



## A religião em cena: perspectivas de investigação

Religion on the scene: perspectives of investigation

Douglas Rodrigues da Conceição\*

### Resumo

O presente ensaio parte dos problemas enfrentados pela religião no âmbito do mundo moderno e sua particular compreensão de ciência. Pontualmente, ocupou-se em problematizar as querelas por ela enfrentadas quando a então embrionária modernidade estabelecia seus novos paradigmas científicos, motivando, portanto, o seu profundo deslocamento. Asseverase, a partir daí, cada vez mais, uma inadequação da religião enquanto alvo a ser perspectivado pelo movimento científico nascente. A religião, portanto, não se viu pertencida aos debates produzidos pelo mundo moderno, nem tampouco pelo cânone dos novos postulados científicos, representado, majoritariamente, pelo vertiginoso avanço das ciências da natureza. Discute-se, por isso, a partir de W. Dilthey, a emergência do paradigma das chamadas ciências humanas e daí a possibilidade de se entrever, novamente, a pergunta pela pertinência da religião, enquanto elemento fundamental da cultura humana e, portanto, indispensável à compreensão da humanidade do homem. Por fim, procurou-se convocar, no âmbito das chamadas ciências da religião, a dimensão hermenêutica das ciências humanas e a reabilitação da teologia enquanto campo imprescindível para a audição da religião.

**Palavras-chave:** Modernidade. Ciências. Teologia.

### Abstract

The standpoints of this essay are the problems faced by religion in modern world and its particular understanding of science. From time to time, the concerns on this matter were centered in the debates that involved religion, especially when the recently formed modernity established its new scientific paradigms, motivating, thus, its deep displacement. It was assured then, and ever more, an inadequacy of religion as a target to be reached by the rising scientific movement. Religion, therefore, has never been truly inserted in the debates produced by the modern world, not even by the canon of the new scientific statements, mostly represented by the rapid growth within sciences of nature. From Dilthey on, it has been argued the emergency of the so-called paradigm of the Human Sciences and then the possibility of foreseeing, again, the question on the pertinence of religion as a fundamental element of human culture which is, therefore, essential to the comprehension of the humanity of men. Finally, it will be evoked here, in the fields of the so-called Sciences of Religion, the hermeneutical dimension of the Human Sciences and the rehabilitation of theology as a primordial area to hearing religion.

**Keywords:** Modernity. Sciences. Theology.

---

Artigo submetido em 31 de outubro de 2011 e aprovado em 03 de fevereiro de 2012.

\* Doutor em Ciências da Religião pela UMESP e professor Adjunto da UEPA. Coordena o Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará. País de origem: Brasil. E-mail: abismos@gmail.com

## Introdução

A religião, no palco da tão controversa modernidade, esteve diante de uma grande encruzilhada. Sob uma primeira perspectiva, a religião se viu profundamente relativizada quando foi confrontada pelo avanço de um espesso processo de secularização (ZEPEDA, 2010, p. 130)<sup>1</sup>; sob uma segunda ótica, a religião não se viu pertencida ao discurso científico elaborado por essa mesma modernidade. Aquilo que pertencia ao universo da religião não poderia passar por um crivo científico tal como este se fundamentou no âmbito do mundo moderno. Um nítido exemplo desse confronto são as controvérsias com as quais Galileu Galilei (Cf. 2010, p. 17-26) se deparou no século XVII<sup>2</sup>. Nesse sentido, o panorama moderno, no qual também a religião se circunscrevia, passou a apresentar profundas mudanças, dentre as quais, na observação de Charles Taylor, o abandono de convicções e práticas religiosas. A fé em Deus, até então inquestionável, passa a ser entendida “como apenas uma opção entre as outras e não a mais fácil de ser abraçada” (TAYLOR, 2010, p. 15).

O espírito científico, que fundamentou a emergência das ciências modernas da natureza, havia admitido para si mesmo a descoberta de um modelo de investigação, cujo objeto e validade da ação investigativa deveriam ser confrontados com a seguinte questão: o que pode ou não ser posto a uma prova científica? Como sublinha Eric Fromm (Cf. 1985, p. 53), se não podemos negar que a religião sempre manteve, em seu domínio, preocupações de ordem cosmológica e também antropológica, não seria coerente estranhar o solavanco que tais preocupações sofreriam com o nascimento de uma forma totalmente nova de se fazer ciência. Em suma: o padrão de racionalidade, desenvolvido ainda nos estágios mais elementares da modernidade, exigiu a liberação não só da natureza das forças da religião, mas, também, o ser humano. Era isso o que estava em jogo, em síntese.

Paul Ricoeur (Cf. 1978, p. 32) tangenciou muito bem essa questão ao compreender que esse mesmo homem chegou à maturidade como um ser responsável por seu destino simultaneamente ao momento em que o conjunto do mundo, incluindo esse mesmo homem como parte da natureza, a ele se manifestou como um objeto suscetível de ser explicado.

---

<sup>1</sup> Para a definição de secularização, recomendo a apresentada por José de Jesús Legorreta Zepeda (2010).

<sup>2</sup> Carta a *Dom Benedetto Castelli* (1578-1643), colaborador de Galileu e professor de matemática na Universidade de Pisa.

Ou seja: paralelamente à objetivação do mundo se instaurou também a autonomia do homem como agente de sua própria história. Com essa conhecida cantilena quero apontar algumas questões a ela subjacentes: 1. O indelével impacto da modernidade sobre a religião; 2. A inadequação não só da religião, mas, também, a de outras expressões da cultura a um determinado modelo científico, pautado, sobretudo, numa orientação epistemológica empirista, cujos procedimentos básicos, como assinala Chalmers (Cf. 1993, p. 36-45), são: observação, verificabilidade e indução; 3. A arguta crítica de determinado modelo de ciência à religião por considerá-la uma questão estranha aos motivos da razão; 4. O possível paradoxo da fundação das ciências da religião ou da ciência da religião diante da própria (im)possibilidade da religião. A questão levantada neste último ponto será adiante brevemente retomada, no entanto, vale ressaltar uma importante observação de Antonio Magalhães (Cf. 1997, p. 9-24). Para o autor, ainda que se reconheça que as perguntas centrais do Iluminismo e da crítica filosófica da religião estivessem, sobretudo no século XIX, imbuídas do propósito de superar e destruir a religiosidade tradicional e a corrente interpretação teológica, através daquilo que passou a ser entendido como argumento racional, elas não deixaram de incentivar a pesquisa para uma visão mais diferenciada do fenômeno religioso. Aliás, sublinha: “exatamente pela importância dada a um determinado tipo de racionalidade é que se procurou diferenciar cada vez mais os matizes do fenômeno religioso” (MAGALHÃES, 1997, p. 11).

## **1 Querelas entre ciência e fé**

Voltando ao século XVIII, ainda que o programa de Kant (Cf. 2001, p. 5) de crítica tivesse como um de seus fundamentos a instalação de um tribunal, onde a própria razão, a ciência e a metafísica fossem os principais alvos de um julgamento, o autor uma vez mais considerou as aporias que a própria religião lançava sobre si mesma ao tentar se esquivar de um franco diálogo como as questões de seu tempo. Uma face desse problema foi exposta nos seguintes termos:

A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que se submeter. A *religião*, pela sua *santidade* e a legislação, pela sua majestade, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificativas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame (KANT, 2001, p. 5).

Se o propósito ao qual me imponho é o de refletir brevemente sobre certa face da chamada modernidade e a das ciências por ela forjadas, estas talvez sejam mais bem compreendidas se pensadas em contraponto à perda das forças da religião dentro desse mesmo contexto. Como tenho ouvido de diversas vozes, a religião transformou-se no principal inimigo da então denominada modernidade. Nesse caso, o itinerário percorrido pela racionalização das esferas da cultura significou, entre outras coisas, o esquarteramento das esferas valorativas da própria cultura, que anteriormente se encontravam fundidas no interior das tradições religiosas. Por exemplo, não se visualiza com tamanha nitidez se há autonomia da política, da economia, do direito, da arte etc. no mundo medieval. Essas esferas, de uma maneira ou de outra, estavam interligadas à religião. Se os aspectos cognitivos, morais e expressivos da cultura se deslindam do seu ambiente originário, que seria em tese a religião, torna-se coerente compreender que cada um deles ganhara certa autonomia. É nesse sentido que Paul Tillich utiliza a noção de cultura autônoma. Chama de autônoma “a cultura empenhada em criar formas de vida pessoal e social sem qualquer referência a algo supremo e incondicional, seguindo apenas as exigências da racionalidade técnica e prática” (TILLICH, 1992, p. 85). Essa autonomia, que foi exercida debaixo de uma autorreferencialidade de tais domínios, implicou, supõe-se, o esvaziamento pleno da religião. Assim, pode-se dizer que um modelo particular de ciência, por se considerar uma esfera autônoma em sua própria tessitura e composição, exercia, a cada passo dado, um profundo deslocamento da religião do domínio do racional para o do irracional. A pergunta que foi imputada à religião é a seguinte: "Quais são os seus critérios de legitimação?". A conclusão à qual se chegou é mais ou menos a seguinte:

[...] a religião até fornece sentido à vida, dando respostas às questões vitais da existência humana, mas não se trata de um saber positivo. A ciência, ao contrário, cumpre esta última tarefa, à custa, porém, de um esvaziamento do sentido profundo do mundo (ARAÚJO, 1996, p. 119).

Esse modelo de ciência que se ancorou, sobretudo, no esforço empírico de explicação da natureza e que se alojou em formas tão diversas de conhecimento, ainda que estivesse debaixo das desconfianças lançadas por Kant (cf. 2001, p. 36-42), esse tal modelo específico de ciência e o tipo de conhecimento produzido por ele, posso dizer, não esboçou nenhum recuo nos seus pressupostos fundadores. Parece-me que a própria crítica kantiana cumpriu somente o seu papel de crítica, porque o trabalho da ciência, segundo o modelo científico aludido e por ele mesmo criticado, não cessou em nenhum instante.

Não é propriamente o meu foco aqui, mas creio caber a seguinte pergunta: como entender, por exemplo, o surgimento das sociedades modernas ocidentais, a organização do mundo do trabalho, a eficiente burocracia do aparelhamento estatal, bem como as formas de produção do sistema capitalista sem associar tais fenômenos a um modelo de ciência? Certa racionalização do mundo dar-se-ia, e este era o postulado, na mesma proporção em que as imagens religiosas do mundo fossem desaparecendo. Diante do que tenho tentado afirmar, é importante perceber que se um determinado modelo científico conseguiu estabelecer seus estatutos e tais estatutos são tomados, pelo menos no Ocidente, como posicionamento universalista de validação da racionalização do mundo e de orientação humana, e que tal processo ao menos se apresentava como resultado radical do desencantamento das imagens religiosas do mundo, posso afirmar que a religião, diante da moderna compreensão de ciência, não se configurava como outra coisa senão como uma questão heterônoma ao próprio trabalho da ciência e à nova concepção de humano. Ou seja: depois de enfraquecido todo sentido que a religião emprestava ao mundo e à vida, era necessário relegá-la à extrema indignidade.

De que modo poder-se-ia tomar a religião como tarefa da ciência? Como equacionar as incongruências impostas por um modelo de ciência à religião? Aviso de antemão que não pretendo problematizar a história das ciências da religião desde o século XIX neste artigo. Quero, antes, sublinhar um destaque que deve ser dado à iniciativa que remonta ao programa de Dilthey em torno de sua concepção de *Geisteswissenschaften* em oposição à ideia de *Naturwissenschaften*. A ênfase mais elementar apresentada por Dilthey, em sua

teoria, é a que buscou estabelecer uma delimitação entre o campo das ciências do espírito<sup>3</sup> e o das ciências da natureza. Dilthey (2010, p. 19) afirma:

Parto do estado conjunto abrangente de fatos que constitui a base sólida de toda reflexão sobre ciências humanas. Ao lado das ciências naturais, e partindo das tarefas da própria vida, desenvolveu-se por si mesmo e de maneira espontânea um grupo de conhecimentos ligados uns aos outros por meio da comunhão de seu objeto. Tais ciências são a história, as ciências econômica e jurídica e a ciência do estado, a ciência da religião, o estudo da literatura e da poesia, da arquitetura e da música, das visões de mundos dos sistemas filosóficos e, por fim, a psicologia. Todas essas ciências descrevem, narram, julgam e formam conceitos e teorias em relação ao mesmo grande fato: a espécie humana.

Talvez tenha sido pela via daquilo que se configurou como o trabalho das ciências humanas, com viés hermenêutico especificamente, que a religião retomara a sua importância enquanto tarefa de uma investigação. Ainda que se possa conceber que determinadas ciências no campo das humanas tiveram e têm uma arquitetura que recorda o trabalho empírico realizado pelas ciências da natureza, a noção mais atual de ciência, em sentido *lato*, não pode mais se restringir, como lembra Etienne Higuier (2006, p. 38), a um modelo empírico-formal. Há que se considerar que os objetos, no campo das ciências humanas, com viés hermenêutico, contêm intenções significantes. Qual é o por quê dessa advertência? Em relação ao estudo da religião, mais especificamente, Antonio Magalhães (cf. 1997, 9-24) tece uma dura crítica em relação ao trabalho de campos científicos que, embora sejam perspectivados no âmbito das ciências humanas, possuem outras motivações. Esse seria o caso, por exemplo, da sociologia. Ao recolocar no centro do debate sobre a religião a própria religião como experiência absoluta, Antonio Magalhães considera que essa perspectiva nos coloca diante de problemas e possibilidades para a compreensão do fenômeno religioso que ultrapassam o tipo de conhecimento produzido nos círculos sociológicos que, por sua vez, tornou a visão que as ciências tiveram da questão religiosa limitada, visto que a sociologia cuidou mais particularmente das dimensões objetivas e não das dimensões subjetivas. Esse é centro da questão. Com o argumento de trazer para a sua epistemologia o critério da objetividade e se pautar no mito da neutralidade científica, a

---

<sup>3</sup> Os especialistas no pensamento de Dilthey afirmam categoricamente que o conceito de *Geisteswissenschaften* não pode ser facilmente traduzível por ciências humanas. Este é o caso da recomendação feita por Marco Antonio Casanova, tradutor da obra intitulada *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Todavia, aqui, utilizarei a ideia de ciências do espírito em equivalência à ideia de ciências humanas, sem distinções.

sociologia, por exemplo, demonstra não conseguir lidar com todas as especificidades da religião. Como afirma Magalhães (1997, p. 16):

Óbvio, dirão alguns, por ser esta a função mesma da sociologia, lidar com as dimensões objetivas da religião. Errado, direi eu, visto que tal forma de conhecimento, além de atomizar mais uma vez agentes na sociedade, despreza questões fundamentais da religião, constituindo-se, no mínimo, como uma visão bastante míope da “realidade”.

Portanto, o movimento que considera a exterioridade desses objetos, aquilo que é mais detidamente encontrável na superfície, deve reorientar-se para o interior ou para as esferas de onde se originaram, que em síntese seriam as vivências. Ou seja: a ação humana e os objetos produzidos por ela, dentre eles a religião, contêm intenções significantes e que o esforço de compreensão que lhes diz respeito só pode consistir em reconstituir essas intenções. Como bem afirma Dilthey (cf. 2010, p. 24), tudo aquilo que vem ao encontro da humanidade, que ela cria e trata, os seus sistemas de fins nos quais ela se esgota, as organizações exteriores da sociedade nas quais os homens tomados como indivíduos se reúnem – tudo isso ganha uma unidade. Ou seja: a partir daquilo que é dado sensivelmente na história dos homens, a compreensão retorna aqui àquilo que nunca cai no âmbito dos sentidos e que, contudo, atua e se expressa na dimensão exterior. Para dar maior clareza ao que Dilthey quer afirmar, recorro a um exemplo próprio. Mesmo que eu reconheça que os seres humanos se organizam socialmente e que essa organização pode se dar em função de instituições específicas e facilmente reconhecíveis, a questão das intenções projetadas na aparição objetiva dessas formas de organização não estaria ainda totalmente acessível. A busca de uma apreensão mais detida do sentido ou do que representam tais formas de organização está ainda no nível da vida interior do ser humano. Talvez seja nesse itinerário que Michel Foucault se circunscreve. O homem, diz Foucault (cf. 1999, p. 487), para as ciências humanas, não é esse ser vivo que tem uma forma bem particular (uma fisiologia bastante especial e uma autonomia quase única); ele (o homem) é esse ser vivo que, do interior da vida à qual pertence inteiramente e pela qual é atravessado em todo o seu ser, constitui representações graças às quais ele vive e a partir das quais detém essa estranha capacidade de poder se representar a vida. As ciências humanas não são uma análise do que

o homem é por natureza, sublinha Foucault (1999); são antes uma análise que se estende entre o que o homem é em sua positividade – e eu diria a cultura – e o que lhe permite saber o que é a vida. Afirma ainda que somente:

[...] poder-se-á falar de ciência humana desde que se busque definir a maneira como indivíduos e os grupos se representam as palavras, utilizam sua forma e seu sentido, compõem discursos reais, mostram e escondem neles o que pensam, dizem, talvez à sua revelia, mais ou menos do que pretendem, deixam esses traços verbais que é preciso decifrar e restituir, tanto quanto possível, à sua vivacidade representativa. O objeto das ciências humanas não é, pois, a linguagem (falada, contudo, apenas pelos homens), mas, sim, esse ser que, do interior da linguagem pela qual está cercado, se representa, ao falar, o sentido das palavras ou das proposições que enuncia e se dá, finalmente, a representação da própria linguagem (FOUCAULT, 1999, p. 488).

Essa posição é, em maior ou em menor grau, retomada por Paul Ricoeur em sua obra *El lenguaje de la fe*. As artes e a literatura possuem, para Ricoeur (1978), fundamental importância no processo de decifração do ser humano e do enigma que ele é. São elas as responsáveis pelas chaves que conduzem o ser humano ao encontro de si. Quando, por exemplo, Van Gogh, afirma Ricoeur, pinta uma cadeira, no fundo estaria pintando a figura do homem. O que ele deseja afirmar com esse exemplo é o seguinte: o ser humano não é somente representado quando a profusão do seu espírito denuncia a presença de um homem em particular ou quando ela se direciona explicitamente a um tipo de homem que está em condições de habitar esse mundo. Ao se referir às imagens do ser humano somente acessíveis através da literatura e das artes, Ricoeur não deseja somente relacioná-las às suas representações explícitas, mas, também, aos conteúdos implícitos dessas expressões imaginativas de sua criação, que o projetam como uma figura virtual de si mesmo. É nessa esteira que posso entrever o sentido da pergunta pelo conteúdo da religião. Se é um fato que as esferas da vida ou da cultura se autonomizaram e que a independência de cada uma delas exige uma interrogação específica sobre os seus conteúdos, e considerando, ainda, o humano como principal intersecção entre elas, torna-se um imperativo a pergunta pelo conteúdo da religião, posto que lá também reside essa imagem virtual que o ser humano tece sobre si mesmo. A religião só existe no horizonte do humano.

As críticas contidas nas percepções diltheynianas, há pouco aludidas, se direcionam evidentemente ao objetivismo das ciências da natureza, que, em última análise, seriam as

portadoras da expressão do ser-em-si das coisas do mundo físico, em função do qual qualquer outro modo de apreensão dessa realidade deveria ser relativizado, senão rejeitado. Por ser em si mesmo objetivo, o “discurso” das ciências da natureza não seria, a rigor, dito por ninguém, pois o discurso da própria “coisa” sobre si mesma teria de ser elevado ao nível da mais absoluta verdade. Enquanto esta perspectiva pairar no campo das ciências da natureza, se lidarmos com dois conjuntos estanques de ciências, não vejo maiores problemas. Onde está o nó a ser desatado, então? Está no momento em que campos das ciências humanas assumem este mesmo posicionamento em relação aos seus alvos de investigação. Mas a questão não termina aqui. O autodiscurso da “coisa” é aceitável, sim. Ele é possível somente no campo das ciências humanas, pois só ali a linguagem e suas formas de expressão do humano são possíveis. Só o humano pode nela – na linguagem – habitar. Estamos falando de uma crise das ciências da natureza? Sim, pois fica evidente a dissimetria entre um modelo hegemônico de ciência e aquele que Dilthey propõe sob o nome de ciências do espírito. Considero, portanto, que é através de uma reorientação dos olhares ao mundo da vida que a religião reencontrará a sua força e a sua significação. É em razão da angústia de nossa vida, afirma Husserl (cf. 1955, p. 170), que uma forma de ciência nada significa para nós. Essa ausência de sentido é motivada, por parte de determinadas ciências, pela exclusão das questões e problemas que são os mais pungentes para os homens de nossa desventurada época. Talvez o maior deles seja o sentido ou o não sentido de toda essa existência humana.

## **2 A reabilitação da teologia nas ciências humanas**

Com essa guinada, que nos dirige para o interior da significação das expressões da vida e da cultura, que funcionam como espelhos do humano e suas vivências, a teologia, antes esquecida, por ter sido criticada juntamente com toda a tradição metafísica, passa a ter um papel fundamental nos estudos da religião. O que fica em jogo dentro de um campo investigativo com tantos enfoques científicos – como o campo das ciências da religião – é a antiga dicotomia explicação *versus* compreensão, tal como problematizada por Dilthey. As ciências que se orientam por uma diretriz notadamente hermenêutica, ao reconhecerem que

as dinâmicas humanas fazem apelo a um processo de decodificação de suas múltiplas expressões (arte, arquitetura, religião, política, economia etc.), passam a ter certo protagonismo no campo das ciências humanas. Esse é o caso da teologia. Portanto, o discurso crível das ciências sobre a religião não deve somente levar em conta os seus estabelecimentos sociais, a sua face mais observável ou mesmo, como não é raro, do ponto de vista metodológico, aquilo que ideologicamente, em tese, a religião esconderia – esse é um dos pressupostos da sociologia. Antes, as ciências que lidam com a religião precisam se ocupar, desde uma perspectiva metodológica, como bem assinala Higuét (2006, p. 39), “do ‘resquíio mítico’ da religião, do seu referencial à transcendência como aspecto central e incontornável do fenômeno religioso”. É preciso partir, assinala, ainda, o autor,

[...] do caráter concreto do evento simbólico que caracteriza toda experiência religiosa como algo realmente vivido pelo sujeito religioso e que como tal é performativo de suas atitudes e de seu ser no mundo. É preciso compreender a religião a partir de seus argumentos e sentidos internos, levando em conta a compreensão que os sujeitos, as instituições e as culturas religiosas têm de si mesmos (HIGUET, 2006, p. 39-40).

Em boa hora, admito o seguinte: a crise moderna da religião talvez tenha sido a crise das instituições religiosas, mas não daquilo que foi injustificadamente retido e monopolizado pelas instituições, até porque não posso negar que em determinado grau a Europa se secularizou. Essa é a porta pela qual a teologia pôde restabelecer a sua importância. Quem faz a pergunta, em última análise, por tudo aquilo que é desprezado pelo *corpus* mais positivo das ciências da religião – a referência ao sagrado, as experiências de fé, o direcionamento ao transcendente e ao extra-humano etc. – é a teologia. Portanto, o solavanco da religião, concluo assim, não tem a ver propriamente com a sobrevivência do dinamismo dos seus elementos constitutivos, mas, sim, com o tipo de ciência que por inabilidade epistemológica não pode lidar com aspectos do escopo performativo da própria religião. A preocupação da teologia, no caso da cristã, por exemplo, não pode mais ser vista somente a partir de um discurso que pretensamente deseja manter sob seu domínio o monopólio de elementos caros a essa religião: Deus, Cristo, Maria, Salvação etc. Teologia, em sentido mais amplo, passa a ser o eixo de interpretação do dado religioso universalmente presente e reconhecível nas culturas, inclusive daquelas em que o

cristianismo não é presença marcante. Paul Tillich, certamente, foi mais longe com o seu programa de uma teologia da cultura. Não só o dado religioso presente e reconhecível nas culturas isoladamente, mas, também, o dado religioso presente em toda e qualquer esfera da cultura seria o alvo da teologia. É a significação de toda referência religiosa presente nas culturas e em suas dinâmicas internas o objeto de ocupação da teologia. Frisa muito bem Higuete (2006, p. 42) que “a teologia, em sua dimensão histórica e reflexiva, situa-se sempre conscientemente numa tradição religiosa e cultural específica, o que não significa que sanciona ou canoniza o particularismo dessa tradição”. Isso quer dizer que a teologia não deve elevar ao grau de absoluto a interpretação que faz de uma situação religiosa específica. Ela também não investiga/interpreta as expressões religiosas a partir de uma perspectiva extrínseca; a teologia é, do início ao fim, uma caminhada hermenêutica. A teologia parte das significações mais interioranas de tais expressões, considerando sempre o dado da fé. Mesmo a empreitada teológica que beire ao mais profundo confessionalismo de uma igreja ou de uma instituição religiosa qualquer, o seu viés interpretativo estaria resguardado, pois ele expressaria, assim mesmo, certa autocompreensão de um ambiente religioso ou de fé específicos. Essa autocompreensão, esse “como me vejo”, cria um autorretrato importante da situação de indivíduos e grupos por abrigar elementos fundantes e constitutivos de suas expressões e experiências religiosas. O falar de dentro da religião, de acordo com Rui Josgrilberg (2001, p. 11-25), numa perspectiva teológica, papel que não pode ser atribuído só ao teólogo, mas também ao crente, não deve ser diminuído se comparado com o que chamaríamos de “o falar de fora”, papel desempenhado pelos cientistas e pelas ciências positivistas da religião. Ao contrário, penso. Um dos lugares da interpretação, função das ciências de vocação hermenêutica, é a pertença. Ou seja, é o lugar do falar dentro. Não parto do pressuposto de uma polarização, onde uma ou outra perspectiva (a de dentro ou a de fora) esteja em posição absoluta. Parto, antes, de uma busca pelo reconhecimento da perspectiva hermenêutica enquanto possibilidade investigativa entre as tantas possíveis no campo das ciências da religião. A pertença sempre foi uma questão muito cara e até vista como entrave aos procedimentos das modernas ciências, no entanto, não a consideramos menos importante. Portanto, a autocompreensão que os mais diversos sujeitos da fé produziram e produzem ainda hoje é sempre interpretativa e, por isso, teológica. A significação que os mais diversos elementos que

compõem as múltiplas formas de estabelecimentos da religião dependem – como se fosse um *a priori* – do sentido que os sujeitos conferem à sua própria situação. Qualquer empreitada investigativa em torno da religião deve, portanto, reconhecer a existência de uma instância autocompreensiva que se apresenta como possibilidade mesma de conferência de sentido ao que pertence às formas manifestas da religião. A essa dimensão autocompreensiva denomino teologia.

## Conclusão

O “retorno” da religião – o que considero equivocado – ou a pergunta por ela no palco dos séculos XX e XXI impôs, ao contrário da indignação que ela sofrera nos auspícios da constituição do mundo moderno, maior atenção a ela, já que o seu fim não era mais tão evidente. A autocertificação de uma ciência específica para lidar com a complexidade da religião, nesse caso refiro-me às ciências da religião, não pode se alimentar somente das disciplinas que supostamente representam a face mais positiva do fazer investigativo. Rui Josgrilberg nos deixa uma grande advertência. Estamos numa era em que a aceitação da completa derrocada da religião ou a dos bordões que comumente são pronunciados na direção dela não é mais plausível. Clifford Geertz em **O futuro da religião** (2006, p. 10) reafirma categoricamente o que estou dizendo. A religião ou as religiões – para quem é mais afeito ao plural – estão prenhes por compreensão. O que fica em jogo na tessitura de uma ciência que pretende tê-la (a religião) enquanto “objeto” central não é mais a objetividade extrema postulada pelas ciências sociais ou a dogmatização absoluta dos conteúdos antes representada por uma noção míope de teologia. Josgrilberg, assim como Higuier, reconhece que o campo das ciências da religião – termo que me parece ser o mais aceitável – é múltiplo, tanto do ponto de vista teórico, quanto do ponto de vista metodológico e, por isso, tensões pelo melhor lugar de fala sobre a religião são algo improfícuo. Vou ousar a utilização de um termo que a meu ver é mais adequado: promiscuidade. As ciências da religião são o lugar onde a promiscuidade científica é possível. É na heterogeneidade de combinações de teorias e métodos que as ciências da religião se realizam. Desaparece, portanto, a fidelidade a um cânone teórico-metodológico. No entanto, para os que são facilmente conduzidos a um estado de culpa, a perspectiva disciplinar ainda permanece

uma porta; talvez não a melhor. Retorno, por fim, à advertência de Josgrilberg: o que existe, no final das contas, é ciência bem ou mal feita, desde que se reconheça que o fazer científico no âmbito das ciências da religião é sempre plural.

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Luis Bernardo Leite. **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.

CHALMERS, A. F. **O que é ciência, afinal?** São Paulo: Brasiliense, 1993.

DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FROMM, Eric. **El amor a la vida**. Buenos Aires: Paidós, 1985.

GALILEI, Galileu. **Ciência e fé**. 2. ed. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.

GEERTZ, Clifford. O futuro da religião. **Folha de São Paulo**, Caderno Mais!, 14 maio 2006, p. 10.

HIGUET, E. Teologia em programas de ciências da religião. **Correlatio**, São Bernardo do Campo, v. 5, n. 9, p. 37-51, 2006. Disponível em <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1726>>. Acesso em 30 out. 2011.

HUSSERL, Edmund. **La philosophie comme science rigoureuse**. Paris: P.U.F, 1955.

JOSGRILBERG, Rui de Souza. **Ciências da Religião e/ou Teologia: uma questão epistemológica**. **Caminhando**, São Bernardo do Campo, v. 6, n. 8, p. 11-25, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. **Método de pesquisa em ciências da religião: revisando paradigmas**. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. 2, n. 13, p. 9 -24, 1997.

RICOEUR, Paul. **El lenguaje de la fe**. Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1978.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

TILLICH, Paul. **A era protestante**. São Paulo: IEPG, 1992.

ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 25, n. 73, p. 129-141, 2010. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010269092010000200008&lng=pt&nrm=iso&tIng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010269092010000200008&lng=pt&nrm=iso&tIng=pt). Acesso em 30 out. 2011.