a filosofia permitiu a emergência de uma nova ordem comunitária: a pólis. A concepção grega do *sagrado* apresentava o universo como um *kósmos* - uma totalidade harmoniosa regida por princípios superiores aos meros vínculos familiares. Dessa forma, a cidade pôde consolidar-se como esfera de convivência coletiva, sustentada por valores universais, e assim conquistar sua autonomia política. (ANDRADE, 1978, p. 32).

A *Filosofia da Religião*, como disciplina filosófica, constitui-se dentro do paradigma racional que define a modernidade (PINTO, 2010, p. 554). A abordagem filosófica da religião não se limita à análise teológica ou confessional. Situa-se,

2012. Cruzando la teología latinoamericana de la liberación con la teología del pluralismo religioso en camino hacia nuevos paradigmas. Edición digital 2012. In: <https://abre.ai/mH1p>. Acesso em: 24 abr. 2025.

4 Na filosofia da religião, os termos "Sagrado" e "Divino" possuem significados distintos, embora muitas vezes se inter-relacionem. *Sagrado* refere-se àquilo que é separado, distinto do profano e carregado de um valor existencial ou simbólico que desperta reverência, respeito ou temor. O *Sagrado* não é necessariamente pessoal ou dotado de vontade própria. O emprego do termo foi difundido por estudiosos da religião como Rudolf Otto e Mircea Eliade. *Divino* refere-se ao que diz respeito a *Deus* ou aos deuses, ou seja, ao que é *teomórfico*, e, neste sentido, dotado de personalidade, vontade e agência. É uma noção teológica, mais específica que "sagrado". Pode ser a fonte do *sagrado*, mas não se reduz ao *sagrado*. Ver: PENZO G.; GIBELLINI, R. (org.). *Deus na filosofia do século XX*. Rudolf Otto. A universalidade do religioso. São Paulo: Loyola, 2012, p. 147-160.

antes, no horizonte caracterizado pela crítica sistemática, pela autonomia da razão e pela exigência de fundamentação universal. Assim, a filosofia da religião moderna caracteriza-se por sua postura interrogativa: ela examina crenças, ritos e experiências do sagrado/divino não a partir da (ou de uma) verdade revelada - como faz a teologia cristã, por exemplo -, mas mediante uma análise racional que busca desvelar suas estruturas e seu sentido no âmbito da condição humana.

A modernidade filosófica assentou duas premissas centrais que favoreceram o surgimento da Filosofia da Religião como disciplina autônoma: de um lado, o antropocentrismo, que desloca o foco metafísico do divino para o humano, ressignificando a questão do Sagrado; de outro, a crítica sistemática à Teologia Natural e aos argumentos tradicionais sobre a existência de Deus, que impôs a necessidade de uma reavaliação epistemológica dos fundamentos do transcendente. (MAC DOWELL, 2011, p. 28). No novo paradigma, o acento antropológico desloca o tratamento da questão de Deus. Ele já não é concebido apenas como postulado teológico, mas como o centro do fenômeno religioso, manifestado na diversidade das tradições que compõem a experiência humana. A religião, por sua vez, deixa de ser abordada exclusivamente como verdade revelada, passando a ser interpretada como expressão das inquietações fundamentais e da busca de sentido que caracterizam a existência humana.

O fenômeno religioso como tal antecede a reflexão filosófico-sistemática sobre ele. A religião é uma constante antropológica. Ser religioso não é uma opção que o ser humano faz a posteriori em relação a alguma instituição religiosa, mas é o seu modo de ser. Ser-com-os-outros-no-mundo é ser-em-relação, é estar interconectado, (re)ligado. O filósofo não pode se opor ao fenômeno religioso, pois se o faz, abdica da compreensão do ser humano em sua totalidade, uma vez que a religião, em suas múltiplas expressões, continua sendo uma das principais vias pelas quais a humanidade elabora suas questões mais fundamentais.

2. Em torno ao conceito de Religião

A etimologia da palavra *religião* não se limita a uma única origem. Como ressalta Azevedo (2016, p. 95), em vez de optar entre *religare* (religar) ou *relegere* (observar cuidadosamente), devemos considerar sua complementaridade: a *religio* abrange tanto os *laços de piedade* entre o humano e o divino quanto a *observância escrupulosa do culto* (AZEVEDO, 2016, p. 95). Essa dualidade evidencia que o conceito engloba desde a conexão com o sagrado até as práticas ritualísticas, revelando sua complexidade desde a origem.

Para Raimon Panikkar (2016, p. 262), a religião pode ser entendida como uma função transformadora na existência humana: $f(x) = y$, onde x representa a condição atual do ser humano e y simboliza o estado ideal almejado. Assim, a religião se configura como um caminho a ser percorrido pelo ser humano em direção ao que pode ser denominado sagrado. Essa abordagem funcional revela a religião como um fenômeno profundamente dinâmico, em que o trajeto está em

constante construção, uma vez que cada tradição religiosa oferece suas próprias coordenadas para essa travessia existencial.

Para Silvio F. do Nascimento (2008, p. 75-76), o conceito de religião é complexo na medida que deve abranger todos os aspectos da experiência religiosa, tais como: os problemas humanos, intuição de que deve haver uma solução satisfatória, a disposição religiosa, a relação com o sagrado, iluminação, purificação, salvação. Além disso, o autor vê a religião como um *caminho* que conduz o ser humano para os deuses, para o céu ou para a vida eterna. Ele enfatiza ainda que a estrutura fundamental da religião envolve três componentes indispensáveis: o *homem*, o *sagrado* e a *relação entre eles*, um encadeamento que ele denomina 'H-relação-S'.

Panikkar e Nascimento enfatizam que a religião não é uma entidade estática, mas uma mediação ativa. As diferentes tradições orientam o ser humano em sua busca pelo definitivo, que, nas religiões, recebe muitos nomes, sendo *Deus* um deles. Apesar das variações terminológicas, os autores compartilham a visão da religião como uma jornada de transformação.

Panikkar (2016, p. 34) identifica três elementos fundamentais que constituem o fenômeno religioso: "Deus, seja ele quem for ou o que for; o homem, tal como é, com todo o mistério de sua existência; e um elo entre ambos". Ao destacar esses três pilares, o autor não apenas identifica qual seja a estrutura fundamental da religião como também reconhece sua natureza essencialmente relacional. Deste modo, a religião não se configura apenas como um sistema de crenças, mas como uma ponte existencialmente construída e frequentemente reparada ou reformada que manifesta o núcleo *teândrico* da religião, ou seja, a relação entre dois polos da realidade: o divino e humano.

E, assim, a análise filosófica da religião deve mostrar a natureza pluridimensional e multifacetada da religião a partir da antropologia, ou, mais concretamente, a partir das dimensões ou elementos fundamentais ou essenciais do homem. A variedade de formas que toma a relação do ser humano com o Divino/Sagrado exige do filósofo um olhar mais abrangente do que a perspectiva restritiva encontrada por ele numa determinada religião.

3. O problema filosófico (e teológico) do pluralismo

O *pluralismo* se baseia na convicção de que nenhum grupo concreto pode abarcar a experiência humana em sua totalidade. Por mais universal que seja a abordagem filosófica, ela não substitui as abordagens históricas, sociológicas, psicológicas, fenomenológicas, étnicas etc. *Pluralismo* exige, portanto, o reconhecimento das irredutibilidades religiosas e culturais. As culturas, assim como as religiões, não são espécies de nenhum gênero, são incomensuráveis. Cada cultura, cada religião, é um mundo, um universo, uma visão da totalidade da realidade. *Pluralismo* não é tolerância de uma diversidade de sistemas sob uma espécie de "guarda-chuva" mais amplo; não permite nenhuma superestrutura/supersistema. (PANIKKAR, 2017, p. 60).

Neste sentido, *pluralismo* é o termo com o qual se pretende levar a sério a radicalidade do plural. Significa que *pluralismo* não é o mesmo que *pluralidade*. Note-se, por exemplo, que quando falamos em pluralidade de igrejas cristãs, não estamos dizendo que elas sejam radicalmente diferentes; afinal todas são (igrejas) cristãs, pertencentes a uma mesma religião: o cristianismo. O diálogo entre cristãos não é inter-religioso, mas intereclesial ou ecumênico.

Pluralismo também é o termo com o qual se pretende substituir o plural do termo *pluralidade*. Note-se que quando falamos em pluralidade de religiões, nem sempre estamos atentos ao que estamos dizendo. Se pluralidade significa *mais de uma*, segue-se que não pode haver *uma* pluralidade de religiões, mas sim muitas religiões! Não obstante, é evidente que empregar o termo *pluralidades* - como plural do que (já) é plural - soa estranho. Assim, não há pluralidades de igrejas cristãs. Elas são diversas, distintas, distinguíveis, mas não são radicalmente diferentes como diferentes são, por exemplo, as religiões hinduísmo, judaísmo, xintoísmo, confucionismo, budismo. É neste sentido que o termo *pluralismo* parece mais adequado para designar o que simplesmente não é igual nem muito parecido.

Certamente alguém poderia contra-argumentar dizendo que quando falamos: “*uma* pluralidade de religiões” estamos na verdade dizendo que por mais diferente que as religiões possam ser, todas elas são expressões/manifestações diversas de *uma única* “religião universal”. O problema é que *uma* tal religião universal, cuja doutrina a todas as religiões abarcasse, representasse ou sintetizasse, não existe! As religiões existem encarnadas no espaço-tempo da história.

O caso é que tomar a atitude intelectual e existencial de abraçar o pluralismo como um fato é um desafio maior do que comumente pensamos. Embora não reconheçamos explicitamente, no fundo somos *ontomonistas* e monoteístas. Um Ser, um Deus, uma religião, um povo eleito, uma igreja, uma verdade, uma visão de homem, uma visão de cosmos/mundo; ou ainda, somos *ontoteologistas*, ou seja, o Ser por excelência, o *Esse plenum*, o Ser supremo, o Ser absoluto, o Ser por si subsistente etc., é Deus.⁵

Quando alguém diz: “nós pluralistas atribuímos a cada sistema seu nicho; portanto, somos verdadeiramente universais”, isso não é pluralismo. É outro sistema, talvez melhor, mas que eliminaria a necessidade do pluralismo. Há algumas atitudes humanas fundamentais na raiz de diversas tradições humanas que não são reciprocamente conciliáveis. Não há *uma* visão religiosa pluralista do mundo; há simplesmente visões religiosas de mundo incompatíveis. (cf. PANIKKAR, 2020, p. 401-402).

Na realidade, a pergunta pela relação entre Uno e Múltiplo está na gênese da filosofia. Trata-se da relação entre a unidade total da realidade, chamada de Ser, e os entes. Os entes participam do Ser, derivam do Ser como efeitos em relação a uma causa primeira suprema. Quando, porém, a mensagem religiosa cristã do Deus único criador da realidade/mundo encontrou-se com a filosofia

⁵ A propósito dos termos Absoluto, Ser e Deus, ver: PUNTEL, L. A totalidade do Ser, o Absoluto e o tema “Deus”: um capítulo de uma nova metafísica. In: IMAGUIRE, G. (et al.). *Metafísica Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 191-222.

helênica, ocorreu quase que naturalmente aquilo que, séculos mais tarde, o filósofo alemão Martin Heidegger chamou de Ontoteologia: Deus ocupou o lugar do Ser, como Ser supremo, Ser por si subsistente, Ser absoluto etc. (como mencionamos acima), e a discussão se voltava agora para a relação entre Deus-Criador e a Criação-criaturas, a ideia de causalidade precisava ser ressignificada, afinal as criaturas não são efeitos ou emanções de Deus, não têm em si ou por si a natureza divina absoluta e eterna do Criador.

O monismo não é sustentável porque implica o panteísmo. E o panteísmo não é sustentável porque Deus não se confunde com a (sua) Criação. Rejeitado o monismo teológico-panteísta, restava ter que admitir o dualismo. Admitindo o dualismo, se admite a radical diferença entre Deus-Criador e Mundo-por-Deus-criado. A nova pergunta que daí surge é a seguinte: e como é que nós pensamos ou poderíamos pensar e compreender a relação de diferença entre Deus e Mundo senão a partir de um horizonte mais abrangente em que Deus é Deus e Mundo é Mundo? Ou ainda: o que significa dizer que Deus-Criador e Mundo/Universo-criado constituem o todo da realidade? Seria o todo da única e primordial realidade constituída de duas dimensões em que uma dimensão é Deus e a outra é o Mundo/Universo?

Admitindo ser este o caso, temos que a realidade como um todo não é monista, mas bidimensional; e que a bidimensionalidade da realidade como um todo não é dualista, pois ambas as dimensões constituem uma mesma e única realidade primordial que não se é simplesmente "Deus". Daqui se segue que a possibilidade de superar o monismo e o dualismo pode estar justamente na intuição legitimamente trinitária. O termo "Trindade", aplicado a Deus, significa isso: nem um e nem dois e nem três: nem monoteísmo estrito, nem politeísmo indefinido, nem triteísmo numérico. Aplicado à realidade como um todo, "trindade" significa: nem uma (só) realidade monádica/monista, nem duas realidades mutuamente excludentes (dualismo), e nem três realidades como simples *modos* de uma só realidade ou subordinadas a ela.

Recordemos que as primeiras heresias combatidas nos primeiros séculos do cristianismo pelos Santos Padres da Igreja foram chamadas de *modalismo* e de *subordinacionismo*⁶, e que ambas derivavam da mesma concepção estritamente monoteísta de Deus. Sendo Deus um só (Deus), se concluía que a revelação do Pai, Filho e Espírito só poderia ser tida como *modos* da revelação do único Deus (modalismo). E/ou: sendo Deus um só (Deus), as revelações do Filho e do Espírito só poderiam estar essencialmente *subordinadas* ao único Deus identificado com o Pai (subordinacionismo ou arianismo). Somente a intuição trinitária de Deus (Pai-Filho-Espírito) e sua articulação pericorética, radicalmente relacional,

6 A doutrina do Modalismo (também chamada de Sabelianismo ou Monarquianismo Modalista) surgiu no século III, e sua ideia central era que o Pai, o Filho e o Espírito Santo não são pessoas distintas, mas manifestações ou "modos" de um único Deus. A utilização técnica e teológica do termo "Pessoa" (latim: *persona*, grego: *prosōpon* ou *hypostasis*) para descrever a Trindade só foi consolidada a partir do século IV, especialmente no contexto dos debates trinitários no Concílio de Niceia (325) e no Concílio de Constantinopla (381). Subordinacionismo, por sua vez, é a doutrina que afirma que o Filho (e, em algumas versões, o Espírito Santo) é ontologicamente inferior ao Pai, rompendo, assim, com a homoousia (consustancialidade) defendida no Concílio de Niceia (325 d.C) ao propor a *homoiousia* (semelhante ao Pai). O Arianismo é a forma mais radical do Subordinacionismo, em que o Filho, o logos divino, é criado. (FRANGIOTTI, 1995, p.48-50, 87).

podia expressar o núcleo da fé, da salvação, da visão da totalidade da realidade cristãs e, assim, expressar a ortodoxia e condenar tais heresias.

4. Abordagem filosófica pluralista?

A filosofia panikkariana reconhece a religião como um caminho – e não como um sistema fechado. Em havendo muitas religiões, muitos serão os caminhos. Certamente não cabe à filosofia do fenômeno religioso julgar qual caminho, qual religião, as pessoas devem ou deveriam seguir. Como atividade eminentemente teórica, a filosofia expressa como as coisas são ou estão pautando-se pela pretensão de verdade. No caso das religiões reveladas, é evidente que as manifestações do divino/sagrado são diversas como diversas são as experiências religiosas que homens e mulheres fizeram, fazem e farão. A diversidade dessas experiências não significa empobrecimento e fragmentação, mas aponta para o mistério inesgotável do divino.

Em face desta diversidade, Marciano Spica (2018, p. 136) diz que para se pensar o fenômeno religioso com multifacetadas religiões se faz necessário uma abordagem filosófica pluralista. “Pluralista” aqui aponta para a tentativa de superação dos paradigmas exclusivista e inclusivista. Enquanto o primeiro nega o fato da existência de outras religiões, o segundo projeta nas outras religiões a compreensão da sua própria religião. O pluralismo coloca mais ênfase na inter(in)dependência das religiões. Nesse contexto, o Spica destaca duas correntes pluralistas: o “Pluralismo Transcendental” de Jonh Hick e o “Pluralismo Internalista” de Victoria Harrison.

O pluralismo transcendental de John Hick surge como uma tentativa de fundamentar filosoficamente o diálogo inter-religioso a partir de uma reinterpretação da distinção kantiana entre fenômeno e número (SPICA, 2018, p.137). Nesta perspectiva, as diversas tradições religiosas são compreendidas como “diferentes respostas humanas a uma realidade divina, incluindo diferentes percepções que foram formadas em diferentes circunstâncias históricas e culturais” (HICK, 1982 *apud* SPICA, 2018, p.139).

Hick usa o termo “transcendental” no sentido kantiano: assim como Kant afirmava que não podemos conhecer a “coisa em si” (*noumenon*), Hick aplica isso ao divino. O termo *transcendental* também implica o divino como uma condição de possibilidade, como o fundamento que torna possíveis as diversas experiências religiosas (mesmo que nunca seja apreendido diretamente). Entende-se, pois, que “a coisa-em-si” é incognoscível, indescritível e está além das categorias do entendimento humano. As religiões não experienciam o “em-si” divino diretamente, mas sim *fenomenologicamente*, à semelhança do que ocorre no campo do sensível. Poder-se-ia dizer, por exemplo, que o Deus pessoal do cristianismo ou o Brahman impessoal do hinduísmo são *representações* do em-si do Divino.

Em contraste com o pluralismo transcendental de Hick, o pluralismo internalista de Victoria Harrison parte do realismo interno de Hilary Putnam, defen-

dendo que cada tradição só pode ser entendida e discutida corretamente dentro de um esquema conceitual particular (SPICA, 2018, p.142). Essa abordagem apresenta um novo modo de entender o fenômeno religioso na medida em que rejeita a existência de um eixo comum em torno do qual todas as religiões gravitariam. Ademais, qualquer tentativa de análise ou diálogo inter-religioso só alcançaria validade se considerasse os sistemas de crenças em seus contextos específicos, respeitando suas estruturas internas de significado. Assim, conjectura-se a partir da proposta de Harrison que cada religião constrói sua própria noção do sagrado, estabelecendo critérios internos para definir o que é real e verdadeiro dentro de sua estrutura conceitual (SPICA, 2018, p.141-146). O modelo de Harrison preserva a integridade das verdades particulares de cada fé, sem reduzi-las a meras expressões culturais de um mesmo núcleo (paradigma inclusivista). Se cada religião opera dentro de um sistema epistêmico próprio, não há necessidade de se apelar para uma verdade universal “externa” ou “transcendental” (como em Hick). O diálogo inter-religioso se daria mediante tradução entre sistemas de significado, não pela redução a um denominador comum. Poder-se-ia aqui dizer, por exemplo, que um cristão e um budista podem dialogar sem que um precise negar os pressupostos do outro, mas buscando pontos de contato dentro de suas próprias estruturas. A esses *pontos de contato*, Panikkar denomina “equivalentes homeomórficos”⁷.

Note-se, em síntese, que para John Hick todas as religiões são como diferentes janelas voltadas para a mesma paisagem - uma realidade sagrada única que nunca conseguimos enxergar, compreender por completo (em si). Seu modelo tenta conciliar as diferenças religiosas sugerindo que, no fundo, todas apontam para a mesma verdade. Victoria Harrison, por sua vez, oferece uma reflexão onde cada religião seria como um universo completo em si mesmo, com suas próprias regras e significados. Aqui não há necessidade de se buscar um terreno comum, pois cada tradição cria sua própria compreensão do sagrado.

Com foco no diálogo inter-religioso em perspectiva pluralista, Panikkar (2016, p. 21) escreve que “nenhuma religião, ideologia, cultura ou tradição pode razoavelmente alegar o esgotamento de toda experiência humana”. Desde aí se segue que nenhuma religião detém toda a verdade, e que o diálogo entre elas é uma necessidade do nosso tempo, é como numa orquestra onde cada instrumento mantém um som distinto, mas juntos criam uma harmonia maior. Na visão relacional de Panikkar, o diálogo inter-religioso revela-se não como busca de uniformidade, mas como espaço de pluralidade, que compõe uma sinfonia que vai se construindo, enquanto caminho inacabado.

O ponto de interrogação no subtítulo acima (abordagem filosófica pluralista?) pretende assinalar o problema do uno e do múltiplo que atravessa o pensamento filosófico ocidental. Enquanto Hick busca a unidade (transcendental), Harrison e Panikkar se voltam para a multiplicidade constitutiva da realidade.

7 Equivalentes homeomórficos não são meras traduções literais, nem tampouco traduzem simplesmente o papel que a palavra original pretende exercer, mas apontam a uma função equiparável, funcionalmente. *Brahman* não é sem mais a tradução de *Deus*, pois nem os conceitos se correspondem (seus atributos não são os mesmos) nem as funções são as mesmas (*Brahman* não tem por que ser criador, nem providente, nem pessoal, como Deus). Cada uma destas duas palavras expressa uma equivalência funcional nas duas correspondentes cosmovisões (PANIKKAR, 1996, p. 128).

Estes diriam a Hick que o pluralismo transcendental não é verdadeiro pluralismo; e este diria àqueles que o termo *religiões* não faz sentido se tivermos que criar um conceito diferente para cada religião. O caso é que “uma *filosofia* pluralista” continua sendo *uma* filosofia que, como tal, não é *pluralista*. Neste sentido, propostas diferentes como as de Hick e Harrison são bem-vindas porque elas manifestam o pluralismo de abordagens sem perder a pretensão sistemática ou universal própria da filosofia.

5. O fenômeno religioso é um fato antropológico

Assim como a Antropologia Filosófica transcende a análise de indivíduos humanos isolados, grupos específicos ou contextos culturais particulares para investigar a essência universal do ser humano - ou seja, o *fenômeno humano* em sua dimensão ontológica -, a Filosofia da Religião ou do Fenômeno Religioso não se limita ao estudo de tradições religiosas específicas, denominações ou dogmas particulares. Seu objeto é o *homo religiosus* em sua condição estrutural, buscando compreender o fenômeno religioso como uma manifestação universal da existência para além das contingências históricas, ritualísticas ou doutrinárias que singularizam cada religião.

O mesmo princípio aplica-se ao conceito de “divino” enquanto objeto de reflexão filosófica. A filosofia não se dedica ao exame de divindades particulares, panteões ou representações culturais específicas, mas investiga o termo *divino* enquanto categoria estruturante, como um significante que, no discurso religioso, articula uma visão humana de totalidade da realidade.

A religião é um fato antropológico cujo objetivo não é outro senão guiar o ser humano ao seu fim, no sentido de “definitivo” ou “pleno”, não importando imediatamente se esse fim/finalidade é ou não chamada de *Deus*, vida eterna, paraíso, iluminação etc. A natureza da religião está ligada à natureza do homem. Porque o homem não é um indivíduo isolado, a religião não é simplesmente um fato interior, solipsista; porque o homem é um ser inteligente, a religião possui um aspecto intelectual, intelectual, teórico, doutrinário, dogmático; porque o homem é também corpo, a religião tem um aspecto corpóreo/cósmico; porque o homem tem vontade/liberdade para agir, a religião também apresenta um aspecto ético, prático, e assim por diante. Uma religião sem essas dimensões não seria capaz de responder à pergunta do ser humano pelo sentido da vida, da realidade como um todo, da existência das religiões. (PANIKKAR, 2016, p. 58s.)

O pluralismo de religiões é semelhante ao pluralismo de seres humanos. Por um lado, chineses, brasileiros, alemães, australianos são, todos eles e elas, humanos. Por outro lado, não são exatamente iguais, não têm o mesmo biotipo, não falam todos o mesmo idioma, não creem todos numa divindade única, não compartilham igualmente dos mesmos costumes etc. No entanto, todos compartilham do ser/existir, todos são dotados de inteligência, vontade, afeto/emoção, todos vivem na relação com outros humanos e com as coisas do mundo, todos experimentam a finitude, a contingência, a limitação, todos se perguntam pela

vida que vale a pena ser vivida, pela origem do mal, pela natureza do espírito etc.

Assim como *pluralismo cultural* não significa que as culturas nada tenham em comum, assim também *pluralismo religioso* não significa que as religiões nada tenham em comum. O que há de mais comum no fenômeno religioso é o ser humano, afinal somente ele tem religião. Neste sentido, o tema do diálogo entre fiéis de diferentes religiões não é o da religião, mas o do ser humano para quem a religião pretende ser caminho de realização.

Considerações finais

Reflexões filosóficas sobre o fenômeno religioso revelam que este não pode ser descartado nem reduzido a um mero dado cultural, tampouco tratado como um saber alheio à razão. A religião se apresenta como uma dimensão fundamental da existência humana. Ao investigá-la filosoficamente, percebe-se que a referência ao divino ou ao sagrado é constitutiva da condição humana: atravessa a história, modela a linguagem, ressoa nos símbolos e se manifesta nas práticas culturais como um horizonte profundo de sentido. A religião, nesse contexto, não constitui um objeto periférico para a filosofia, mas um terreno fértil onde a razão se confronta com as questões últimas do ser. Daí decorre sua dimensão escatológica: a religião responde à pergunta pela esperança do ser humano, tematizando o “bem último” que dá direção à existência. Esse objeto derradeiro da esperança assume formas como o bem supremo, a felicidade plena, a comunhão com o divino, a vida eterna, o paraíso, a iluminação, a ressurreição, a imortalidade, a salvação. A linguagem da promessa torna-se, assim, o modo próprio pelo qual a mensagem religiosa expressa a possibilidade de conduzir o ser humano ao destino definitivo que ele almeja alcançar.

A tentativa de conceituar a religião revela, desde o início, a complexidade do termo e a multiplicidade de abordagens possíveis. Autores como Panikkar, Nascimento, Hick e Harrison destacam o caráter dinâmico, vivencial, multifacetado, simbólico e pluridimensional da experiência religiosa. Compreender a religião, portanto, vai muito além da simples catalogação de dogmas ou ritos: trata-se de reconhecê-la como caminho, travessia e processo, mediante os quais - e nos quais - o ser humano busca sua realização plena e a superação definitiva da contingência da vida. O esforço conceitual, nesse contexto, não se encerra em uma definição formal e acabada, mas se abre à pluralidade de formas e modos de relação com o divino ou sagrado — caminhos que só podem ser compreendidos a partir da própria experiência do sujeito que caminha com os outros no mundo.

Num cenário global marcado por tensões religiosas e culturais, a Filosofia da Religião assume um papel decisivo ao refletir criticamente sobre o fenômeno religioso, tal como ele se manifesta na busca humana por sentido e transcendência. Não é difícil perceber que o diálogo inter-religioso se estrutura mais sobre a ortopraxia do que sobre a ortodoxia. Ainda que não compartilhem os mesmos credos, encontramos uma comunhão existencial mais profunda no esforço ético

comum que nos humaniza. É nesse horizonte que se pode compreender a alusão feita à “casa comum” e aos direitos humanos universais como expressões dessa comunhão que transcende as diferenças doutrinárias em direção a uma solidariedade fundamental.

Assumir uma atitude pluralista no campo das religiões implica em certa relativização, mas não em relativismo. É arriscado absolutizar o caminho, pois a finalidade do caminho não está nele mesmo, mas na meta a que ele conduz. O caminho para a salvação não é, sem mais, a salvação. Quando a instituição religiosa se confunde com a salvação e reclama para si ser um fim em si mesma, o critério último de salvação passa a ser o fazer parte dela, “entrar” nela, “ser batizado”, seguir à risca os seus preceitos. Não havendo ou não se podendo considerar outro modo de salvação, o fundamentalismo, o fanatismo, a intransigência, a intolerância e a violência surgem como consequências naturais daquela religião.

Quando isso ocorre, a mensagem da esperança dá lugar à mensagem da ameaça; a salvação abandona o regime da graça e reassume a exigência de repetidos sacrifícios; a divindade passa a estar a serviço da religião; o culto já não é mais dirigido à Divindade, mas à própria religião que, endeusada, presta culto a si mesma; o compromisso ético-social e político se enfraquece e o próprio ambiente religioso vai se convertendo numa ameaça à sua saúde psíquica e espiritual das pessoas.

Referências

ANDRADE, S. M. V. A Cidade Grega. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. XXIV, nº71, p. 20-44, jan./dez. 1978.

AZEVEDO, C. A procura do conceito de religio: entre o relegere e o religare. *Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB*, v. 7, n. 1, 22 dez., 2016.

LIMA VAZ, Henrique C. O Problema de Deus no Pensamento Contemporâneo. *Síntese*, v.8, n. 23 (1981), p. 17-28.

MAC DOWELL, J. A. Filosofia da Religião: sua centralidade e atualidade no pensamento filosófico. *Interações: Cultura e Comunidade*, v. 6, n. 10, p. 17-49, jul./dez. 2011. PDF.

NASCIMENTO, S. F. *O homem diante do Sagrado: alguns elementos da antropologia das religiões*. Londrina: Humanidades, 2008.

PANIKKAR, R. *El silencio de Budha*. Una introducción al ateísmo religioso. Madrid: Ediciones Siruela, 1996.

PANIKKAR, R. O pluralismo da verdade. Trad. Rita Macedo Grassi. In: *Revista Horizonte*, v. 18, n. 55, p. 395-408. Online: <https://abre.ai/mQCI> (Acesso em: 30 Mai. 2025).

PANIKKAR, R. *Religión y Religiones*. Obras Completas II. Barcelona: Herder, 2016.

PENZO G.; GIBELLINI, R. (org.). *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2012.

PUNTEL, L. A totalidade do Ser, o Absoluto e o tema "Deus": um capítulo de uma nova metafísica. In: IMAGUIRE, G.; ALMEIDA, C.; OLIVEIRA, M. (org.). *Metafísica Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 191-222.

SPICA, M. A. Pluralidade e Diálogo Inter-Religioso: Possibilidades e Limites das Atuais Abordagens Pluralista. *Transformação*, Marília, v.41, n.4, p.135-154, out./dez., 2018.

VIGIL, José M. *Escritos sobre teologia del pluralismo 1992-2012*. Cruzando la teología latinoamericana de la liberación con la teología del pluralismo religioso en camino hacia nuevos paradigmas. Edición digital 2012. In: <https://abre.ai/mH1p> (Acesso em: 24 abr. 2025).