

Razão e Prática: Pragmatismo e Controvérsias Epistemológicas em Ciências da Religião

Gilberto Cabral

Mestrando em Ciências
da Religião PUCSP

e-mail: gilbertvscabral@hotmail.com

Resumo

Imre Lakatos, em seu artigo *Methodology of Scientific Research Programmes*, pretende demonstrar que as revoluções científicas não são “conversões religiosas”, mas que elas apresentam um progresso racional (Cf. Lakatos, 1977, p.93). De seu objetivo, podemos deduzir algumas premissas: 1) As atividades racionais são superiores às não-rationais; 2) a razão é uma propriedade que pertence à ciência e não pertence à religião; 3) que a ciência se desenvolve racionalmente e 4) (conclusão) que por isso, a razão (ciência) é superior à irracionalidade (religião). Estes pontos resumem a atitude moderna para com a religião. Este artigo, em duas partes, tem como objetivo analisar as premissas ocultas de Lakatos, avaliando-as no contexto racional e objetivo que elas próprias exigem para em seguida, na segunda parte, relacionar as conclusões alcançadas com o debate epistemológico em Ciências da Religião.

Palavra-chave

Epistemologia, Anarquismo Metodológico, Pragmatismo, Contextualismo, Ciências da Religião.

Abstract

In his paper *Methodology of Scientific Research Programmes*, Imre Lakatos intended to demonstrate that scientific revolutions are not a matter of “religious conversion”, but that they both reveal and imply a rational progress (cf. Lakatos, 1977, p.93). As regards this intended aim, we may deduce some premises from his thought: 1) Rational activities are superior to non-rational activities; 2) Reason is a property of science, having no part whatsoever in religion; 3) Reason itself evolves rationally; 4) (conclusion) therefore reason (science) is better than irrationality (religion). These points summarize the modern attitude towards religion. The present paper analyses Lakatos’ premises within the rational and objective context they claim for themselves, moving forward to relating them to the exploits of the present epistemological debate in the History of Religions.

Keywords

Epistemology, Methodological Anarquism, Pragmatism, Contextualism, History of Religions.

Razão como oposta à religião

Um longo debate marca a história do pensamento sobre a compatibilidade entre razão e religião. Esse debate, desde o fim da Antiguidade até pelo menos a Modernidade, restringiu-se a uma estrada de mão única: o problema dizia respeito a se a frágil e errante razão natural seria capaz de se elevar tão alto a ponto de poder compreender as verdades reveladas. O conhecimento religioso, então modelo dominante do pensamento, longe de se subordinar aos limites da razão, significava um estágio superior do conhecimento, seu estágio último e mais elevado. Alguns dos chamados Padres da Igreja chegaram a rejeitar veementemente a influência da filosofia (razão) nos assuntos da fé, afirmando que só um fideísmo absoluto corresponderia à verdadeira atitude do cristão. Quinto Sétimo Florente Tertuliano (séc. II) assumiu a posição mais radical, a qual tomamos como modelo de fideísmo: “O Filho de Deus foi crucificado: não me envergonho disso, precisamente porque é vergonhoso. O filho de Deus morreu: isto é crível porque é uma loucura. Foi sepultado e ressuscitou: isto é certo porque é impossível” (Tertuliano, *apud* Reale & Antiseri, 1990, p.426). Seu pensamento pode ser resumido na frase *credo quia absurdum*. Mas sua posição de rejeição à filosofia e a qualquer intervenção de uma razão estranha às escrituras não vingou como doutrina oficial da Igreja, muito mais influenciada pelo racionalismo “light” de Agostinho e posteriormente pela escolástica representada na figura de Tomás de Aquino. Para pensadores como Tertuliano, fé e razão não podem se misturar porque a razão é, e sempre será, de um nível inferior à fé; já para Agostinho e Tomás de Aquino, mesmo sendo a razão incompleta em relação à revelação, elas não se excluem, pois duas verdades jamais podem se contradizer, mas, dadas as devidas reservas, complementam-se, sendo a filosofia um instrumento para a sagrada doutrina, a teologia.

A relação entre fé e razão, exaustivamente discutida na Idade Média, tomaria um outro caminho na Modernidade. A autonomia crescente da razão e do conhecimento científico, e a conseqüente manipulação da natureza ao melhor estilo baconiano levou a uma ruptura entre assuntos da fé e assuntos da razão. No fim do séc. XVIII, Laplace e outros cientistas de sua época, inspirados pelo progresso de suas teorias em explicar o universo, diziam abertamente não precisar mais de Deus como hipótese científica. No séc. XIX, com o positivismo dominante nos meios científicos, a religião passou a ser vista como uma etapa inferior pela qual, felizmente, a humanidade já passou, sendo o último resquício de religiosidade infiltrado na ciência eliminado por Darwin e sua teoria. Agora, razão e fé se excluem, mas diferentemente daquilo que pensava Tertuliano, dessa vez, pela incompetência e incapacidade própria da religião em lidar com questões científicas. Nos anos que se seguiriam, a religião foi reduzida a responsável pelo depauperamento humano (Feuerbach), ópio do povo (Marx), vingança de ressentidos (Nietzsche) e complexo infantil obsessivo de caráter anal

(Freud). E foi assim, através das críticas sofridas por pensadores ateus, que o entendimento científico contemporâneo da religião foi moldado.

No séc. XX a distinção inequívoca entre aquilo que seria ciência (razão, conhecimento superior) e aquilo que seria religião (irracionalidade, conhecimento inferior) foi a principal tarefa dos paladinos da racionalidade ocidental, também conhecidos como epistemólogos ou filósofos da ciência. A tarefa principal a que se propuseram foi a de delimitar precisamente aquilo que era ciência e o que não era. O que fosse ciência deveria ser adulado e incentivado (para benefício próprio da humanidade); o que não fosse deveria ser separado, excomungado do mundo dos homens cultos e inteligentes. A esta tarefa se propuseram todos os positivistas lógicos, Popper e inclusive Kuhn: em todos eles encontramos uma delimitação, às vezes não muito clara e distinta, daquilo que é e daquilo que não é ciência.

A demarcação do conhecimento pressupõe a existência de dois campos distintos: a ciência e a não-ciência. Ela pode ser uma demarcação de caráter naturalista ou convencionalista.¹ A demarcação naturalista é aquela que procura uma demarcação na própria natureza do conhecimento: existe uma delimitação natural entre aquilo que é racional e científico e as meras superstições religiosas. Os naturalistas também podem ser chamados de justificacionistas, pois pretendem justificar o conhecimento com base em algum princípio natural – daí os justificacionistas serem naturalistas. Tal delimitação naturalista-justificacionista encontramos, por exemplo, entre os kantianos e neo-kantianos. O homem, segundo os defensores de tal doutrina, é capaz naturalmente de juízos sintéticos *a priori*, o que o capacita à atividade científica através de categorias transcendentais que regem e limitam o pensamento. Sendo a atividade científica aquela que se mantém dentro desses limites. Mas manter essa doutrina e explicar como o espaço pode não ser única e exclusivamente a geometria euclidiana, ou que o elétron é uma partícula e uma onda dependendo de como levamos a experiência, é algo que se torna quase místico. Talvez, o misticismo esteja na doutrina e não nos fatos, essa é uma forte razão para se buscar alguma outra demarcação.

Os positivistas lógicos,² também naturalistas e justificacionistas, optaram por delimitar pela verificação via *sense data* e pela lógica indutiva probabilista. O que caracterizaria a ciência? “A ciência formula profecias que são verificadas pela ‘experiência’”. Sua função essencial consiste em formular previsões” (Schlick, 1975, p. 82). Mas o que é “verificar pela experiência”? Ora, se alguém perguntasse onde está o livro e recebesse como resposta que o livro está em cima da mesa, a resposta estaria “verificada” se o livro estivesse em cima da mesa, ou seja, verificada pela própria capacidade

¹ Convencionalista aqui não no sentido da escola filosófica convencionalista, mas simplesmente por ser baseada em convenções, sem recurso à própria natureza do fato.

² Aqui, entendo por “positivismo lógico” as idéias de Schlick. Na realidade, esta pode parecer uma redução arbitrária, pois há grande divergência entre os positivistas lógicos a respeito de questões essenciais tais como o estabelecimento do sentido de uma proposição e outras. No entanto, a posição de Schlick pode ser tomada como paradigmática e representar bastante bem a escola dos positivistas lógicos.

natural do homem em ter uma “experiência” do objeto. Mas estaria verificada para quem? Naturalmente para a pessoa que estivesse vendo o livro em cima da mesa. Só que, neste caso, como provar que o livro estava lá para uma terceira pessoa que não estivesse no local? Há duas possibilidades: ou o caso repousaria numa questão de fé na pessoa que faz o relato ou então há um problema muito sério. Evidentemente, se a ciência deve ser distinta da religião – e o que se propõe é exatamente uma demarcação entre esses campos –, a fé deve estar excluída. Logo, a razão acompanha a segunda alternativa.

Há um problema muito sério: fatos não podem provar proposições. E mesmo que pudesse, que se concedesse a absoluta certeza lógica do *sense data* (o que é inaceitável, pois os *sense data* não são proposições e só proposições podem provar proposições) nada ainda estaria resolvido. A ciência é um empreendimento humano que não é apenas uma coleta de afirmações particulares sobre experiências particulares: o objetivo da ciência³ é predizer fatos particulares com base em leis gerais. Aí está outro problema lógico: como passar de fatos singulares a leis gerais? David Hume já havia apontado para o problema lógico óbvio envolvido na justificação da indução: “estas duas proposições estão longe de serem as mesmas: ‘tenho verificado que tal objeto é sempre acompanhado de tal efeito’ e ‘Prevejo que outros objetos, que em aparência são semelhantes, serão acompanhados de efeitos semelhantes’” (Hume, 1973, §29). A experiência presente e a experiência passada nada podem afirmar sobre a experiência futura. Não há raciocínio dedutivo possível que justifique a indução porque há sempre a possibilidade lógica de que o curso da natureza possa ser alterado; não há raciocínio indutivo que justifique a indução porque seria argumentar em círculo, ou seja, usar a indução para justificar a própria indução (Cf. Hume, 1973, §30). Uma terceira tentativa, um último suspiro que restou aos neopositivistas, foi a abordagem probabilística: as teorias científicas, apesar de não poderem ser comprováveis, seriam ao menos prováveis (no sentido do cálculo de probabilidade). Mas sob condições gerais “todas as teorias têm probabilidade zero, para qualquer que seja a evidência” [...] [Assim] “todas as teorias não são apenas igualmente não-comprováveis, mas também igualmente improváveis” (Lakatos, 1977, p. 95).⁴

Como conhecimento significa conhecimento provado (Lakatos, 1977, p. 91), nada ainda distinguia ciência de religião ou da própria metafísica, apesar da alegada oposição entre ambas. Para superar esses problemas uma virada de mesa foi proposta: do verificável deve-se passar ao falseável. A doutrina exposta em *A lógica da pesquisa científica* de Karl Popper (2001) tem como principal objetivo resolver de vez a questão do problema da demarcação fora dos padrões naturalista e justificacionista do conhecimento. No credo do racionalismo crítico reza que nenhuma teoria científica pode ser provada, apenas refutada. A assimetria lógica garante que fatos particulares não po-

³ Objetivo de ciência neopositivista.

⁴ Sobre esta questão ver também Karl POPPER (2001), cap. VIII.

dem comprovar uma lei geral, mas podem refutá-la. A refutação e a eliminação de uma teoria com base na assimetria entre lei geral e enunciados básicos são propostas como um procedimento lógico de demarcação. O científico é o falseável. Tudo o mais é especulação metafísica. Tudo o que não puder ser passível de falseamento não é científico. Essa é a demarcação fundamental. Mas como proceder à refutação? Como é possível proceder ao falseamento? Em primeiro lugar, diferente da doutrina indutivista, na qual a experiência moldaria o espírito passivo, toda pesquisa tem seu início com um problema, uma inquietação, ou seja, há uma atividade do sujeito frente a um problema. Esse problema é o resultado de uma expectativa e da sua não realização. Daí formula-se o problema e tenta-se resolvê-lo. Para resolver o problema, o pesquisador deve formular uma teoria que seja falseável, mas que ainda não tenha sido falseada. É neste momento que entra a crítica (a essência do debate racional). Se a crítica for bem sucedida, a teoria é refutada e eliminada. A crítica está associada ao experimento e à observação, ou seja, aos enunciados básicos, que são aceitos não por sua certeza psicológica, mas por convenção. Se a teoria resistir à crítica, sem subterfúgios como hipóteses *ad hoc* puramente verbais, ela é corroborada, mas não verificada, pois continuará a ser exposta à crítica. Caso a teoria venha a tombar sob a crítica, uma outra teoria deve assumir seu lugar. Para isso algumas condições formais são exigidas: a nova teoria deve explicar tudo que já havia sido explicado e ainda ter sucesso naquilo que sua predecessora falhou, ou seja, deve ter um conteúdo empírico maior, sendo o conteúdo de uma teoria definido como a soma dos enunciados básicos capazes de falseá-la. Estas condições garantem o crescimento do conhecimento dando-lhe certeza lógica. Assim, o desenvolvimento da ciência está dado pela própria dinâmica interna à substituição de teorias: sempre há de se propor teorias com um grau de falseabilidade maior do que sua predecessora. Com base na normatização popperiana a linha divisória entre ciência e religião parece traçada: ciência seria tudo o que segue tais regras, religião tudo aquilo que não as segue.

Mas é possível ter ao mesmo tempo a ciência tal como a conhecemos e as regras do racionalismo crítico de Popper que a define? A resposta a essa pergunta, ao que parece, é um firme e sonoro *não* (Cf. Feyerabend, 1989, p. 274-5). A estrita adesão ao princípio de falseabilidade não somente eliminaria toda metafísica da ciência como também eliminaria a própria atividade científica. “Nenhuma teoria está jamais em concordância com todos os fatos conhecidos em seu domínio” (Feyerabend, 1989, p. 79). As discordâncias entre teoria e fato podem ser de duas espécies: discordâncias numéricas e falhas qualitativas (Cf. Feyerabend, 1989, p.79). As discordâncias numéricas são aquelas nas quais o valor predito pela teoria não é confirmado pelos experimentos por mais que se admita margem de erro.⁵ Muito mais graves são as

⁵ A teoria copernicana ao tempo de Galileu, a teoria da gravitação proposta por Newton, o modelo atômico de Bohr, a teoria especial da relatividade e a teoria geral da relatividade, ambas de Einstein, apresentam, ou apresentaram em algum momento, falhas qualitativas que as tornaria refutadas e eliminadas, uma vez adotada a doutrina de Popper (Cf. Feyerabend, 1989, p. 79-80)

falhas qualitativas, nas quais as inconsistências não se referem apenas à questão da intensidade dos fatos, mas aos próprios fatos. A teoria das cores elaborada por Newton é um caso típico, no qual a inconsistência só pode ser resolvida por uma hipótese *ad hoc*.⁶ Uma vez admitido o princípio popperiano, não só as teorias já refutadas deveriam ter sido refutadas há muito mais tempo, como as teorias presentes também deveriam estar refutadas. E, assim, não haveria mais teoria alguma nem ciência alguma. A própria teoria da relatividade, admitida como modelo por Popper, só pode ser mantida através de hipóteses *ad hoc* sem aumento de conteúdo empírico:

Assim sendo, que dizer da exigência metodológica segundo a qual uma teoria há de ser julgada à luz da experiência e rejeitada, se contradisser os enunciados básicos aceitos? Que atitude adotar diante das várias teorias a respeito de confirmação e corroboração, todas elas baseadas no pressuposto de que as teorias podem ser postas em concordância completa com os fatos conhecidos? E que valor tem, como princípio de avaliação, o nível de concordância alcançado? Essa exigência e essas teorias hão de ser vistas agora como inúteis. [...] Na prática, aquela exigência e aquelas teorias não são obedecidas. (Feyerabend, 1989, p. 85-7)

Saindo do eixo popperiano de pensamento, uma outra teoria demarcatória foi proposta por Tomas Kuhn, a saber, a ciência se diferencia de outras atividades pela “solução de enigmas” (Cf. Kuhn, 1977, p. 7). O que Kuhn quer dizer quando fala em solução de enigmas? Solução de enigmas é uma atividade realizada em épocas de ciência normal, época na qual as teorias, que jamais se ajustam perfeitamente aos “fatos”, são trabalhadas com o intuito de que as “anomalias” apresentadas, sejam resolvidas. Os dados não consistentes com a teoria aceita (paradigma) se transformam em enigmas que devem ser resolvidos pelo pesquisador. A falha em se adequar teoria e realidade é vista, em épocas de ciência normal, como uma falha particular do pesquisador e não da teoria. Neste caso a ciência seria dividida em duas épocas: ciência normal e revolução. As pesquisas realizadas em tempos de ciência normal levam, por razões internas ou externas, a um período de revolução, no qual o paradigma dominante é substituído. Essa é a importância da ciência normal levar à revolução que, por sua vez, levará ao crescimento do conhecimento. O que caracterizaria a ciência e a diferenciação de outras atividades como a astrologia, por exemplo, seria exatamente o período de ciência normal: “um olhar cuidadoso no empreendimento científico sugere que é na ciência normal [...] melhor do que na ciência extraordinária que a ciência claramente se distingue de outros empreendimentos” (Kuhn, 1977 p. 6). Para Tomas Kuhn, o período de ciência normal é, em última instância, o responsável pelo desenvolvimento científico.

⁶ “Segundo essa teoria, a luz consiste de raios diferentemente refrangíveis, que podem ser separados, reunidos, refratados, mas que nunca têm alterada a constituição interna e que apresentam reduzidíssima extensão lateral no espaço. Considerando que a superfície dos espelhos é muito mais irregular do que a extensão lateral dos raios, a teoria dos raios foi considerada incompatível com a existência de imagens especulares (o que foi admitido pelo próprio Newton): se a luz consiste de raios, o espelho deveria comportar-se como uma superfície áspera, isto é, deveria comportar-se como uma parede” (*Ibid.* p. 81)

Mas há alguns pontos obscuros na teoria demarcatória de Kuhn. Se o que caracteriza a ciência é a solução de enigmas, então não haverá razões para excluir o crime organizado das atividades científicas (Cf. Feyerabend, 1977, p. 200). Nem tampouco poderia Kuhn excluir a teologia como uma atividade científica. Se o que caracteriza uma ciência é a solução de enigmas, um teólogo que estuda duas passagens aparentemente contraditórias da Bíblia procurando conciliá-las dentro de uma doutrina religiosa é um autêntico cientista de acordo com a proposta demarcatória de Kuhn (Cf. Watkins, 1977, p. 33). Seu trabalho em nada se diferenciaria de um físico tentando conciliar movimentos planetários irregulares com a lei da gravitação de Newton (Cf. Lakatos, 1977, p. 100-1). Além disso, também não é claro que as revoluções, produzidas pelos períodos de ciência normal, são as responsáveis pelo “crescimento” do conhecimento. As revoluções científicas trazem uma mudança de paradigma, mas de acordo com Kuhn é impossível dizer que nosso novo paradigma é melhor que o anterior, pois paradigmas distintos são freqüentemente incomensuráveis (Cf. Feyerabend, 1977, p. 202). Portanto, não há boas razões para a paixão que Kuhn parece ter pelos períodos de ciência normal. Estes períodos nem podem distinguir a ciência de outras atividades nem tampouco assegurar o crescimento do conhecimento através das revoluções.

As tentativas em se delimitar aquilo que seria ciência daquilo que seria especulação sem fundamento ou religião parecem não conseguir resistir absolutamente incólumes à própria crítica racional, sendo sua aceitação por parte de cientistas e filósofos da ciência mais uma questão de fé do que propriamente um ato racional caracteristicamente científico. A incapacidade de uma demarcação em se enquadrar a ciência tal como a vemos no mundo e aos requisitos lógico-rationais que a diferencia de outras atividades leva, no campo epistemológico, a uma incapacidade de diferenciação entre essas diversas atividades. Ou a demarcação proposta não consegue resistir às demandas lógicas ou então não consegue se adequar à própria prática científica. Se a ciência é distinta da religião, sua distinção deveria residir em alguma característica que pudesse tornar clara essa distinção, mas de acordo com as tentativas de demarcação propostas acima não há demarcação possível que pudesse sustentar tanto os requisitos lógicos como a prática científica. A oposição entre ciência e religião parece, de acordo com as teorias demarcatórias expostas, mais uma questão do desejo do que da própria razão.

Ciência e desenvolvimento racional

As teorias demarcatórias não apenas possuem um caráter eliminacionista, mas também um caráter normativista. Uma teoria puramente descritiva da atividade científica se limita a analisar os dados históricos que dispõe e a partir deles derivar conclusões, sem, no entanto, prescrever qualquer regra metodológica a ser seguida para qualquer pesquisa científica presente ou futura. Já as teorias demarcatórias não apenas eliminam aquilo que não seja ciência como também prescrevem metodologicamente como a atividade científica deve proceder. A demarcação freqüentemente elimina e pres-

creve a eliminação pela própria natureza da demarcação: a prescrição por uma obrigação moral de um empreendimento ser científico e racional. Assim que a ciência, numa teoria normativista, se diferencia da não-ciência há certas obrigações morais por parte do pesquisador científico. Elas ditarão as normas daquilo que deve ser a honestidade intelectual do cientista (Cf. Lakatos, 1977). As regras prescritivas dadas pelas teorias normativistas pretendem enquadrar as diversas teorias científicas de diversas épocas num esquema que lhe permita reconstruí-las racionalmente. A reconstrução racional da ciência cairá sob aquilo que se convencionou chamar de “contexto da justificação”; já seu desenvolvimento histórico é chamado de “contexto da descoberta”. Essa distinção entre contexto da justificação e contexto da descoberta visa colocar em evidência o caráter racional do progresso científico. Isso significa que, através da estrutura lógica de uma teoria, a ciência não é um empreendimento que se desenvolve ao acaso, mas um empreendimento que se desenvolve racionalmente. E, portanto, há sempre um meio objetivo de se avaliar as teorias e determinar objetivamente seu avanço racional.

Tomemos, como exemplo, a ciência aos moldes popperianos: “As teorias podem ser submetidas a testes de maior ou menor severidade, ou seja, são falseáveis com maior ou menor importância para a seleção de teorias” (Popper, 2001, p.121). Uma teoria é falseável se a classe de seus falseadores potenciais não for vazia. Sendo falseável, pode-se representar os falseadores potenciais de uma teoria por setores de diferentes amplitudes. Quanto maior a amplitude maior a quantidade de falseadores potenciais. Quanto maior a classe de falseadores potenciais de uma teoria maior a possibilidade de ela ser refutada pela experiência. Isso significa que quanto mais falseável uma teoria maior é seu conteúdo empírico, ou seja, mais informação sobre o mundo é por ela veiculada. Isso permite que duas teorias distintas possam ser comparadas e avaliadas a partir do número de seus falseadores potenciais. Na comparação de duas teorias:

[...] uma teoria que mereceu ampla corroboração só pode ceder passo a uma teoria de mais alto grau de universalidade, ou seja, a uma teoria passível de submeter-se a melhores testes e que, além disso, abranja a teoria anterior e bem corroborada – ou pelo menos, algo que se lhe aproxime muito. (Popper, 2001, p.303)

A partir disso, o método de Popper prescreve que uma teoria nova deve explicar tudo aquilo que a anterior explicava e ainda ter sucesso onde outras falharam: deve ter um conteúdo empírico crescente em relação à sua predecessora. Essa regra o permite descrever objetivamente o crescimento do conhecimento. A ciência se mostrará um processo racional na medida em que apresentar um padrão de desenvolvimento racional em suas teorias. Para Popper, o avanço da ciência não se dá nos moldes positivistas pelo acúmulo de fatos conhecidos ao longo do tempo, mas pela crítica através do falseamento e da eliminação de teorias por outras de maior conteúdo empírico. O conhecimento científico, assim, distingue-se de outros tipos de atividade por ser uma atividade essencialmente crítica. E essa é, também, a principal

característica do racionalista: “podemos então dizer que o racionalismo é uma atitude de disposição a ouvir argumentos críticos e a aprender da experiência” (Popper, 1987, p.232). O papel da crítica racional é, então, o de testar as teorias de modo a falseá-las e, caso ocorra o falseamento, de substituí-la por outra teoria que lhe seja superior. Somente assim pode-se garantir a racionalidade do desenvolvimento científico.

Mas a história dos desenvolvimentos científicos mostra outra coisa. Se as regras metodológicas popperianas fossem usadas desde a Antiguidade, a hipótese do heliocentrismo jamais deveria voltar à ciência dada sua refutação por Ptolomeu já no séc. II. Depois de Aristóteles e Ptolomeu, a idéia pitagórica de Filolau de que a Terra se move era tida como estranha, antiga, e “inteiramente ridícula” (Cf. Feyerabend, 1977, p.68). Além da teoria de Copérnico se apoiar numa teoria já refutada, a hipótese do movimento da Terra só poderia ser revivida e sustentada se as principais regras e teorias astronômicas da época fossem violadas. Nem tampouco as dificuldades do sistema copernicano eram menores do que as do sistema de Ptolomeu. Se interpretado de maneira realista, Copérnico se colocava em total incompatibilidade com fatos mais óbvios conhecidos pela experiência ordinária (Cf. Feyerabend, 1977, p.174). Apesar de todas as falhas, discrepâncias e absurdos a que a teoria de Copérnico levava, nada impediu que ela fosse objeto de intensa fé por parte de seus mais famosos defensores, Galileu Galilei e Johannes Kepler.

De acordo com as prescrições metodológicas popperianas, Galileu jamais deveria se arriscar, pelo próprio bem do desenvolvimento científico, a sustentar uma teoria plenamente refutada a vários séculos. Sua insistência está longe de uma atitude racional definida nos moldes popperianos. Atitude mais racional foi desempenhada pelo tribunal da Inquisição que o condenou impedindo-o de continuar disseminando uma teoria absurda e já refutada por todas as evidências disponíveis. Se a história futura fez de Galileu o mocinho e da Inquisição a malvada da história é somente porque a história é contada pelos vencedores. O próprio Popper não teria razão alguma para condenar o tribunal da Inquisição, sua epistemologia com ares medievais⁷ e inquisidores pouco difere da original no que toca à eliminação daquilo que não se conforma às suas regras.

O movimento histórico, no qual as teorias científicas estão inseridas, não permite que a exigência de conteúdo crescente se veja satisfeita. O episódio de Galileu exemplifica bem como se dá a substituição de teorias, ou ao menos nos proporciona um exemplo concreto de como ela ocorreu. Galileu tinha consciência do fato óbvio de que a teoria de Copérnico estava em total contradição com a experiência sensível e mesmo assim ele não duvidou em aceitá-la como verdadeira. Dada a falta de corroboração da doutrina de Copérnico, não temos qualquer razão para afirmar que o

⁷ “O quadro da crítica [popperiana] que emerge é de uma ‘atividade’ sem corpo que se desvela num ‘mundo’ de objetos intelectuais imutáveis e bem definidos, regulados pelas simples e estritas leis da lógica [...] Ela pode ser comparada as *disputationes* medievais – mais especificamente, a um tipo de *disputatio*, que se denomina *obligatio*” (DASCAL, 1997, p. 45).

procedimento de Galileu possa ser descrito como um procedimento racional. Para ajustar a teoria ao fato, Galileu não muda a teoria, como seria de se esperar de um cientista que agisse de forma racional, mas muda o próprio fato. Galileu transforma o fato reinterpretando-o de duas maneiras: pela relatividade e pela inércia do movimento. Mas tais idéias só foram introduzidas por Galileu na medida em que ele foi aceitando gradualmente a concepção copernicana (Cf. Feyerabend, 1989, p. 144). Ou seja, não houve uma dedução lógica da inércia e da relatividade do movimento para a conclusão de que a Terra se movia, mas, ao contrário, Galileu já partiu do movimento da Terra como verdade e, para salvá-lo da empiria refutadora da fórmula, como hipóteses *ad hoc*, tanto da inércia quanto da relatividade do movimento. Porém, ao fazer uso de tais hipóteses, Galileu não está mais no campo da astronomia, mas da dinâmica. Galileu removeu o problema de um campo no qual estava em profunda desvantagem para um outro campo onde seu sucesso fosse, talvez, mais garantido. Para defender sua intuição “quase” religiosa do heliocentrismo ele se vê forçado a elaborar uma nova dinâmica e a reelaborar toda a experiência sensível como também seu papel no conhecimento científico.

Nada disso seria racionalmente condenável, numa visão popperiana de ciência, se houvesse um crescimento de conteúdo empírico nas hipóteses *ad hoc* propostas por Galileu. No entanto, ocorreu justamente o contrário. A nova dinâmica de Galileu representou uma diminuição de conteúdo em relação à teoria Aristotélica:

[...] o procedimento de Galileu reduz drasticamente o conteúdo da dinâmica. A dinâmica aristotélica era uma teoria geral da mudança compreendendo a locomoção, a alteração qualitativa, a geração e a corrupção; propiciava, além disso, uma base para a teoria da bruxaria. A dinâmica de Galileu e de seus sucessores só diz respeito à *locomoção* e apenas à locomoção da *matéria*. Outras espécies de movimento são desconsideradas, com a esperançosa observação (devida a Demócrito) de que ao final, a locomoção terá como explicar todos os movimentos. Assim, uma teoria do movimento, de caráter empírico e amplo, é substituída por uma teoria muito mais acanhada, que se acompanha da metafísica do movimento, exatamente como se dá na substituição de experiência ‘empírica’ por uma experiência que abrange elementos especulativos. (Feyerabend, 1989, p. 154)

Assim, podemos ver claramente que as regras metodológicas impostas por epistemologias normativistas não conseguem explicar, a não ser por reconstruções racionais de caráter absolutamente fantástico, aquilo que ocorreu nos maiores episódios de avanço científico da história. O caso de Galileu é apenas um dentre os vários exemplos que poderiam ser citados,⁸ mas é “paradigmático” exatamente pela semelhança entre o tribunal da Inquisição e as normas epistemológicas da “boa” ciência no séc. XX, uma vez que nenhum epistemólogo do séc. XX gostaria de identificar sua atividade com um episódio da reputação da Inquisição. Fossem seguidas as regras metodológicas popperianas e jamais haveríamos saído do geocentrismo ptolomaico,

⁸ Sobre demais episódios ver Feyerabend (1989).

pois não haveria teoria alguma que fosse capaz de preencher os requisitos mínimos para substituí-lo. Se as normas epistemológicas não conseguem validar como racionais aquilo que todos consideram atualmente como um avanço inegável do conhecimento humano, então elas são incapazes para validar a própria racionalidade, pois sempre existirá uma atividade válida a qual não poderá ser validada por regras metodológicas; logo, restringir a atividade científica pela imposição de tais regras é um ato inútil e danoso ao desenvolvimento científico. De acordo com a epistemologia de Popper, o melhor a fazer seria realmente condenar Galileu por disseminar uma hipótese infundada sobre o universo e ainda de conseqüências perigosas para a Igreja e para a sociedade. Galileu seria, então, culpado e com toda a razão, pois:

[...] Não aponta [...] *factos novos* que ofereçam *apoio* indutivo à idéia de Terra em movimento, nem menciona quaisquer observações que *refutariam* o ponto de vista geocêntrico, mas que seriam explicadas pelo copernicanismo. Ao contrário, sublinha que tanto as concepções de Ptolomeu quanto as de Copérnico são refutadas pelos fatos e elogia Aristarco e Copérnico por não haverem desanimado em face destas tremendas dificuldades. Louva-os por haverem agido contra-indutivamente. (Feyerabend, 1989, p. 156).

De tudo aquilo que foi exposto, podemos parafrasear Cantor e dizer que a essência da ciência está na sua liberdade. Isso implica que qualquer restrição metodológica imposta para aumentar o desenvolvimento científico se colocará, paradoxalmente, em contradição com o próprio desenvolvimento científico. Ou temos o desenvolvimento ou temos regras para o desenvolvimento, mas não podemos ter ambas as opções. Mas isso então quer dizer que a atividade científica não é racional? Isso depende do que se entenda por “racional”. Se racional for entendido tal como o é freqüentemente, como a conformidade da atividade científica a padrões lógico-metodológicos previamente dados, então teremos que reconhecer e afirmar que a atividade científica não é racional. Mas talvez essa seja uma restrição demasiadamente restrita do que é a racionalidade. Talvez, a essência da racionalidade resida justamente na capacidade constante de superar as limitações que lhe são impostas por regras metodológicas, ou seja, numa capacidade de, trabalhando dentro de um determinado sistema, poder sair desse sistema, manipulá-lo de fora de acordo com uma outra intenção. Mas tal questão nos levaria muito longe de nosso presente propósito que é somente o de colocar em evidência a falibilidade das restrições metodológicas quando aplicadas à atividade científica⁹ e de tal fato retirar a conclusão de que, se coincidirmos a racionalidade com a adesão ao método, teremos que afirmar necessariamente que os principais avanços científicos não foram racionais. A partir dessas considerações iniciais estaremos prontos para passar a uma discussão mais restrita a respeito da cientificidade em Ciências da Religião e de como uma tal discussão pode se expressar de uma forma epistemologicamente confiável.

⁹ Sobre formas de se pensar a inteligência ver HOFSTADTER (2000).

A questão da epistemologia em Ciências da religião

Que atitude deve tomar, então, o pesquisador que faz um trabalho que tem como objeto o fenômeno religioso? Qual abordagem o pesquisador deve adotar perante seu objeto? É possível transcrever tudo o que foi dito a respeito da epistemologia nas “*hard sciences*” para as Ciências da Religião? Ou deveríamos impor um método, que recusamos às outras ciências, às Ciências da Religião? Antes de responder a estas questões, cabe uma distinção que nos será muito útil: a distinção entre “questões do observador” e “questões do participante” (Cf. Feyerabend, 1978). As questões do observador são aquelas que investigam os detalhes de uma interação, as explicações históricas dessas interações, sua forma e sua estrutura. As questões do participante lidam com a atitude dos membros de uma prática ou tradição sobre uma possível intrusão de outra. A pergunta do observador é: o que irá acontecer? A pergunta do participante é: o que devo fazer? Em todos os casos, há uma interação entre observador e participante: o observador levará em conta a posição dos participantes e os participantes (se estiverem inclinados) poderão levar em conta as opiniões do observador. Mas o que interessa nessa distinção é que, em ambos os casos, estamos tratando com intenções diferentes. Os observadores querem descrever e entender o que acontece, já os participantes querem normatizar e saber o que fazer. O observador descreve uma vida, ou um modo de vida que, a não ser acidentalmente, não é o seu. Já o participante toma atitudes de consequência para sua própria vida.

Entre estas duas atitudes há um meio termo que poderíamos chamar de uma atitude “pragmática”. Uma atitude pragmática é a atitude de observador tomada pelo participante. Tal atitude pragmática poderíamos chamar de uma “filosofia pragmática”. Esta atitude só pode ter lugar quando as tradições passam a ser vistas como meras improvisações temporais e não mais como os constituintes últimos das ações. Mas destas três atitudes, a pragmática é a de menor expressão. E por uma razão óbvia de caráter psicológico: é difícil avaliar nossas idéias mais íntimas e queridas em perspectiva como parte de uma tradição transitória e, talvez, por que não, absurda. Para exemplificar a questão, tomemos a religião. Dificilmente uma religião se apresentaria a alguém como um modo de vida que valesse a pena ser praticado, mas geralmente se apresenta como uma imposição vertical da vontade de Deus sobre o homem. Aqueles que praticam uma tal religião “x” e a tomam como verdade são os participantes. Aqueles que participam de uma outra religião, “y”, mas pretendem entender a religião “x” são os observadores, e aqueles que participam da religião “x” mas não a tomam como verdade são os pragmáticos.

Se substituirmos “religião” por “tradição” (pois independente de qualquer discussão a respeito de se a religião é ou não “cultura”, uma religião forma uma tradição e geralmente as tradições possuem algum tipo de religiosidade, de forma que uma separação entre religião e tradição seria absurda) teremos, então, uma pessoa de uma tradição “y” emitindo julgamentos sobre uma determinada tradição “x”, mas incapaz

de formular os mesmos julgamentos e retirar as mesmas conclusões a respeito da sua própria tradição “y”. Os membros de uma determinada tradição formada em torno, por exemplo, da palavra de Deus podem até se ver como tradição, mas a própria palavra de Deus, que sustenta toda a tradição, ela mesma, está fora de todas as tradições. Suponha que um membro “normal” dessa tradição resolva estudar Ciências da Religião, e suponhamos ainda que ele seja uma pessoa de mente aberta, esclarecida, e resolva estudar uma religião diferente da sua. Sua atitude para com essa religião escolhida será a de um observador se, e somente se, sua atitude for a de um participante com respeito à sua própria religião, caso contrário, ele seria um pragmatista que simplesmente não toma nenhuma tradição como verdadeira e, portanto, mesmo participando de uma tradição toma sempre, para toda e qualquer tradição, uma atitude de observador. Mas isso não quer dizer que os julgamentos de um pragmatista que resolvesse também estudar Ciências da Religião seriam “neutros”. Pelo contrário, o pragmatista sabe que a neutralidade é um mito e que suas preferências, longe de representarem algum padrão objetivo de verdade, se dão por uma opção pessoal e, portanto, de forma subjetiva.

As posições aqui esboçadas entre participante e observador não são abstrações teóricas, mas se dão empiricamente na prática acadêmica das Ciências da Religião. De um lado há uma tradição fenomenológica e, de outro, há uma tradição empiricista ou contextualista.¹⁰ De comum a ambas as posições podemos ressaltar exatamente o fato de que o membro de qualquer uma dessas duas tradições metodológicas adota uma posição de observador com respeito à outra, mas uma posição de participante com respeito à sua própria tradição. Tomemos a posição fenomenológica eliminacionista exemplificada por Rudolf Otto (1992). Sua posição de “objetividade” do Sagrado o coloca numa posição de participante, enquanto que seu postulado eliminacionista o coloca na posição de um observador ao acusar o pesquisador empiricista de cegueira cognitiva, já que lhe faltaria a experiência do Sagrado. Por sua vez, os empiricistas, ao atribuírem a si mesmos uma posição “neutra”, tomam uma posição de participante, enquanto que, ao criticarem a “pregação” de Otto por ser demasiadamente catequética e teologizante, assumiriam, com relação à fenomenologia de Otto, uma posição de observador.

De fato, a posição de Otto transformaria o estudo em Ciências da Religião em Ciências “da minha” Religião, mas repousar na crítica empiricista seria tomar uma posição de participante com relação a esta tradição, e isso não nos parece uma atitude muito justa, afinal “por que o oposto simétrico ao postulado de Otto seria sustentável?” (Pondé, 2001, p.53). Com efeito, o postulado simétrico ao de Otto só pode ser sustentado por uma atitude de participante com relação à tradição empiricista. Se o postulado eliminacionista de Otto transforma a discussão em Ciências da Religião em uma discussão catequética paroquial, a discussão empiricista na pregação de um

¹⁰ Sobre uma posição mais empiricista ou contextualista ver K. RUDOLPH (1985) e S. Katz (1978).

“ateísmo metodológico” também a transforma numa atitude catequética paroquial, mas de sinal oposto. Se tratadas simetricamente, ambas as posições se igualam na forma: ambas atribuem às suas próprias posições uma objetividade e uma independência de toda e qualquer tradição: os fenomenólogos, pela própria definição acontextual do Sagrado, e os empiricistas por estarem livres do Sagrado e atentos à razão e aos dados positivos. No entanto, os empiricistas se esquecem de que um tal racionalismo objetivista dos “dados” não é nada mais do que uma forma “secularizada de crença nos poderes da palavra de Deus” (Feyerabend, 1977, p. 20); esquecem-se de que um dado sem interpretação é apenas uma série de marcas tipográficas em um papel. Não temos razões para supor que as alegações dos fenomenólogos sejam mais verdadeiras que as dos empiricistas, nem que as alegações dos empiricistas sejam mais verdadeiras que as do fenomenólogo; simplesmente não temos como decidir de forma “objetiva” a questão, pois não temos acesso a uma objetividade de critério pela qual podemos decidir, em último caso só podemos emitir nossas opiniões pessoais derivadas de nossos gostos e desejos pessoais. Se optarmos pela razão não temos como sustentá-la de forma objetiva contra as críticas por parte da religião; se optarmos pela religião não temos como defendê-la dos ataques da razão, mesmo que sejamos doutores em Ciências da Religião.

Mas, por outro lado, se não temos razões epistemológicas para decidir a questão, temos, no entanto, razões “pragmáticas”. Isso significa que estamos excluindo a discussão da verdade em favor de uma discussão ética. Um cientista da religião de caráter empiricista não estaria incorrendo em nenhuma contradição ao se utilizar do método científico e ao cobrar uma “cientificidade” maior da sua área de estudos já que o curso em questão chama-se exatamente Ciências da Religião. Mas o pesquisador fenomenólogo não se encontra numa posição simétrica. É notório que as regras acadêmicas são ditadas pela tradição empiricista e possuem uma forte tendência ao cientificismo. Se o pesquisador fenomenólogo escolhe livremente conduzir uma pesquisa acadêmica, é justo que se submeta aos padrões acadêmicos, uma vez que ninguém é obrigado a fazer uma tese. Se estas são normas justas é outra discussão e, como vimos na primeira parte desse artigo, essas regras são bastante problemáticas, mas o ato de escolha da pesquisa e da disciplina na qual será realizada a pesquisa é sempre um ato de livre decisão. O fenomenólogo que quiser fazer pesquisa eliminacionista poderia livremente realizar sua pesquisa na teologia ao invés de descaracterizar um outro campo de estudo. Não há razão para que o pesquisador fenomenólogo, que pretenda levar adiante uma pesquisa eliminacionista, escolha Ciências da Religião se seu trabalho diz mais respeito à Teologia. Simplesmente ninguém tem a ganhar com essa confusão dos campos, nem as Ciências da Religião, que seria descaracterizada ou estereotipada como um tipo de Teologia menor, nem a própria Teologia, que se tornaria disciplina dispersa. Essa é a típica atitude antiprodutiva: ao invés de se ter dois campos fortes do saber, temos dois campos fracos. Isso é o acontece quando os assuntos vão se descaracterizando exatamente pela perda da diferença entre as abor-

dagens. Sobre esta questão, a colocação de Feyerabend, defensor incondicional do pluralismo metodológico, parece de grande valor:

[...] todo empreendimento tem o direito de exigir que os a ele devotados se preparem de maneira especial e pode, inclusive, impor a aceitação de certa ideologia. (eu, por exemplo, sou contra a descaracterização dos assuntos, que vão se tornando mais e mais semelhantes entre si; quem não aprecie o catolicismo atual que o abandone e se torne protestante ou ateu, em vez de arruína-lo com alterações despidas de sentido, como a missa em língua nacional). (Feyerabend, 1989, p. 464)

É fácil entender por que um pluralista metodológico pode defender a imposição de um padrão sobre outros sem cair em contradição. O que se está defendendo não é uma restrição autoritária dos campos de saber, mas a preservação da própria diversidade. Aplicada a uma situação real, a atitude de Feyerabend pressupõe que exista liberdade individual de escolha e que exista uma certa variedade de elementos disponíveis à escolha. Uma vez que estas duas condições estejam dadas, como estão no caso das Ciências da Religião e da Teologia, não há por que descaracterizar as diferenças, que só levaria a um empobrecimento cultural e, no caso em questão, cognitivo. É claro que esse argumento só é eficaz para quem compartilhe da premissa principal de que a diversidade de abordagens e o próprio conflito entre essas abordagens traz ganho cognitivo. Aqueles que acreditam na verdade de apenas uma metodologia devem voltar a reler a primeira parte deste artigo e apontar um método infalível que não impeça o desenvolvimento da atividade intelectual. Voltando ao caso da questão pragmática em Ciências da Religião, se a Teologia é atualmente um campo decadente, isso talvez se deva a pesquisadores fenomenólogos pusilânimes, incapazes de se assumirem como teólogos quando na verdade tudo o que fazem em Ciências da Religião é teologia disfarçada, ou seja, algo que não é nem Teologia nem Ciências da Religião. Isso, então, quer dizer que não se deve ter pesquisas fenomenológicas em Ciências da Religião? Não. É importante que haja pesquisas fenomenológicas em Ciências da Religião, desde que haja uma adaptação da fenomenologia aos pressupostos acadêmicos de rigor epistemológico e comunicabilidade dos resultados que é o mínimo exigido em um departamento de pesquisa. Se o trabalho é somente endereçado a uma comunidade em particular, então seu lugar não é nas Ciências da Religião, mas na Teologia. Devemos sempre lembrar que uma tal posição pragmática só é sustentável contextualmente e jamais pode ser universalizada como máxima de conduta. Ela pressupõe uma determinada comunidade em que existam liberdades individuais e variedade na escolha pela qual pode se exercer a liberdade individual: ninguém é obrigado a escrever uma tese.

Podemos dizer que Lakatos realmente tem razão quando opõe a razão à religião, pois as “regras internas” à racionalidade científica não são as mesmas regras que valem para o pensamento religioso, mas dá a apontar alguma razão objetiva para o fato de que a razão seja melhor que a religião é dar um passo maior do que as pernas

podem dar. Mas a simétrica também vale para a religião: não há razões objetivas para que a religião se considere melhor do que a razão. Há somente duas práticas: uma chamada razão e outra chamada religião. Se um membro de algumas dessas duas práticas resolve se submeter de alguma forma à outra, essa é uma escolha livre e pessoal do próprio membro e não implica numa adaptação da prática escolhida ao novo membro. Um cientista que tem uma experiência mística e se converte a uma religião “x” tem todo o direito de participar dessa religião, desde que acolhido pelos demais membros, mas não tem o direito de moldar a tradição que escolheu livremente entrar em suas concepções particulares. Se um católico não se sente bem com a devoção aos santos ou à Virgem Maria que se torne protestante, mas não que tente “protestantizar” o catolicismo. É evidente que trocas culturais acontecem, e ninguém em sã consciência negaria tal fato, mas geralmente elas são um processo gradual que demandam décadas, senão séculos para se concretizarem, jamais sendo concretizadas em definitivo. Esse é um processo não determinístico que se dá através de vários fatores, mas a existência de trocas entre diversas tradições não invalida o argumento apresentado, pois apesar de estarem constantemente em mutação num determinado período de tempo, que poderíamos definir como historicamente curto mas humanamente longo, elas se mantêm relativamente estáveis e, de certa forma, suas transformações se dão de maneiras imperceptíveis àqueles também imersos no tempo. Além do mais, a interação de duas culturas produz uma terceira que com passar do tempo pode ser tornar independente, apesar de ter guardado ainda pontos em comum com as outras que lhe deram origem.

Retornando à questão epistemológica/pragmática em Ciências da Religião, nada impede, portanto, desde que a religião seja o objeto de estudo (pois senão nem caberia o nome de Ciências da Religião), que toda atitude metodológica adotada por um pesquisador seja igualmente válida e aceitável: tudo vale. Com isso não quero dizer que a pesquisa não deva ter um método definido, mas que nenhum método pode, *a priori*, conduzir a resultados mais verdadeiros do que outro. Mas como não existe uma pesquisa sem um método, seja ele qual for, e como se trata de uma pesquisa científica, cujo próprio nome já indica uma pesquisa pautada por um método de caráter científico, seja lá o que isso signifique,¹¹ o espaço de variedade metodológica será aquele que estiver dentro de uma tradição de racionalidade científica. Ocasionalmente essa pesquisa científica pode estar, dentro de uma tradição, submetida a uma outra tradição, como é o caso das pesquisas em Teologia. Tal fato indica um espaço onde um pesquisador de tradição religiosa pode desenvolver suas idéias com rigor científico sem ter que necessariamente se submeter a todos os requisitos da

¹¹ Como observamos na primeira parte, dentro da tradição científica a adoção de um método único é prejudicial ao progresso do conhecimento. De fato não há pesquisa sem método, mas *a priori* não podemos impor nenhum método sem que ele cause uma restrição ao desenvolvimento da ciência em questão. Logo, as Ciências da Religião deve adotar um método científico para se afirmar como campo do saber diferente da Teologia (o que preservaria ambas as disciplinas), mas dentro do universo dos métodos científicos, qual será adotado é uma questão que não cabe normatização.

tradição científica. Porém, uma vez que as Ciências da Religião pretenda se tornar um campo de conhecimento autônomo ela deve tanto se afastar da Teologia como também se diferenciar de outras disciplinas que também estudam o fenômeno religioso. Mas como distinguir as Ciências da Religião de uma outra disciplina? Se não há uma atitude metodológica própria às Ciências da Religião, como diferenciá-la da Sociologia da Religião, da Filosofia da Religião ou da Psicologia da Religião?

Simplesmente não há como diferenciá-la de tais disciplinas especializadas nem pelo método nem pelo objeto, pois ambas compartilham a mesma tradição de pensamento científico. Mas dizer, por não haver uma fronteira definida entre as Ciências da Religião e outras disciplinas (que também tomam como objeto a religião), que o campo das Ciências da Religião é, por esta razão, supérfluo nos parece uma questão de observador e, portanto, não muito simétrica. Poderíamos igualmente indagar do porquê haver uma pesquisa em Sociologia da Religião se ela pode também ser feita em Ciências da Religião. E por essa razão poderíamos dizer que a Sociologia da Religião é um campo supérfluo? Essa não nos parece uma atitude produtiva. É claro que poderia ser alegado em favor das Ciências da Religião que o objeto dita o método, mas isso só seria verdadeiro se pudéssemos deduzir logicamente do objeto “religião” algum método aplicável ao seu estudo, e é claro que não podemos deduzir do objeto nenhum método. O método de nenhum objeto está incluído na compreensão do objeto. O mesmo serviria para a Sociologia da Religião que abordaria a religião de forma sociológica e, portanto, neste caso, poderia ser objetado que a disciplina ditaria o método, mas novamente isso só seria verdadeiro se pudéssemos deduzir de “Sociologia” algum método para compreendermos adequadamente o fenômeno religioso em escala social; se isso fosse possível, a própria Sociologia já teria um método único para investigar seus diversos objetos. Estudar a religião em escala social simplesmente nos diz a escala em que a pesquisa será conduzida e não o método pelo qual ela será conduzida. Portanto, a rigor, não há diferença de método em uma pesquisa em Ciências da Religião e uma pesquisa em Sociologia da Religião. Se há alguma diferença, e há, ela deve ser buscada em outro lugar.

A diferença entre a abordagem do fenômeno religioso nas Ciências da Religião e em outras disciplinas é, antes de tudo, uma diferença pragmática. Se alguém precisar de informações num formato mais científico sobre alguma religião em geral, é muito mais fácil para essa pessoa se dirigir ao departamento de Ciências da Religião e lá se informar com os profissionais que lá estão do que ter de ficar perambulando pelos corredores das Universidades pegando pedaços de informação na Sociologia da Religião, na Psicologia da Religião, na Filosofia da Religião, etc. Além disso, se interessa aos órgãos governamentais que se produza mais conhecimento a respeito do objeto de pesquisa “religião” é mais interessante um departamento que trate especificamente da questão, com verbas próprias, do que uma subdivisão de departamento qualquer. E isso leva em conta a importância que inegavelmente a religião tem na vida das pessoas. A pesquisa feita em Ciências da Religião não se diferenciaria em método das praticadas em outros

departamentos, mas provavelmente se distinguiria em qualidade, inegavelmente produzida pela especialização de um departamento voltado para pesquisas em um único objeto. A justificativa e o *status* das Ciências da Religião, como um campo autônomo de estudo, só pode se dar, portanto, pelos seus resultados na qualidade dos estudos produzidos e pelo interesse público no objeto. Assim, as Ciências da Religião se diferenciariam da Teologia por uma questão de método em função de uma intenção de universalização do conhecimento, ou seja, não se restringir somente a uma determinada tradição, mas na medida do possível tentar ser útil ao maior número de tradições, e se distinguiria dos demais departamentos por uma especialização maior do objeto. Mas isso não implica em uma estrutura imutável, inevitavelmente a tensão entre abordagens teológicas, psicológicas, sociológicas e filosóficas incidirá sobre a pesquisa que sempre caminhará num equilíbrio precário entre esses campos.

Assim, resumindo, afirmamos primeiramente que a imposição de uma metodologia única a qualquer campo científico traz inevitavelmente conseqüências danosas ao desenvolvimento da prática científica. Isso nos levou a concluir que se a racionalidade científica for identificada com o método, então devemos reconhecer que a ciência não é racional. Concordamos com Lakatos em que há uma diferença entre a ciência e a religião, mas discordamos dele pelo fato de que essa diferença não implica que uma seja *a priori* melhor ou preferível que outra: ambas representam dois tipos de tradição que possuem intenções e práticas diferentes. Assim, ao trazer o problema para a discussão epistemológica em Ciências da Religião, deparamo-nos com a insolubilidade do problema epistemológico entre empiricistas e fenomenólogos, da qual só podemos emitir um juízo se optarmos por uma posição pragmática e metodologicamente pluralista.

Referências Bibliográficas

- DASCAL, M. Critique Whitout Critics? *Science in Context*, Cambridge, v.10, n.1 pp. 39-62, 1997.
- FEYERABEND, P. Consolations for the Specialist. In: LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- _____. *Science in a Free Society*. London: Verso, 1978.
- _____. *Contra o Método*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.
- HOFSTADTER, D. *Gödel, Escher, Bach*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2000.
- HUME, D. *Inverstigação Sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores)
- KATZ, S. *Language, Epistemology, and Mysticism*, Oxford: Oxford University Press, 1978.
- KUHN, T. Logic of Discovery or Psychology of Research. In: LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- LAKATOS, I. Methodology of Scientific Research Programes. In: LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- OTTO, R. *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992.

- PONDÉ, L. F. Em Busca de uma Cultura Epistemológica. In: TEIXEIRA, F. A(s) *Ciência(s) da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- POPPER, K. *Sociedade Aberta e seus Inimigos*, v.II. São Paulo: Itatiaia, 1987.
- _____. *A Lógica da Pesquisa Científica*. São Paulo: Cultrix, 2001.
- REALE, G., ANTISERI, D. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulus, 1990.
- RUDOLPH, K. *Historical Fundamentals and the Study of Religions*. New York: Macmillan, 1985.
- SCHLICK, M. *O Fundamento do Conhecimento*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Coleção Os Pensadores.)
- WATKINS, J. Against 'Normal Science'. In: LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
-