



Ciência sistemática e histórica da Religião

Humberto Schubert Coelho

Resumo

A Ciência da Religião está indubitavelmente no olho do furacão na guerra entre ciências e religião. Ela mesma encontra-se cindida e confusa em uma dualidade de posicionamento. De um lado é e quer ser Ciência da Religião (sistemática) e está em franco contato com a filosofia e a teologia. De outro é Ciências da Religião, agregado de disciplinas que buscam objetividade e cientificidade em seu discurso. Ambos os lados sofrem com a indefinição quanto às perguntas típicas da área: A religião pode ser objeto de um estudo científico? Que tipo de estudo deveria ser este? Ele pode ameaçar ou depende da Teologia? Além de vislumbrar o seu “estado da arte” no Brasil, pretendemos sugerir novos aportes ao campo.

Palavras-chave: ciência, religião, método, hermenêutica.

Abstract

The Science of Religion is certainly in the epicenter of the war between science and religion. It exists itself in a confusing and broken duality of position. On one side it wants to be a systematical Science in close contact with philosophy

and theology. On the other hand, it is and wants to be a bunch of social sciences that seek objectivity to its discourse by cutting its bounds to theology. Both sides suffer with their difficult to answer fundamental questions: May religion be object of scientific research? What kind of study must it be? It threats or depends on theology? Besides having a glimpse of its “state of arts” in Brazil, we intend to suggest some new perspectives to the field.

Keywords: science, religion, method, hermeneutics.

Introdução

Radicada no seio das ciências humanas, sejam estas vistas como “da cultura” ou “do espírito”, a Ciência da Religião vive tão intensamente quanto qualquer ciência da natureza as consequências do conflito cultural entre ciência e religião. Diferenciando-se de todas as ciências por um acolhimento da religiosidade em seus próprios termos, a Ciência da Religião tenta dar voz ao discurso religioso em pleno campo acadêmico,¹ sem o que não trataria da religião, senão de outro fator explicativo que a reduzisse. Não obstante, organizando-se como ciência, precisa “traduzir” de algum modo o seu objeto para uma forma crítica e sistemática; e, neste tocante, a relação temática natural com a teologia torna-se problemática, pois acusações de carência de cientificidade partem de adversários da Ciência da Religião, tanto quanto de profissionais da área que intentam imunizar-se contra estes ataques.

Como se suas dificuldades próprias já não fossem imensas, a Ciência da Religião sofre também com as indefinições correntes quanto à natureza da ciência em geral e da objetividade possível dos discursos, um problema que inclui radicalismos relativistas, que tentam exprimir todos os princípios do conhecimento como questões de paradigma cultural, e certo isolamento da *hard Science*, que para não ver seus programas afetados pelo relativismo acabam dando as costas ao diálogo sobre a filosofia e a sociologia do conhecimento.

¹ Com isto concordam praticamente todos os “partidos” da(s) Ciência(s) da Religião. Autores ligados à Sociologia e à Antropologia como Greschat e Usarski, que querem uma identificação com as ciências da cultura, reconhecem a necessidade de haver “algum” elemento transcendente, espiritual ou místico irredutível a perpassar os fenômenos religiosos. GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é Ciência da Religião?* São Paulo: Paulinas, 2006; (USARSKI, Frank. Perfil paradigmático da ciência da religião na Alemanha, In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2001.

A Ciência da Religião é prejudicada por cada um destes fatores. Primeiro, porque muitas de suas implicações metafísicas e psicológicas teriam de ser postas em diálogo com disciplinas das ciências naturais, como as neurociências; em segundo lugar, porque a carga subjetiva de seu objeto – de seu fenômeno – a coloca também inevitavelmente no centro do debate hermenêutico, aquém das concepções de ciência, e em companhia da filosofia. Um recorte que eliminasse qualquer fração deste amplo espectro poria em risco a natureza multidisciplinar da Ciência da Religião, possivelmente condicionando-a a uma ciência previamente existente.

1. Ciência Histórica da Religião

Ao diagnosticar uma dualidade nos estudos de religião, Joachim Wach nomeou os polos complementares como Ciência Sistemática e Ciência Histórica da Religião. Tal distinção respeitava e reconhecia simplesmente o *modus operandi* dos estudos de religião, onde os pesquisadores tradicionalmente se dividiam por formação e agenda ideológica. O grupo dos “sistemáticos” pretendia contemplar teólogos, filósofos e outros teóricos da religião, ao passo que o grupo dos “empiricistas” (pesquisadores da história e da cultura), atendia aos diversos campos das ciências humanas que se ocupavam de vislumbrar o elemento religioso entre os fenômenos típicos da vida humana (psicológica, social, estética, etc).

Segundo Klaus Hock:

Sem a pesquisa histórica detalhada da formação e da transformação de distintas religiões e tradições religiosas a Ciência da Religião correria o perigo de se esgotar em especulações abstratas que teriam pouco a ver com o mundo real das religiões. Além disso, a descoberta da História da Religião contribuiu com a libertação da pesquisa da religião da tutela teológica e filosófica e com sua inserção no contexto de perspectivas de ciências históricas.²

Frank Usarski advoga a inadequação de certas concepções centrais da Ciência Sistemática da Religião, como o abuso do termo “sagrado”. Conforme defende em diversos artigos e livros, a Fenomenologia da Religião, a disciplina teórica mais popular dos estudos de religião, denota ou até exige como

² HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 69.

pré-requisito um comprometimento pessoal com o objeto religioso, o que a torna parcial do ponto de vista de uma abordagem científica e crítica.³ A contraposição de Usarski entre ciências sociais da religião e fenomenologia da religião chega a reduzir-se aos termos iluminismo e romantismo, o primeiro representando para ele o ideal racional-empírico a ser preservado, o segundo a obscuridade e a confusão entre teologia e ciência.⁴ Esta concepção algo ingênua deixa a entrever um laivo positivista na posição de Usarski.

Também segundo Filoramo e Prandi, filosofia e teologia devem ser excluídas da Ciência da Religião, pois a filosofia da religião se preocupa com conceitos unificadores (axiologia) e a teologia com a unidade interpretativa. As ciências da religião não podem se prender a nenhum destes critérios, caso em que perderiam o foco nos problemas específicos das religiões.⁵ E em *A Ideologia dos Estudos de Religião*, Tomothy Fitzgerald tenta “desmistificar” os conceitos tipicamente ocidentais de religião, sagrado, experiência religiosa, etc., “demonstrando” que a única realidade destes termos é seu significado cultural.

De fato, como vemos nestas e em outras críticas a uma ciência sistemática da religião, o ponto de vista perspectivista e interpretativo é “inencível”. Nenhuma asserção é capaz de condicioná-lo ou nele inserir um “exceto em caso de...”, pois esta mesma asserção pode ser sempre reinterpretada como produto cultural. Contudo, isso não é algo a se comemorar. Ao relativizar qualquer asserção possível, esquivando-se de referências de certo/errado, verdadeiro/falso, anula-se também qualquer julgamento sobre os discursos assim produzidos. Não se pode dizer se são ou não proveitosos, se são ou não apropriados. Tal “ciência” não pode distinguir entre um bom e um mau pesquisador, entre uma pesquisa e um romance.

Felizmente, um relativismo culturalista ao estilo Fitzgerald não encontra muitos ouvintes mesmo entre os cientistas da religião que possuem formação e/ou interesses das ciências da cultura.

A exemplo disto, Victoria Harrison⁶ lembra que a dualidade entre auto-explicação de religiosos e explicação externa da religião por parte de pesquisadores supostamente imparciais não apenas não leva a um acordo

³ USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da Religião. Cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 40-41.

⁴ USARSKI, 2006. pg. 69.

⁵ FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

⁶ HARRISON, Victoria S. The pragmatics of defining religion in a multi-cultural world. *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 58, (2006) p. 133-152.

quanto aos termos básicos da disciplina, como instaura dentro dela uma guerra ideológica. A alternativa, segundo ela, é o abandono das posturas de compromisso ou “neutralidade” e uma visão dinâmica dos jogos de linguagem envolvidos nos estudos de religião.

Marcelo Camurça⁷ também nega estar buscando uma redução completa do campo de estudos da religião a componentes sócio-culturais. É sim inegociável o parâmetro de entender a religião em seus próprios termos e reconfigurar o aparato sociológico ou antropológico ao objeto e às idiosincrasias do discurso religioso, seus valores e referenciais internos.

Enquanto nos informamos quanto aos perigos do reducionismo e das tentativas da Ciência Histórica da Religião de absorver a totalidade do campo, com exclusão do aspecto sistemático da Ciência da Religião,⁸ é também conveniente observar que, de um ponto de vista mais liberal, tentativas de reducionismo do objeto religioso podem ser muito frutíferas. É o que nos lembra Daniel Pals, em referência a Lakatos. Para Pals, há uma discordância tão constrangedora quanto à definição básica de religião e, conseqüentemente, quanto aos critérios para o seu estudo, que a única atitude aceitável é a da manutenção das diferentes linhas de pesquisa para julgamento posterior. De resto, diz ele, alguns tipos de reducionismo, por mais inapropriados e agressivos que sejam, contribuem enormemente para o estudo da religião, ainda que somente do ponto de vista negativo.⁹ Esforços reducionistas do tipo freudiano ou sociológico –há inclusive teorias genético-culturais¹⁰ sobre o instinto religioso– trazem enormes ganhos à nossa compreensão de mecanismos e fenômenos intimamente associados à religião, a ponto de se poder confundi-los com o

⁷ CAMURÇA LIMA, Marcelo Ayres. *Ciência da religião, ciências da religião, ciências das religiões?* In: TEIXEIRA, 2001.

⁸ Entre outras propostas menos bem sucedidas a mais popular é provavelmente a de René Girard em *A violência e o sagrado*. Nesta obra Girard tenta sintetizar não apenas religião como também o que ele chama de “civilização” a um único fator psicanalítico-antropológico. GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra/Unesp, 1990.

⁹ PALS, Daniel. Is Religion a *Sui Generis* Phenomenon? *Journal of the American Academy of Religion*, Oxford University Press: vol. 55, n. 2, (Summer 1987) p. 259 -282: “To take our example of Luther, it is certainly possible to explain his personal crisis as the product simultaneously of a religious and a psychological dynamic. The real value of reductionist, as of anti-reductionist, theories lies not in the successful result they may claim, but in the understanding that arises from the attempt.” p. 274

¹⁰ Donald Braxton crê ter encontrado uma “terceira-via” entre as versões “totalitárias” e “relativistas” da ciência da religião, uma via baseada na teoria gene-cultural de Richerson e Boyd. BRAXTON, Donald M. The Third way of Religious Studies: Beyond sui generis Religious Studies and the Postmodernists. *Zygon*, vol. 44, no. 2, (June 2009) p. 389-413.

fenômeno religioso. O perigo está apenas em se enxergar esta contribuição das demais ciências humanas como uma norma para a Ciência da Religião.

2. Ciência Sistemática da Religião

Ao passarmos das ciências empíricas ou históricas para a teoria da religião, nossos problemas se intensificam. A largueza e variedade das perspectivas que podem pertencer ao ramo sistemático da Ciência da Religião exigem de nós uma grande flexibilidade no tratamento dos métodos e critérios passíveis de aplicação. Entre os elementos mais sérios desta complicada rede despontam a Teologia e a Filosofia, cada qual um universo próprio com inumeráveis matizes. Se e como estas disciplinas participam da Ciência da Religião é a questão capital.

Historicamente a Fenomenologia dominou o ramo sistemático da Ciência da Religião até aproximadamente os anos 1950, quando a escola de Chicago celebrou-se por sua abordagem, que era também parcialmente fenomenológica, mas continha importantes alargamentos hermenêuticos. Seria preciso remontar toda a história da Fenomenologia da Religião a partir de Rudolf Otto; rever a sua proposta considerando seriamente a influência da filosofia transcendental e mesmo do pragmatismo americano, para só então considerar a sua fenomenologia uma empreitada bem mais ampla do que as acusações de “essencialismo platonizante” deixam entrever. Ainda assim, é preciso também reconhecer em que medida ele e outros fenomenólogos são passíveis de ao menos alguns dos ataques que vêm sofrendo há décadas.

Para começar, Greschat, por exemplo, não condena integralmente o método de Otto. Quando este diz que explicar o fenômeno religioso é o papel da Ciência da Religião, Greschat se contrapõe a esta definição separando a ciência da filosofia da religião. “Cientistas da religião respondem à questão de como algo religioso funciona... Filósofos da religião têm interesse pelo ‘quê’, pela sua essência.”¹¹

Será esta uma estratégia mais sóbria do que a condenação de Rudolf Otto “na íntegra”? Afinal, pode a filosofia ser excluída da Ciência da Religião sem que esta última se desintegre?

O impasse que não se pode contornar na Ciência da Religião – algo evidente em absolutamente todos os trabalhos do campo – é o ligado às suas de-

¹¹ GRESCHAT, 2006. p. 117.

finições fundamentais. Definições estas para as quais não se pode dar resposta científica, senão unicamente filosófica.

Na busca por uma “definição aberta”¹² de religião, Richard Comstock reconhece que é fundamental eleger algum critério essencial, sem o qual não há sequer possibilidade de reconhecer o pertencimento de rituais, experiências religiosas ou ideias religiosas ao campo comum dos estudos da religião. Entretanto, assevera Comstock, esta definição torna-se virtualmente impossível diante da pluralidade de perspectivas contemporâneas (hermenêutica, linguística, criticismo, pós-estruturalismo, etc.). Na ausência desta panaceia, definições suficientes oriundas destas perspectivas precisam ser agrupadas de algum modo. Saias justas como a do artigo de Comstock mostram que a tentativa de encontrar soluções absolutamente apaziguadoras pode gerar quadros mais complicados do que as tomadas de posição.

Luiz F. Pondé, por outro lado, propõe um papel ostensivo da filosofia nas questões essenciais dos estudos de religião, particularmente frente aos embates epistemológicos entre ciência “normal” e ciências humanas, reconhecendo-se nestas últimas o ambiente mais natural das pesquisas sobre religião. Desta forma, a discussão específica sobre Ciência da Religião não é frutífera sem uma participação direta e comprometida na discussão sobre o estatuto epistemológico das ciências humanas.

Para Popper um enunciado terá valor científico quando sua forma lógica for aberta à possibilidade de falseação, isto é, que ele possa ser “provado falso”. Tal critério pesado faria inúmeras “baixas” no campo das ciências humanas. Todavia, o importante antes de tudo é ter em mente que tal contrato demarcatório popperiano busca garantir o máximo possível a possibilidade de que aquilo que uma comunidade humana toma como enunciados legítimos esteja aberto à crítica racional, sensível (órgãos dos sentidos) e humana.¹³

Ao contrário de uma defesa ingênua e irresponsável de uma equivalência entre a objetividade das ciências naturais e das ciências humanas, Pondé ressalta a importância do rigor popperiano na defesa contra propostas teóricas que se armam de legitimidade científica ou acadêmica, de modo que

¹² COMSTOCK, Richard. Toward Open Definitions of Religion. *Journal of the American Academy of Religion*, Oxford: vol. 52, n. 3, (Sep. 1984) p. 499-517.

¹³ PONDE, Luiz Felipe. Em busca de uma cultura epistemológica. In: TEIXEIRA, 2001. p. 36.

às ciências humanas cabe, nos limites de suas possibilidades, simular este rigor dentro de seu campo específico, buscando informar ao público geral, de modo não apologético, o que se apresenta como conhecimento histórico, social ou psicológico.

Uma vez que nosso auto-entendimento (como nossos pressupostos metafísicos) é em grande parte uma questão de escolha, vemo-nos no risco de perdermos o contato que todo ato de conhecimento busca com a realidade.¹⁴ Este perigoso distanciamento ou desvinculação com parâmetros objetivos pode perverter-se em uma teoria do conhecimento onde conhecimento se confunde com discurso. O exemplo prático disto é o pensamento do gênero: “toda escolha de compreensão, uma vez que compartilhamos a mesma realidade e o mesmo aparato cognitivo, é equanimemente referida à realidade. Logo, todas as interpretações, não importa o quanto se contradigam mutuamente, são igualmente válidas.” Esta é a famosa falácia pós-moderna de inverter os papéis entre conhecimento e discurso, e deveria ser evitada ao menos nas pesquisas que procuram produzir conhecimento.

O relativismo continua não valendo mais para as ciências humanas do que valia para as da natureza. Dito de outra forma, fazer ciências humanas é estar plenamente engajado no debate filosófico sobre a natureza da ciência, da objetividade dos discursos e do humano.

Do ponto de vista negativo, quer dizer, considerando-se a ausência da filosofia na definição de religião, os resultados de uma teoria puramente social da religião tornam-se francamente inconsistentes. É o que expõe habilmente William Paden:

A própria ideia de que a sociedade cria a religião não é uma proposição falseável, mas uma estrutura interpretativa que chama atenção para certos tipos de relacionamento que se tornam seus dados. Ademais, se religião é realmente criada pela sociedade, então, como Durkheim enfatiza, ela é sociedade; e dizer “sociedade cria sociedade” é uma alegação óbvia, mas também vazia e circular.¹⁵

¹⁴ A hermenêutica enquanto ciência não permite um relativismo frouxo das visões interpretativas. Conquanto variadas, elas têm de conservar em comum a consistência metódica, o senso histórico e a referência substancial à realidade. Paul RICOEUR. *História e Verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968. p. 36-38.

¹⁵ PADEN, William E. *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion*. Boston: Bacon Press, 2003. p. 45.

Usando a música como metáfora, podemos pensar em discursos sociológicos, filosóficos ou históricos muito pertinentes, mas isso não nos ajuda em nada a solucionar questões internas quanto ao ritmo, harmonia e notações de partituras, que respeitam uma linguagem inteiramente própria só transparente ao estudo da música em si mesma.¹⁶ Da mesma forma, não apenas é impróprio eleger uma das ciências da religião como a Ciência da Religião, como também não há sentido em reduzir esta a um agregado de ciências humanas mais ou menos relacionadas a um objeto vago. Continua a ser inevitável a formulação de um método próprio para a Ciência da Religião, ou, ao menos, de uma definição clara do campo que agregue de forma consistente as inúmeras disciplinas contribuintes.

Antes de pensarmos mais sobre isto, vejamos agora a situação da teologia em relação à Ciência Sistemática da Religião. Aqui as controvérsias se multiplicam.

Ambas as disciplinas se diferenciam radicalmente pelo fato de a Teologia tratar da revelação, ao passo que a(s) Ciência(s) da Religião têm de se haver com o sagrado enquanto fenômeno. A Teologia “vai mais longe”, no sentido de considerar não apenas o que se revela, mas aquele ou aquilo que se revela. Mas, com isto, o conhecimento com o qual a Teologia lida é primariamente revelado, ou seja, mensurado pela fé, não pela razão. Logo, é preciso que a fé busque a sua instrumentalização intelectual (*fides quaerens intellectum*).¹⁷ Poderíamos dizer que a Teologia é a expressão racional da fé, um movimento de dentro da religião em direção à ciência.

As Ciências da Religião *podem* enxergar a experiência de fé de um ponto de vista histórico, discernindo as causas culturais, psicológicas ou linguísticas da crença ou dos símbolos específicos que se manifestam. Se assim for, será um movimento de dentro da ciência em direção à religião.

Eduardo Gross defende um papel de proximidade fiscalizadora da teologia sobre a Ciência da Religião.¹⁸ Isto porque a dificuldade no campo religioso está em que o objeto só pode ser conhecido, em profundidade, através de um grau elevado de proximidade e comprometimento com sua especificidade, ou

¹⁶ PADEN, 2003. p. 70.

¹⁷ LIBANIO, J. B. A religião no início do milênio. In: CRUZ, Eduardo R. da, DE MORI, Geraldo (org.). *Teologia e Ciências da Religião: O caminho da maioria acadêmica no Brasil*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2011. p. 55-59.

¹⁸ GROSS, Eduardo. Considerações sobre a Teologia entre os Estudos da Religião. In: TEIXEIRA, 2001. p. 335-338.

seja, praticamente de dentro de uma teologia confessional. Por isso o estudioso crítico da religião tem de flertar, em algum sentido, com a teologia, seja mergulhando ele mesmo na sua realidade, seja em diálogo com os teólogos. O que não se pode permitir é que esta necessidade perverta o sentido de um estudo universalizável da religião em favor de um conjunto de fragmentos sobre religiões, caso em que o discurso do estudioso da religião estivesse condicionado, em relação a cada religião específica, ao seu registro teológico.

Seguindo uma argumentação semelhante, mas muito menos diplomática, Etienne Higuét condena o que define como *exclusão da Teologia*:

A exclusão da Teologia do campo interdisciplinar das Ciências da Religião deriva do pressuposto implícito de que apenas as ciências empíricas e, entre elas as ciências sociais como a sociologia e a antropologia alcançariam o estatuto de ciência. Encontramos, aí subjacente, um equívoco quanto às noções de ciência e de teologia. A noção atual de ciência não pode mais se restringir às ciências dedutivas, nem às ciências empírico-formais, mas abrange também as ciências hermenêuticas, que envolvem, de modo essencial, a categoria de “sentido”. Junto com Jean Ladrière, vemos nas ciências humanas em geral e na teologia em particular ciências de tipo hermenêutico.”¹⁹

“Pior” do que isso, as ciências humanas, incluindo as sociais, não deixam de ser também prioritariamente hermenêuticas e só secundariamente empíricas.

Nesta linha de crítica hermenêutica das diferentes disciplinas envolvidas, as acusações de sociólogos ou etnólogos quanto a uma “corrupção” da Teologia tornam-se francamente estereis. Uma vez que qualquer posição é programática e “interessada”, não há também sentido em excluir a Teologia da Ciência da Religião apenas por seu comprometimento com o Cristianismo. Ao contrário de separar claramente o trabalho do cientista e do teólogo, Eilert Herms lembra, portanto, o caráter cultural e ideológico do próprio cientista, o qual muitas vezes é escamoteado em favor de um discurso idealizado de ciência.²⁰

Como separar então o tão buscado ponto de vista crítico e imparcial e uma visão cultural em que o agnóstico é automaticamente identificado como sujeito privilegiado deste ponto de vista científico?

¹⁹ HIGUET, Etienne A. A teologia em programas de Ciências da Religião. *Correlatio*, n. 9, (Maio de 2006), p. 37-53. p. 38.

²⁰ HERMS, Eilert. *Phänomene des Glaubens: Beiträge zur Fundamentaltheologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. p. 463-464.

Na outra ponta desta discussão, só para nos despertar da ilusão de que a Teologia busca de modo submisso o reconhecimento da Ciência da Religião, citamos também Pannenberg como exemplo de um grupo volumoso de teólogos que discute justamente a relevância da Ciência da Religião, e se ela estaria apta a integrar uma teologia fundamental. Na qualidade de ciência de Deus, a Teologia tem de fatalmente render-se à experiência religiosa, única via pela qual seu objeto pode ser acessado. Mas a experiência religiosa é marcada pela subjetividade, com toda a carga histórica e cultural que ela carrega. Desta forma, a Teologia se identifica com a Ciência da Religião.²¹ Mas, longe de representar uma transformação da Teologia em direção àquela ciência, isto denota um esforço inconsciente da Ciência da Religião em aproximar-se do papel exercido pela Teologia.²²

Está claro que não apenas as ciências empíricas ou ciências da cultura não possuem condições de questionar a cientificidade da teologia ou da fenomenologia da religião, simplesmente porque não deixam de ser também ciências hermenêuticas e, como tal, sujeitas às críticas que muitas vezes proferem, como também a Teologia não se coloca em posição privilegiada apenas por se esquivar destas críticas em especial.

3. A unidade da Ciência da Religião

Que unidade pode pretender uma disciplina dual por natureza e sem harmonia entre as suas partes? Pesquisadores comprometidos com as ciências sociais proibem terminantemente qualquer definição geral de religião,²³ enquanto pesquisadores comprometidos com a filosofia da religião, a teologia ou as ciências hermenêuticas se perguntam: “como pode haver ciência sem objeto e campo bem definidos?”. Donald Wiebe se sobressalta com a percepção de que a Ciência da Religião tenha se perdido no descritivismo e já não sabe qual é o critério de verdade dos fatos que estuda.²⁴ Ao mesmo tempo, não quer ver a Ciência da Religião entremeada de teologia:

²¹ PANNENBERG, Wolfhart. *Teoria de la ciencia y Teologia*. Madrid: Libros Europa, 1981. p. 322.

²² PANNENBERG, 1981. p. 370.: “*La ciencia general de las religiones podría adquirir la relevancia de una teología fundamental sólo con una condición, todavía no garantizada por el estado actual de su desarrollo: la ciencia general de las religiones no debería limitarse a describir la experiencia religiosa humana, sus conexiones con las restantes experiencias y su institucionalización en el contexto de la vida social, sino que tendría que investigar también la realidad que se experimenta en la vida religiosa y su historia.*”

²³ Camurça, Greschat e Usarski nas obras previamente citadas.

²⁴ WIEBE, Donald. *Religião e Verdade*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

Se de fato queremos ter uma ciência da religião, é obvio (...) que seus estudiosos têm de ultrapassar a descrição e chegar à explicação. Mas é precisamente nesta ultrapassagem que o “como” do procedimento parece eludir-nos, pois, para ser científico, o estudo deve ser crítico, ao contrário do teológico... e, no entanto, se pretende fazer justiça a seu assunto, ela não pode adotar *a priori* um quadro de referência reducionista.²⁵

Muitos pesquisadores²⁶ concordam quanto à necessidade de estabelecer uma lista de princípios balizadores para uma definição ao menos provisória de religião, para que a o trabalho possa prosseguir. Naturalmente, com todas as ressalvas a um essencialismo, esta definição provisória não precisa ser conclusivamente apriorística, cultural, psicológica ou em favor de qualquer outra disciplina/posição.

Søren Holm propõe que a salvação seja este elemento fundamental. Esta salvação pode se dar, contudo, de forma imanente ou transcendente.²⁷ Podemos imaginar formas de “libertação” ou iluminação panteístas ou ateístas (incluindo o marxismo) como pertencendo ao primeiro caso, e transições pós-morte para uma vida melhor como pertencendo genericamente ao segundo caso. Richard Niebuhr, sob discreta influência de Peirce, define a responsabilidade como constitutivo principal da religião. Nesta teoria, a religião seria produzida por uma consciência de estar posto diante de alguém ou alguma comunidade a qual somos compungidos a dar uma resposta.²⁸

Apesar de serem muito consistentes, propostas tão amplas acabam pecando por serem vagas e, por isso, *inclusivas demais*. Além disso, não preenchem algumas demandas essenciais da definição da disciplina, como sua precisa separação ou relação com outras.

Uma teoria unificada para a Ciência da Religião teria de no mínimo: 1- clarificar a relação necessária entre Ciência Sistemática e Ciência Histórica da Religião; 2- Estabelecer a distinção entre Ciência da Religião e outras disciplinas imediatamente relevantes, como a teologia, a filosofia e as ciências humanas; 3- oferecer uma resposta consistente a abordagens das ciências naturais ao fenômeno religioso ou a outros elementos da religião.

²⁵ WIEBE, 1998, p. 67.

²⁶ A maioria dos que foram citados neste trabalho.

²⁷ HOLM, Søren. *Religionsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1960. p. 89-91.

²⁸ NIEBUHR, H. Richard. *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy*. New York: Harper & Row, 1978.

É claro que muitas propostas poderiam preencher estes critérios, nenhuma das quais podendo ser assumida como definitiva ou mesmo “melhor”. Critérios pragmáticos são geralmente adotados em casos como este, onde as definições sobre a natureza dos objetos referidos pelos conceitos está em disputa.

Com respeito a todos os critérios elencados, acredito que a teoria das formas simbólicas de Cassirer seja um modelo digno de mais cuidadosa avaliação.²⁹ Primeiramente porque ela unifica satisfatoriamente todos os elementos da cultura humana, inclusive com espaços vagos e flexibilidade suficiente para que novas formas de pensamento possam se estabelecer no futuro. Além disso, traça distinções muito satisfatórias entre religião, linguagem, ciência, arte, mito, só para citar as formas de pensamento imediatamente relevantes para a definição de Ciência da Religião. Desprovida de hierarquias, a filosofia das formas simbólicas torna compreensível o lugar da teologia, partindo do pensamento religioso em direção à ciência, e o da Ciência da Religião em movimento oposto da forma de pensar científica rumo ao campo simbólico da religião. Sobretudo, não tende de forma simplória em favor de nenhuma das funções da Ciência da Religião, por agregar as teorias sociais de Simmel e Weber, a fenomenologia de Husserl e o neokantismo, em seu amplo desenvolvimento lógico-epistemológico e ético, relacionando-se positivamente com as ciências da cultura, a filosofia e as ciências naturais.

4. A relação com as ciências naturais

Congregar a ciência moderna à teologia ou ao menos à religiosidade tem sido tarefa exclusiva dos povos de língua inglesa. Há empecilhos culturais diversos no pensamento continental (consequentemente no latino-americano), que travaram por longo tempo este relacionamento, e mesmo nos ambientes menos hostis os trabalhos são lamentavelmente escassos. John Templeton diagnostica a necessidade de uma *abordagem humilde* para a teologia. Uma teologia que não queira tão somente preservar o conhecimento adquirido pela tradição, estando disposta a orientar-se para o futuro, para a descoberta e alargamento dos horizontes espirituais, é aquilo de que necessita o mundo moderno.³⁰

²⁹ Para considerar a atualidade e vigor do pensamento de Cassirer, sugerimos o texto de Ralf Goeres. GOERES, Ralf. Ernst Cassirers kritisch-idealistischer Symbolbegriff. *Philosophische Jahrbuch*, vol. 114, n. 2, (2007), p. 346-375.

³⁰ John TEMPLETON. *Possibilities for Over One Hundredfold More Spiritual Information: The*

A relação entre ciência e religião, bem como a própria Ciência da Religião, remonta em grande parte à obra paradigmática de William James sobre as variedades da experiência religiosa. Com ela tivemos pela primeira vez um trato científico da experiência religiosa sem o condicionamento ideológico (como no caso de Freud) ou uma tentativa de introduzir no fenômeno elementos normativos derivados da Teologia, defeito de que muitos fenomenólogos da religião são acusados. Mais do que isso, James abriu a estrada para os posteriores estudos científicos da religião, desde a psicologia até as neurociências, não olvidando o campo dos fenômenos anômalos, como a telepatia e a comunicação com espíritos. Por esta facilidade no trânsito entre diferentes registros epistêmicos, sem em momento algum ignorar suas particularidades, James parece ter realizado pioneiramente o que entendo ser a consequência prática e complementação da filosofia das formas simbólicas de Cassirer.

O papel das ciências naturais junto à Ciência da Religião é tanto exigido por teólogos e cientistas da religião, como no evidente interesse destes profissionais pelas ciências cognitivas, neurociências e até mesmo pela física,³¹ como buscado pelas ciências naturais, caso das pesquisas de Alexander Almeida, entre outros.³²

Em ambas as orientações, William James encontra lugar privilegiado, não apenas por seu pioneirismo, senão, principalmente, por seu ponto de vista agregador e global acerca das disciplinas que por direito devem ser chamadas a contribuir com a avaliação do fenômeno religioso.³³ Em certo sentido ele é e está inteiramente restrito à introspecção subjetiva mais inacessível à análise objetiva, demandando a aplicação de um arsenal hermenêutico para a sua prospecção. Em outro sentido, contudo, é fenômeno humano com implicações físicas,

Humble Approach in Theology and Science. Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2000.: “Developing a humble approach in theology, which encourages research and engages carefully with science, may be even more fruitful than endeavors to reinvigorate inherited systems of thought, whether they be polytheistic, deistic, theistic, monotheistic, pantheistic, panentheistic or even older concepts”. p. 10.

³¹ Edênio Valle vai de encontro às ciências naturais em seu artigo: VALLE, Edênio. Ciências Cognitivas, Filosofia da Mente e Fenomenologia: um debate contemporâneo. In: CRUZ & DE MORI, 2011, além disso há nomes célebres dedicados ao intercâmbio entre religião e ciência, como Arthur Peacocke, Philip Clayton.

³² Inúmeros artigos e outras referências podem ser encontrados no endereço do *Núcleo de Pesquisas em Espiritualidade e Saúde*: <http://www.ufjf.br/nupes/publicacoes/>.

³³ Faço aqui referência à forma brilhante com que James conecta os traços psicológicos da religião a consequências positivas diretas sobre a saúde do indivíduo, como no caso de vícios, patologias mentais e mesmo a aparente cura de doenças. JAMES, William. *As Variedades da Experiência Religiosa: Um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1995.

particularmente médicas, que precisam ser avaliadas em toda a sua extensão. Conveniente mesmo seria a situação ideal em que estes esforços pudessem ser integrados atualmente como o foram por parte de James em sua época.

Conclusão

Os escolhos da relação entre ciência e religião não podem ser ignorados, mas não há motivos para considerá-los apenas como empecilhos a este relacionamento ou a uma Ciência da Religião mais bem integrada. Nada impede que todas estas dificuldades operem, ao final, em nosso favor, pois os esforços ingentes de hoje na busca de sua superação trarão talvez certas qualidades ascéticas ao campo, como exercícios que parecem desgastantes e até despropositados à primeira vista e que revelam seu valor nos momentos de necessidade. Infelizmente, entretanto, a positividade deste momento de crise está ainda por ser explorada, e há riscos concretos de desintegração da(s) Ciência(s) da Religião em distintos guetos disciplinares, o que em nossa opinião seria unicamente negativo para um estudo naturalmente multidisciplinar, polissêmico e altamente significativo para a autocompreensão humana.

Referências Bibliográficas

- BRAXTON, Donald M. The Third way of Religious Studies: Beyond sui generis Religious Studies and the Postmodernists. *Zygon* 44, no. 2, (June 2009), p. 389-413.
- COMSTOCK, Richard. Toward Open Definitions of Religion. *Journal of the American Academy of Religion* 52, n. 3, (Sep. 1984), p. 499-517.
- CRUZ, Eduardo R. da, DE MORI, Geraldo (org.). *Teologia e Ciências da Religião: O caminho da maioria acadêmica no Brasil*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2011.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.
- FITZGERALD, Timothy. *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra/Unesp, 1990.

- GOERES, Ralf. Ernst Cassirers kritisch-idealistischer Symbolbegriff. *Philosophische Jahrbuch* 114, n. 2, (2007), p. 346-375.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é Ciência da Religião?* São Paulo: Paulinas, 2006.
- HARRISON, Victoria S. The pragmatics of defining religion in a multi-cultural world. *International Journal for Philosophy of Religion* 58, (2006), p. 133-152,
- HERMS, Eilert. *Phänomenedes Glaubens: Beiträge zur Fundamentaltheologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- HIGUET, Etienne A. A teologia em programas de Ciências da Religião. *Correlatio* 9, (Maio de 2006), p. 37-53.
- HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- HOLM, Søren. *Religionsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1960.
- JAMES, William. *As Variedades da Experiência Religiosa: Um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- NIEBUHR, H. Richard. *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy*. New York: Harper & Row, 1978.
- PADEN, William E. *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion*. Boston: Bacon Press, 2003.
- PALS, Daniel. Is Religion a Sui Generis Phenomenon? *Journal of the American Academy of Religion* 55, n. 2, (Summer 1987), p. 259 -282.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Teoria de la ciencia y Teologia*. Madrid: Libros Europa, 1981.
- RICOEUR, Paul. *História e Verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968.
- TEIXEIRA, Faustino (Org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- TEMPLETON, John. *Possibilities for Over One Hundredfold More Spiritual Information: The Humble Approach in Theology and Science*. Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2000.

USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da Religião. Cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, 2006.

WIEBE, Donald. *Religião e Verdade*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

Humberto Schubert Coelho

Doutor em Ciência da Religião pela UFJF.

Integrante do grupo de Filosofia da Religião da UFJF.

Pós-Doutor em Teologia e Ciência da Religião pelo EST.

E-mail: humbertoschubert@yahoo.com.br

Recebido em: 06/10/12

Aprovado em: 20/02/13