



A dimensão teórica das Ciências da Religião. Uma discussão preliminar

The Theoretical Dimension of Religious Studies. A Preliminary Discussion

Manoel Ribeiro de Moraes Junior*

Resumo: Este artigo apresenta o horizonte dos Estudos da Religião no pensamento ocidental e as suas possibilidades e pertinências nos tempos contemporâneos. As Ciências da Religião têm o papel de esclarecer a diversidade das expressões religiosas e também apontar caminhos para os limites e as possibilidades da convivência política inclusiva numa esfera pública solidária e multicultural. A importância da área do conhecimento e do seu papel na educação escolar é desenvolvido na parte final do artigo.

Palavras-Chave: Ciências da Religião, Razão, Investigação Teórica, Educação.

Abstract: This article presents the horizon of Religious Studies in Western thought and calls attention to its contemporary possibilities and relevance. The article argues that it is the role of Religious Studies both to clarify the diversity of religious expressions and to point out the limits and possibilities of an inclusive political coexistence in a unified and multicultural public sphere. The second part of the article deals with the relevance of this field of knowledge for Religious Education.

Keywords: Religious Studies; Reason; Theoretical Investigation, Education.

Introdução

O advento das Ciências Humanas na modernidade europeia deu novos ares e intensificação aos estudos da religião no Ocidente. Nos tempos que se seguiram à redação da obra “Ciência Nova”, de Giambattista Vico, as expressões socioculturais do sagrado foram e ainda são pensadas por saberes que se esforçam por compreender a sua gênese, significação e suas dinâmicas sincrônicas e diacrônicas. Com a difusão das instituições universitárias pelo mundo, buscou-se pesquisar e explicar as religiosidades à luz de um hipotético universalismo teórico. Na modernidade, diferentemente das especulações ontológico-metafísicas dos tempos clássico-medievais, os estudos teóricos sobre a religião ainda acontecem como tentativas para se revelar a todos as expressões do sagrado à luz da ação humana enquanto produto de uma “mentalidade (cultura,

* Doutorado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (2010), Mestrado em Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2001). Professor e Pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará (UEPA). Bolsista de Estágio de Pós-Doutorado no CéSoR/EHESS pela CAPES (Proc. 0640-15-8). manoelmoraes@uepa.br

ambiente, sociedade, linguagem, história e personalidade)” e da “complexidade orgânica do corpo”.

As Ciências da Religião criaram em conjunto um contexto de atividades investigativas que nasceu na fase tardia da modernidade. Como área institucionalizada e interdisciplinar, elas têm diversos momentos de origens, tais como: no século XIX, em Paris, Londres e em Frankfurt am Main, e, no século XX, em Leipzig, Santa Barbara (EUA) e São Bernardo do Campo. A presença e o crescimento da área em todas as universidades no mundo são fatos marcantes. Vale a pena destacar que só no Brasil, até o final do ano de 2014, o Ministério da Educação contabilizava mais de sessenta (60) graduações em Ciências da Religião cadastradas no seu sistema de informação para o ensino superior¹.

Sob o comando do mesmo ministério, a CAPES indicava em seu site o funcionamento oficial de doze programas de pós-graduação em Ciências da Religião e de mais oito em Teologia² – que, ao menos no Brasil, delimitadamente às atividades de pós-graduação *stricto sensu*, são consideradas áreas homólogas na alta pesquisa teórica do religioso. As Ciências da Religião são estudos interdisciplinares que se veem como uma área de conhecimento em instituições universitárias, sobretudo entre os saberes que investigam as expressões (humanas) das religiões e também sobre os limites e as possibilidades epistemológicas de suas pesquisas. Assim, as Ciências da Religião advêm de um momento importante, que é aquele quando as expressões humanas do sagrado são estudadas como temas de análises e compreensões teóricas no horizonte das Ciências Humanas – mas, nunca rejeitando a interdisciplinaridade e a cooperação científica, inclusive com as outras grandes áreas do conhecimento.

Os tempos de ascensão das Ciências da Religião marcam diversas mudanças de no comportamento sociointelectual. Destacam-se dois: primeiro, a religião deixa de ser progressivamente horizonte da racionalidade teórica, ou seja, a visão de mundo não se consubstancia mais com os fundamentos e ordenamentos divinos; segundo, a teodiceia sagrada (as políticas de justificativa religiosa) perdem espaço em mundos sociais onde se valorizam cada vez mais as ideias de liberdade, autonomia, pluralidade, democracia, razão pública e fraternidade. Desta feita, o horizonte social que ainda favorece o desenvolvimento deste saber científico é cômico da humanidade e de sua diversidade nas organizações, expressões e experimentações do religioso.

Os estudos teóricos da religião podem ser vistos como atividades científico-teóricas pertinentes às ciências e, mais contundentemente, às ciências das humanidades. Sua presença não foi passiva no tecimento das epistemologias humanas quando se aguçou os estudos da Hermenêutica, Sociologia, História, Musicologia, Antropologia, Filosofia, Teologia, Letras, Psicologia, etc.

Este artigo busca afirmar que as Ciências da Religião têm presença marcante e decisiva na compreensão teórica do humano já considerando os desafios de um pensamento pós-metafísico e pós-secular. Este estudo se desenvolve a partir de uma análise histórico-reconstrutiva do panorama de racionalidade dos estudos da religião no percurso do pensamento teórico ocidental. Na parte final, o artigo apresenta a importância dos estudos teóricos, socioculturais e educacionais da religião em todos os

¹ Mais informações em <http://emec.mec.gov.br/>

² Mais informações em <http://conteudoweb.capes.gov.br/conteudoweb/ProjetoRelacaoCursosServlet?acao=pesquisarles&codigoArea=71000003&descricaoArea=&descricaoAreaConhecimento=TEOLOGIA&descricaoAreaAvaliacao=FILOSOFIA%2FTEOLOGIA%3ASUBCOMISS%C3O+TEOLOGIA>

níveis da educação pública.

A Religião Metafísica como Paradigma de Pensamento

Nos contextos das formas específicas de pensamento que ainda se autodenominam como Filosofia e Ciências, o seu eixo linguístico comum, a saber: a teoria se arvorou em tensão com outras formas de expressão intelectual dentre as quais se destacam o mito, as artes e a religião. Com o advento deste modo teórico de construir parte do conhecimento humano, que são o crítico-filosófico e seus correlatos científicos, os intelectuais preocupados com a verdade sob os novos moldes de pensar e compreender o mundo impuseram às diversas formas de conhecimento as alternativas de um recolhimento à esfera das preferências comunitárias e menos absoluta,³ ou a de uma transposição dos seus modelos discursivos tradicionais (de uso metafórico-poético) para as formas dos discursos argumentativos e analíticos. Em meio a essas circunstâncias, quando se optou por transmitir os ensinamentos intelectuais de forma publicamente participativa e não mais segundo os “jogos linguísticos gratuitos da imaginação”, restou aos interessados nas questões especulativas um estilo prosaico para fins explicativos, por meio de uma comunicação na qual se emprega signos literários segundo um código semântico unívoco, organizados de acordo com os cânones formais da dedução geométrico-matemática. Assim nasce a diferença entre o discurso poético da religião e o discurso teórico sobre a religião.

Com o advento da análise teórica no pensamento filosófico, as expressões míticas, poéticas e religiosas se submeteram ao crivo da razão lógica. Isso implicou um deslocamento nos referenciais da “autoridade do sentido de mundo” de tal forma que os temas que originariamente pertenciam à religião foram, desde então, submetidos aos círculos das discussões e das análises filosófico-teóricas. Dessa maneira, a religião passou a ser apreciada como lugar de significações no qual se originavam temas que ela mesma não conseguia esclarecer, mas que disponibilizava a todos, de forma culturalmente participativa, um conjunto de cantos, poemas, sagas etc. que revelavam misteriosamente o universo enquanto uma totalidade de coisas e eventos organizados a partir de um fundamento, a “sublime arché” – fonte tradicional das ideias de verdade, bem, pensamento, vida, natureza e de belo⁴.

As religiosidades se caracterizam de certa forma como instituições socioculturais organizadas originariamente por meios de expressões sagradas (ritos, mitos e símbolos) que revelam um mundo (*Kosmos*) que, por sua vez, são fundamentados por um elemento ou princípio originário que transcende a dinâmica real na qual ela mesma está inserida⁵. Em face à revolução cultural grega jônica do século VII a. C., parte das expressões religiosas transpuseram-se para a cultura da razão teórica, da Filosofia,

³ A racionalização do mundo obrigou as religiões que haviam colocado à disposição do Estado e de diversos saberes os fundamentos sacros de fundamentação a se despolitizarem na redefinição das comunidades religiosas e do espaço público. A secularização dos saberes e do Estado, segundo Weber e Habermas, não determinou o fim da religião, contudo, deslocou a condição da vitalidade do sagrado à esfera da vida privada. Cf. Direito e Democracia., pp.113-168.

⁴ Sobre esta tensão entre o mito e a Filosofia na Grécia antiga, cf. J. VERNANT. *As origens do pensamento grego*.

⁵ Segundo Croatto, “a construção mítica é simbólica, imaginária e interpreta a realidade incorporando-a não a uma transcendência vertical, mas horizontal, remetendo às origens”. (J.CROATTO, *As linguagens da experiência religiosa*, p.222.

fazendo nascer a Teologia especulativa que, ao lado de ciências como a Física, Botânica, Astronomia, Lógica, Fisiologia, Anatomia, Ética e Política, descartou as pretensões linguísticas e reflexivas das religiosidades tradicionais. Assim, as questões sobre a vida, sociedade, natureza e cosmos seguiram as orientações de um pensamento não mais envolvido em mistérios particulares ou comunitários, mas numa fundamentação racional no modo de pensar o universo a partir de estruturas ônticas e lógicas regidas pela Filosofia.

Da religião, a Filosofia herdou a transcendência; porém, dela se distinguiu quando quis se distanciar daquilo que ela entendia erroneamente ser um saber falho ou ilusório. Essa postura era positiva para com a Filosofia, era cativa da ideia de que o verossímil somente poderia ser mais bem expresso pela retórica e também averiguação intelectual teórica e não mais pela poética. Assim, nesse universo intelectual, a nova Teologia especulativa se caracterizou pela tarefa de articular, dentro dos jogos de linguagem da Filosofia e das ciências correlatas, as estruturas de compreensão do universo antes pertencentes às crenças do saber religioso e mítico.

Werner Jaeger defendeu a ideia de que a Teologia era um saber presente na história das religiões gregas. Para ele, quando Hesíodo e Homero narraram seus mitos, eles tiveram em suas mentes problemas que estavam presentes no cotidiano dos helenos: o trabalho, a morte, os avanços tecnológicos, os dilemas morais, a grandeza do universo, etc.⁶ Já nos tempos do iluminismo ateniense, os pensamentos filosóficos de Platão⁷ e de Aristóteles⁸ entendiam que a Teologia deveria receber um aprimoramento epistemológico diferenciado daqueles dispensados pela tradição mítica dos poetas e dos sacerdotes.

Platão imaginava que a Teologia deveria repudiar as tradições poético-míticas e, por isso, os homens deveriam investigar os fundamentos últimos da verdade, do belo e do bem, a partir de procedimentos racionais então designados pelas ciências geométricas⁹. Aristóteles, por sua vez menos crítico às expressões poéticas, conceituou a Teologia como ciência dos primeiros princípios (Filosofia primeira) que, mais tarde, será denominada Metafísica. Note-se que, nesses termos, a Teologia, enquanto *prima Filosofia*, não era mais um saber poético sobre as origens e o cotidiano humano, mas uma ciência da causa e do princípio supremo – enquanto causa não causada e logicamente necessária. Distante das zonas poéticas e das crenças populares, a Teologia não deveria se deter mais às dimensões particulares do real senão e exclusivamente aos seus fundamentos últimos. Segundo os dizeres do filósofo macedônico, “dizemos, pois, que Deus é um ser vivo, eterno, supremamente bom, de sorte que a ele pertencem a vida e a duração contínua e eterna; pois isso é Deus”¹⁰.

Tal como aconteceu com os primeiros pensadores helênicos, o pensamento cristão, desde os primeiros séculos de sua história literária, contemplou progressivamente essa opção pela nova semântica e pelo discurso teórico, sobretudo quando decidiu por

⁶ Cf. W. JAEGER, *La Teologia de los primeros filósofos griegos*, pp.7-23.

⁷ PLATÃO, *A República*.

⁸ ARISTÓTELES. *A Metafísica*.

⁹ “Então, o bem não é causa de todas as coisas; é a causa do que é bom e não do que é mau. Assim, Deus, dado que é bom, não é a causa de tudo, como se pretende vulgarmente; é causa apenas de uma pequena parte do que acontece aos homens, e não o é da maior, já que os nossos bens são muito menos numerosos que os nossos males e só devem ser atribuídos a Ele, enquanto para os nossos males devemos procurar outra causa, mas não Deus. [...] É impossível, portanto, admitir, de Homero ou de qualquer outro poeta, erros acerca dos deuses tão absurdos”. (PLATÃO. *A República*, pp.67-68).

¹⁰ ARISTÓTELES. *A Metafísica*, p.259.

demonstrar a verdade de seus credos segundo as fórmulas intelectuais da epistemologia filosófica. Dessa maneira, o pensamento cristão levou às últimas consequências o primado das categorias de verdade do discurso especulativo para estabelecer os conhecimentos seguros sobre o Deus cristão (*fides quaerens intellectum*¹¹). Seu propósito explícito era o de estabelecer o discurso teológico no nível de uma ciência ao ponto de subtraí-lo inteiramente das formas poéticas do discurso religioso. É importante destacar que essa ruptura tinha limites: ela acontecia até beirar o risco de uma ruptura entre ciência de Deus e a hermenêutica bíblica. Contudo, o problema de uma Teologia religiosa e filosófica tornou-se muito mais complexo que simplesmente regulação do conhecimento do mundo segundo as categorias do ser em Aristóteles. Pois, à Teologia na era do Cristianismo coube a tarefa do falar racionalmente de um Deus pessoal, universal e criador¹².

Essa forma que o pensador cristão aplicou para refletir a religião e a vida foi aquela que se sobrepôs a todas as práticas tradicionais do pensamento religioso. Ao tomar como referência de investigação as três faces do conhecimento teológico segundo Marco Terêncio Varrão¹³ pode-se concluir que as raízes do pensamento teórico pré-moderno se arrojavam de superioridade às práticas de linguagem e pensamento circunscritas à religião enquanto tal. Mesmo que essa adesão subordinada da fé cristã às exigências do pensamento teórico de origem grega não fosse consensual entre os cristãos, eles mesmos queriam que sua confissão pudesse antes de tudo confirmar que a existência de Deus não era uma matéria somente de fé, mas, sobretudo, era algo que poderia ser experimentado e provado por outras faculdades naturais, mais ainda pela razão.

No campo da teoria do conhecimento e, por isso, tal como a Metafísica clássica, a Teologia cristã clássica manteve-se sempre pouco crítica às possibilidades ontoteológicas de um saber para uma compreensão última da realidade. Pois, independentemente do modo de como se estabelecer as predicções da representação ontológica, a Teologia sempre se apoiou na possibilidade privilegiada do acesso intelectual à natureza do real por via da dialética da razão natural – sem que as severas críticas a isto pudessem ecoar fortemente nos contextos intelectuais da época. Para Danilo Marcondes¹⁴, a causa da durabilidade do realismo ontológico no pensamento clássico ocorreu em grande parte devido às refutações de Agostinho formuladas contra as teses dos céticos, sobretudo na sua obra *Contra Acadêmicos* (c. 386-387)¹⁵. Como os escritos de Agostinho (enquanto

¹¹ Nesta fórmula de Anselmo, “a fé em busca da compreensão racional”, pode-se visualizar o espírito de esclarecimento da Idade Média. Para entendermos a significação dessa forte expressão medieval, afirma o medievalista Etienne Gilson (mas não necessariamente sobre este termo em latim) que “compreender o texto sagrado era, pois, antes de tudo, buscar sua inteligência com auxílio dos recursos de que o dialético dispõe. Santo Anselmo fez, portanto, com a técnica filosófica de que dispunha, o que Santo Tomás iria refazer no século XIII com uma técnica filosófica enriquecida pela descoberta da obra inteira de Aristóteles. Argumentando como puro dialético, não se propôs tornar os mistérios inteligíveis em si mesmos, o que teria sido suprimi-los, mas provar pelo que chama de ‘razões necessárias’ que a razão humana, bem conduzida, leva necessariamente a afirmá-los. Já era muito.” (E. GILSON, *A Filosofia na Idade Média*, p.293).

¹² P. RICOEUR, *A Metáfora Viva*, p.417.

¹³ Segundo Clavier, “Varrão (116-27 a.C.) em seu *Antiquitatum rerum divinarum et humanarum* (1,7), distingue três gêneros de Teologia: 1) fabulosa, 2) natural, 3) civil (ou, na nomenclatura grega: mítico, físico e político): chama-se mitológica a Teologia dos poetas, físicas a dos filósofos e civil a dos povos” (P. CLAVIER, *Que’est-ce que La théologie naturelle*, p.22).

¹⁴ D. MARCONDES. “Há ceticismo no Pensamento Medieval?”

¹⁵ AGOSTINHO. *Contra acadêmicos*.

doctor ecclesiae) ganhavam com o passar do tempo o *status* de autoridade teológico-filosófica no pensamento e no Direito cristão romano, coube aos pensadores medievais aceitarem os argumentos contra os pagãos como algo superado. Desde então, a problemática do cético era um problema proibido. Mesmo que reflexivo, a Teologia assumiu a identidade de um pensamento dogmático tal como “toda posição filosófica que se identifica pela defesa de sua doutrina, um conjunto de teses que se perdem verdadeiras, de forma definitiva e à exclusão das demais doutrinas rivais”¹⁶. Mesmo que não fosse compartilhada inteiramente por Tomás de Aquino, a tese agostiniana utilizada para refutar os cétricos era de que o entendimento só alcançaria a realidade das coisas na medida em que se admitisse o ser humano como portador de algo comum a Deus: a alma e a razão. Dessa maneira, a correspondência entre o intelecto e as coisas era garantida pelo pressuposto da presença de algo divino no ser humano¹⁷.

Mesmo com a Igreja alçando poderes imperiais e com o crescimento econômico de suas atividades, houve importantes reviravoltas intelectuais no período da escolástica. Com a evolução da Lógica a partir dos estudos de Aberlado¹⁸ e o forte advento do nominalismo de Guilherme Ockham, pode-se concluir que os conhecimentos sobre o mundo e Deus não poderiam ser considerados sob um ponto de vista ontológico transcendente, mas a partir de um ponto de vista linguístico-antropocêntrico¹⁹.

Dessa feita, a pretensão de aliar uma ideia universal de Deus, razão e natureza, sofreu um forte golpe quando se propôs fundamentos epistemológicos que afirmavam

¹⁶ Para um mapeamento das atitudes filosóficas em relação às possibilidades da verdade, afirma o filósofo Sexto Empírico que “O resultado natural de qualquer investigação é que aquele que investiga ou bem encontra aquilo que busca, ou bem nega que seja encontrável e confessa ser isto inapreensível, ou ainda, persiste em sua busca. O mesmo ocorre com as investigações filosóficas, e é provavelmente por isso que alguns afirmaram ter descoberto a verdade, outros que a verdade não pode ser apreendida, enquanto outros continuam buscando. Aqueles que afirmam ter descoberto a verdade são os ‘dogmáticos’, assim são chamados especialmente Aristóteles, por exemplo, Epicuro, os estoicos e alguns outros. Clitômaco, Carnéades e outros acadêmicos consideram a verdade inapreensível, e os cétricos continuam buscando. Portanto, parece razoável manter que há três tipos de Filosofia: a dogmática, a acadêmica e a cética. Sobre os dois primeiros sistemas deixemos que outros falem, nossa tarefa presentemente é descrever em linhas gerais a maneira cética de filosofar, esclarecendo inicialmente que as nossas asserções futuras não devem ser entendidas como afirmando positivamente que as coisas são tais como dizemos, mas simplesmente registramos como um cronista, cada coisa tal como nos aparece no momento” (apud. D.MARCONDES, “Há ceticismo no Pensamento Medieval?”, p.285).

¹⁷ “Portanto, acima da natureza que apenas existe, sem viver nem compreender, como acontece com os corpos inanimados – vem a natureza que não somente existe, mas também vive, sem, contudo ter a inteligência, como acontece com a alma dos animais; e por sua vez, em cima desta última vem aquela natureza que ao mesmo tempo existe, vive e entende, aquela que é a alma racional do homem (AGOSTINHO, Arb., III, 3); “Delinear o problema do conhecimento da Verdade é, ao mesmo tempo, delinear o problema de sua existência: se a Verdade existe, e é conhecida pela mente em certo grau. Se a conhece, não se dá por si mesma, senão que é dada; a Verdade em si é Deus. Portanto, existe Deus, fonte de toda verdade, objeto único e supremo de toda forma de atividade espiritual e de espírito em sua totalidade”. (M.SCIACCA, *San Agustín*, p.319)

¹⁸ A evolução da lógica que é posta nesta pesquisa após os escritos de Aristóteles concerne às questões sobre a fonte e o status ontológico dos termos que se propõem universais. Para mais, cf. M.A.OLIVEIRA, *Dialética Hoje*.)

¹⁹ Para conferir a forma como Ockham estabelece o fundamento dos termos (signos elementares a todos os conceitos) nas dimensões da vivência experimental do mundo dado entre a alma e a natureza, cf. G. OCKHAM. *Lógica Dos Termos*, pp. 145-165.

serem os atributos dos termos²⁰ e também a própria razão articulações do entendimento humano²¹.

Em Descartes²², a virada causada pelo nominalismo inglês se tornou mais acentuada e radical na definição do conhecimento teórico na modernidade. Na busca do fundamento de um conhecimento seguro, Descartes dividiu a “ordem da certeza” da “ordem ontológica”. Assim, Deus assumiu um papel secundário na teoria do conhecimento, mesmo que (Ele) ainda ocupasse o lugar proeminente da realidade cósmica.

A Religião como Objeto do Pensamento Teórico.

No pensamento de Descartes, a ordem ontológica (a existência e a organização lógica de toda a realidade) e a verdade sobre o mundo na qual Deus sempre foi celebrado como fundamento último têm as suas condições de conhecimento teórico válido somente se todas elas estiverem condicionadas e se forem validadas pelo imperativo cognitivo do “sujeito de conhecimento”, o sujeito que pensa – o sujeito cognoscível que se reconhece pensante e existente e que, por isso, pode construir um saber ordenado sobre o mundo e seu criador. Dessa feita, os temas da fé cristã que tinham ganhado força epistemológica com sua adequação ao formato da linguagem e do pensamento da Filosofia grega passam a se subordinar aos ideais antropocêntricos de um conhecimento que cada vez mais tira a religião e seus temas do centro do conhecimento teórico. Assim, na modernidade, a fé cristã não orienta mais o saber; pelo contrário, é saber o teórico que *per se* ilumina a fé e a religião.

A modernidade ocidental surgiu em meio às revoluções urbanas, econômicas, religiosas e científicas que, em seu conjunto, promoveram uma insatisfação para com o *modus vivendi* do “antigo mundo”. A autonomia das ciências políticas e das ciências naturais conferiu um privilégio ao pensamento crítico e revisionista que, por sua vez, articulavam novos fundamentos da emergente cultura intelectual europeia. A partir de então, uma difusão de expectativas procura ver na religião e nas suas expressões o papel do contexto e das vivências entre aqueles que a experimentam e a tecem sócio-historicamente. Por isso, a virada antropocêntrica do pensar exigiu da Filosofia e da Teologia profundas modificações no modo de pensar a si mesmas, o social, as expressões simbólicas, a natureza e a subjetividade²³.

Essa modernidade ocidental provocou o nascimento de um novo horizonte de razão e vida. A sua gênese causou uma reviravolta no pensar que ocasionou não somente o afugentamento das visões religiosas de mundo²⁴ do epicentro político e científico, mas

²⁰ Os Termos, no ensino da lógica formal, são estruturas elementares de todo conhecimento exposto linguisticamente, argumentativamente, segundo uma concatenação lógica entre os termos, as proposições e a(s) conclusão(ões). Para um maior aprofundamento da lógica formal clássica, cf. P. ABELARDO. *Lógica para principiantes*.

²¹ Para Zilles, “os problemas dos universais, como foi colocado nos séculos XII a XIV, diz respeito à existência e ao valor objetivo do conceito universal. De outro lado, envolve duas subquestões: relação linguagem pensamento (vox conceptus) e conhecimento-realidade (conceptus-res)” (U. ZILLES, Teoria do Conhecimento, p.117).

²² R.DESKARTES, *Meditações Metafísicas*.

²³ M. A. OLIVEIRA, *Dialética hoje*, p.175.

²⁴ Para Peter Berger, as cosmovisões religiosas expressam os mundos subjetivo, natural e social a partir de sistemas simbólicos locais de onde resgatam seu potencial cognitivo na criação de um universo significativamente humano (Cf. P.L. BERGER. O Dossel Sagrado, pp.42-64). Essas formas de olhar e

também conduziu, progressivamente, os sistemas metafísicos clássicos a uma dimensão de menor importância no conjunto dos saberes. Antes integradas por um *ethos* substancial, as antigas formas de conhecimento se dissolveram nessa modernização segundo os aspectos específicos de ação e de investigação que acompanharam a divisão social do trabalho e do pensamento. A consolidação desses novos valores culturais na modernidade fez com que uma única religião não exercesse mais o papel integrador das certezas que norteavam os ideais de verdade, justiça, beleza, etc. E, dessa feita, as antigas pretensões, que ainda se fazem presentes, mesmo que isoladamente, de articular uma integração da fé com saberes que lhe são contemporâneos, transpareceu aos modernos como algo sem qualquer relevância²⁵ ou, até mesmo, como uma investida teórica negativa – ao menos no que diz respeito às possíveis contribuições relevantes ao mundo intelectual contemporâneo.

A dimensão transcendental da reflexão teórica em Kant nasceu da pergunta sobre as possibilidades do conhecimento teórico. Essa pergunta reconheceu a fragilidade lógica e epistemológica da Teologia e da Metafísica clássica. A recorrência a um fundamento último para além dos limites do entendimento humano, e, por isso, transcendente, fez com que tanto os objetos ontológicos quanto os fundamentos da Filosofia e da Física qualitativa caducassem frente às possibilidades do novo saber técnico-lógico. Bastante ciente desse desafio e tendo em vista suas experiências na Astronomia, Kant alocou a fundamentação da validade teórica na fonte da razão e do entendimento humano, pois tanto o fundamento quando os objetos de investigação da Metafísica clássica não podiam ser manejados pelas novas ciências por apresentarem sempre déficits cognitivos. Por essas vias, pode-se concluir que os déficits das ciências clássicas não proviam de seus arrojos matemáticos, mas da impossibilidade de verificabilidade. Se assim for, se a experiência sensível for o pêndulo moderno de validade de um saber, o fundamento do saber seguro reside em quem estabelece, cria e maneja a verificabilidade: a razão e o entendimento humano. Por último, pode-se concluir que os fundamentos do saber não são mais transcendentais, mas transcendentais.

Para o cognitivismo lógico, formal e transcendental²⁶ de Immanuel Kant, o Iluminismo (*Aufklärung*) significava uma atitude cultural da qual os seres humanos deveriam se servir a fim de libertar-se do jugo de tudo que fosse revelado no tribunal da razão como confuso, cerceador da autonomia e inibidor da liberdade. Esse enaltecimento da nova cultura é marcado pelo advento das novas ciências da natureza, que, por sua vez, implicou uma nova autocompreensão do homem e cujas implicações incidem numa virada antropocêntrica do pensamento e, conseqüentemente, de um novo modo de

entender o mundo sofrem uma forte mudança quando a natureza não é mais compreendida a partir de enfoques simbólico-participativos mas sim a partir da nova configuração da Linguagem e do pensamento: os discursos, agora em prosa, procuram explicar a natureza seguidos critérios unívocos dos signos e o da não contribuição discursiva. A nova racionalidade inaugura um horizonte de pensamento em que as explicações e as imagens do mundo serão aquelas que se insere em discursos em que os questionamentos intelectuais são referendados no tempo e no espaço palpável dos observadores (Cf. J. VERNANT, *Advento do pensamento racional*). Ora, sobre a modernização das visões de mundo, Max Weber entende que as formas da vida ocidental organizam as suas visões de mundo progressivamente a partir dos potenciais cognitivos das ciências que, por sua vez, deliberaram conseqüentemente os sistemas coletivos de interpretação então apoiados nas forças mágicas de entendimento e ação (Cf. J. HABERMAS. *Teoria de la acción comunicativa* 1, pp.213-284).

²⁵ Cf. K. RAHNER, *Observações Sobre a Situação da Fé Hoje*.

²⁶ I. KANT, *Crítica da Razão Pura*, pp. 6-7.

relação do ser humano para com a natureza, sociedade e, finalmente, com sua própria subjetividade e facticidade. A religião e a Teologia foram expressões intelectuais intensamente investigadas no por Immanuel Kant. A Teologia e a Metafísica foram intensamente analisadas na “Crítica da Razão Pura”; a religião e o tema de Deus foram largamente considerados na “Crítica da Razão Prática”, no “Fundamentos da Metafísica dos Costumes” e na “A Religião Dentro dos Limites da Simples Razão”. Em todas essas críticas, tanto a religião quanto a Teologia são orientadas e analisadas pelo e sob o crivo da razão humana.

No plano teórico do conhecimento, Kant conclui que a unidade da razão transcendental, as categorias do entendimento e as formas da intuição são as dimensões fundamentais de qualquer conhecimento humano. As fundamentações últimas tanto da Filosofia quanto das ciências não têm sua causalidade em outra coisa senão nas próprias necessidades da razão transcendental. Assim, para Kant, a dimensão última não está *ante rem* (Platão) ou *in re* (Aristóteles), mas nas formas a *priori* do entendimento humano (*post rem*). Assim, a realidade de Deus não é objeto e preocupação da razão pura, e nem das ciências, pois este tema extrapola os limites e as necessidades da razão teórica.

Religião, Subjetividade, Sociedade e História.

Georg W. F. Hegel foi otimista para com o potencial esclarecedor da razão, mas insatisfeito com a Filosofia de Kant e de Fichte. Para Hegel, a Filosofia Transcendental de Kant e Fichte reduziu suas atenções para uma fundamentação subjetiva da verdade, sem tematizar a sua anterioridade, ou seja, as dimensões que incorporam e possibilitam a própria razão e o entendimento do indivíduo pensante²⁷. Naquele momento, em Hegel, o pensamento deve se deslocar do sujeito transcendental para a História (*Geschichte*), enfim, para as diversas inter-relações do conhecimento na sua interioridade e na sua anterioridade: pois o que a consciência pode conhecer de suas partes (a razão e o entendimento) lhe revela não somente o processo de constituição do objeto, mas a formação de si mesma no confronto entre o indivíduo que pensa e a totalidade do mundo social e natural. Diferentemente da tese kantiana, Hegel entendeu que a consciência humana não é uma experiência autonomamente isolada, mas sempre situada numa totalidade. Dessa feita, cabe à Filosofia revelar a verdade não só na recepção de uma única forma de pensamento, mas no desdobramento de tudo que converge na verdade. Mas não somente na verdade-para-si (para o sujeito que a conhece), mas na condição absoluta da verdade.

A Filosofia não pode se restringir às estruturas formais do sujeito que pensa sob a tutela da lógica transcendental em contraposição à metafísica clássica-ontológica²⁸, mas deve dirigir-se às manifestações das imagens do espírito (que variam da subjetividade à condição absoluta do real) e do que delas emanam para o tecimento do sentido do mundo. Dessa feita, cabe à Filosofia revelar conceitualmente as expressões da verdade no decorrer da História humana, de tal maneira que cada uma das formas de conhecimento constituído na História que dentro de si revele a verdade daquela anteriormente

²⁷ G. HEGEL, *A razão na história*, pp.53-54.

²⁸ Sobre esta delimitação da Filosofia kantiana, afirma Hegel que “tampouco pode a Filosofia purificar o infinito e a subjetividade quando ela, segundo o seu modo, os toma na forma conceitual como verdade absoluta, pelo fato de que relaciona os mesmos com o infinito; pois esse infinito não é ele mesmo o verdadeiro, porque não é capaz de consumir completamente a finitude” (G. HEGEL. *Fé e Saber I*, p.33).

manifesta. Essas expressões constitutivas do saber são aquelas possíveis de sua síntese última, pois são expressões em constante revelação, a saber, do absoluto que se revela em diversas manifestações.

Quanto às formas do saber, Hegel organiza as expressões da verdade absoluta contidas na forma de conhecimento na qual o espírito humano manifesta. Tudo que é humano torna consciência do absoluto e, como consequência, se expressa num sistema espiritual (não solipsista). Na arte, o espírito absoluto é intuído, na religião representado e na Filosofia pensado conceitualmente²⁹. Essas são as três formas primordiais nas quais o espírito humano se torna consciente do absoluto, diferenciando-se apenas no modo como cada uma das formas o apreenderia em suas respectivas expressões. Essas figuras ou imagens do espírito estão dispostas entre si de modo sucessivo e lógico de tal forma que respectivamente a arte, religião e filosofia progressivamente explicitam num determinado momento a verdade total. A existência da Filosofia está vinculada à permanência do pensamento conceitual na base do absoluto, pois só o pensamento conceitual pode tornar claro a racionalidade do real.

Em acordo com o papel esclarecedor da Filosofia ocidental, Hegel admite que não há uma distinção contrária entre a Filosofia, a religião e a arte, mas contraditória – o que faz com que ambas sejam reconhecidas sob as mesmas bases, mas em contínuas relações dialéticas. Sobre a Filosofia e a religião, Hegel repensa a tensão numa complementaridade superadora da primeira sobre a segunda, de forma que a religião, por meio do rito e do culto, lança-se, expressivamente, àquilo que a Filosofia, em acordo com a aspiração do espírito, acolherá num momento-ápice em que o próprio espírito pensa a si mesmo conceitualmente³⁰.

Num movimento à esquerda e de crítica ao pensamento hegeliano, Ludwig Feuerbach aprofundou uma teoria incisivamente crítica à religião, à Teologia e à Filosofia especulativa. Afim aos ideais antropocêntricos da modernidade, o cerne de seu pensamento expressou uma luta pela compreensão do papel da Filosofia como indicador de caminhos, sobretudo para uma política emancipadora que visasse a realização humana de tudo aquilo que se compreendia, transcendentemente, como sendo divino. Ou seja, a Filosofia deveria se aplicar na transformação e na realização dos ideais celestiais da Teologia e da Filosofia especulativa numa Antropologia fática. É nessa Antropologia que Feuerbach propõe o desmonte de todo o idealismo clássico, pois somente a consciência política é capaz de realizar a realidade do ser e somente nela se efetiva a unidade real entre o espírito e a natureza. Para Feuerbach, as qualidades do infinito e do finito dão expressões da experiência da própria vida que, por sua vez, precedem o pensamento³¹. Pode-se concluir, então, que a religião (enquanto consciência de Deus) é a consciência indireta que o homem tem de si. As expressões da religião são aquelas que o ser humano objetiva de si para fora de si, ou seja, aliena significações próprias de sua humanidade original e a objetiva para fora de si. Assim, “a consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo”³².

²⁹ Para uma melhor e mais ampla compreensão das figuras culturais do espírito absoluto no pensamento hegeliano, cf. V. HÖSLE, *A Filosofia no espírito absoluto*.

³⁰ G. HEGEL, *A razão na história*, p.113.

³¹ L. FEUERBACH, *Princípios da Filosofia do futuro*, p.25

³² L. FEUERBACH, *A essência do cristianismo*, p.44.

Segundo Karl Marx, a crítica de Ludwig Feuerbach à religião completa uma grande etapa da compreensão fática do religioso e da política. Porém, por causa de inúmeras lacunas no pensamento feuerbachiano, Marx entendeu que o materialismo inaugurado por Feuerbach é desenvolvido somente sob um ponto de vista da constituição subjetiva das ideias e da religião – e não a partir de uma compreensão mais alargada da práxis humana. Essa virada histórico-materialista do pensar proposta por Marx insiste em afirmar que questões como as da religião e política não podem ser postas simplesmente sob o primado do sujeito que constitui a objetividade do real, ou seja, de uma forma parcialmente abstrata. Antes, a religião deve ser estudada na dinâmica de sua constituição elementar: na práxis humana a partir da qual o próprio ser humano se constitui na contínua concretude da vida.

É claro, a constituição ontológica do ser humano é conseqüente à sua experimentação do mundo, porém esta experimentação não pode ser considerada do ponto de vista de uma subjetividade acabada, ontologicamente pré-determinada. Pelo contrário, em Marx, as significações e o *modus vivendi* são expressões conseqüentes às experimentações de vida que são deflagradas intersubjetivamente por meio da ação, da práxis. Assim, afirma Marx, “Feuerbach não vê, por isso, que a ‘índole religiosa’ é, ela mesma, um produto social, e que o indivíduo abstrato, que ele analisa, pertence a uma determinada forma de sociedade”³³.

Para Além de Um Conceito de Objeto para Os Estudos da Religião

Por meio do pensamento de Karl Marx, Max Weber³⁴ e outros, pode-se alargar uma compreensão da religião entendendo-a, também, como expressão humana histórico-cultural. Por assim a alcançar teoricamente, as religiosidades foram observadas como depositário semântico da autoconsciência e do auto-sentimento do ser humano³⁵. Esse processo de expressão religiosa (enquanto sistema normativo, expressões de sabedoria, sentimentos de esperança numa redenção etc.) é uma constituição a partir de uma realidade objetiva demasiadamente humana. Assim, as Ciências da Religião reverenciam seu tema de pesquisa de forma a não militar contra os seus aromas (suas imagens, seus proferimentos, suas instituições etc.), mas sim sob a meta de compreendê-los e de explicá-los num jogo de linguagem aberto a todos.

Na modernidade revelou-se uma relação de concorrência entre os saberes teóricos e os saberes religiosos – uma disputa que antecedia em muitos séculos a era do iluminismo europeu. Elas travaram entre si uma luta pela prevalência na condução e na dominação das visões de mundo. No final da Antiguidade cristã, por exemplo, o que se pôde observar no palco dos saberes ocidentais foi que o ponto de vista teórico progressivamente prevaleceu, mesmo nos instantes em que a religiosidade cristã sucumbia a todas as pretensões de articulação político-econômica do espaço geográfico que mais tarde seria reconhecido como Europa. Com o nascimento do período cultural que se autodenominou de *Moderne*, em contraposição ao outro de si, o tradicional ou o *Ancien Régime*, o pensamento teórico se arrojou auto-referencialmente de uma

³³ K. MARX; F. ENGELS. *Ideologia Alemã*, p.29.

³⁴ Cf. as seguintes obras de Max WEBER: *Conceitos básicos de sociologia*; *Economia e sociedade*; *A ética protestante e o espírito do capitalismo*.

³⁵ Cf. M.A.HALBWACHS, *A memória coletiva*. E.HOBSBAWM, Eric. O sentido do passado; E.CASSIRER, *Ensaio sobre o homem*; E.CASSIRER, *A Filosofia das formas simbólicas*: primeira parte; E.CASSIRER, *A Filosofia das formas simbólicas*: terceira parte; J.M. GODOY, Religião, memória e historiografia.

cientificidade do homem autônomo, livre, que poderia se auto-emancipar e, assim, desautorizar seu concorrente maior: a religião³⁶. Nessa situação, afirmou Lutz-Bachmann, que “o que se percebeu, nesse processo, nada mais foi do que a troca de um sistema de sentido dominante por um outro, a saber, ao recalçamento da *religião* pela *ciência*”³⁷. Mesmo que herdeiro do criticismo kantiano, hegeliano e marxiano, Horkheimer visualizou a religião não como uma concorrente da Crítica, mas como uma experiência de vivência que almeja a emancipação tal como as ciências e como também outras áreas do saber. Assim, a Teoria Crítica sabe das importâncias que esses saberes propuseram para o conhecimento, contudo, procurará gradativamente abrir mão do ranço onisciente e onipotente das ciências ou das religiões de quererem orquestrar, supremamente e exclusivamente, a história da humanidade em direção à redenção, por uma compreensão que nasça cônica do demasiadamente humano - que é marcada fatalmente por uma experiência dialética entre a historicidade social e a inalienável finitude pessoal.

A virada interpretativa ou hermenêutica da ciência apontou duas possibilidades de axioma antropológico para os estudos da religião: de um lado, o ser humano estudado como ente de expressão religiosa e sociocultural relativo ao seu contexto (tal como a Antropologia inspirada em Franz Boas ou no paradigma pós-modernista de cultura e sociedade com Jean-François Lyotard), ou, de outro, como um ente no qual suas expressões sagradas e histórico-coletivas se dispõem dinamicamente a partir de limites e possibilidades cognitivas (p. ex. a Fenomenologia de Edmund Husserl) e sócio-culturais (p. ex. o Estruturalismo de Claude Lévi-Strauss) expressas segundo especificidades dos contextos de vida. Enquanto a primeira orientação epistêmica é investigativamente sincrônica, ou seja, condicionada ao aprofundamento das múltiplas e diversas condições de relação e significação vivida, logo também da religião, a segunda luta por reconstruir e resguardar cognitivamente aspectos de ação e religião que caracterizem qualquer disposição de um humano a outro num ambiente específico. Ambas as viradas epistemológicas favoreceram inúmeras explicações compreensivas dos mundos humanos, algo que enfraqueceu diversas posições unilaterais, objetivistas e (etno ou ego) centristas.

Georg Friedrich Hegel estabeleceu através do conceito social de Espírito (*Geist*) uma metodologia fenomenológica para o seu estudo compreensivo. Rejeitando as formas de conhecimento que se espelhavam incondicionalmente nas restritas metodologias das ciências da natureza, Hegel introduziu a ideia de que a compreensão de algo humano não pode ser explicada imediatamente, objetivamente, mas somente a partir de análises astutas que considerem o contexto sócio-histórico daquilo que se investiga. Dessa forma, religião e a arte foram compreendidas também como expressões de um mundo social. Assim afirma Mannheim,

o cerne da *Fenomenologia* continua vivo, fornecendo-nos um denominador comum a certos problemas epistemológico: as ideias têm um significado social que não é revelado por sua análise frontal e imanente³⁸.

³⁶ Segundo Ferrone, “O iluminismo surgiu em muitos livros importantes como uma tentativa extraordinária – cuja natureza profunda é de tipo político – por parte de um movimento de homens decididos a transformar a sociedade, através de uma batalha de ideias, a criar um novo sistema de valores (tolerância, igualdade, liberdade, filantropia, felicidade, cosmopolitismo, etc.), expressão imediata de Igreja, das religiões confessionais e de uma ideia da política concebida até então apenas ex parte principis e nunca ex parte civium”. V.FORRONE, O homem de ciência, p.180.

³⁷ M. LUTZ-BACHMANN, *Religião depois da crítica à religião*, p.15

³⁸ K. MANNHEIM, *Sociologia da Cultura*, p.2.

No horizonte da virada proposta por Hegel, a religião não deve ser mais vista na absolutez de si mesma, mas sempre na relação intersubjetiva, numa interação minimamente acontecida entre dois humanos. Isso implica que a religiosidade é uma articulação de um ou mais indivíduos a parti de ações, mas sempre num jogo linguístico e sociocultural.

Mesmo em respeito às experiências místicas solipsistas, todas as religiosidades se manifestam numa interação comunicativa. Símbolos, narrativas, ritos, introspecções, experiências, explicações sapienciais sobrepostas aos mitos tradicionais, revelações teofânicas e manifestações ierofânicas, acontecem sob o desafio da intercompreensão e do reconhecimento significativo, quer no entendimento mútuo, na cooperação equânime ou mesmo numa batalha físico-tecnológica.

As ciências hermenêuticas, estruturalistas, cognitivistas ou reconstrutivas podem ser concorrentes entre si na proposição de uma lógica investigativa para as ciências humanas, porém, uma pretensão ainda é fundamental entre elas: mesmo ciente da falibilidade teórica, as expressões do sagrado são intensas tanto quanto aquelas que emergem das artes ou de outras expressões socioculturais.

Ainda mais, seus estudos também são fundamentais para se compreender os universos humanos. Cabe a essas ciências também a interpretação da religião em maio à reconstrução das estruturas de parentesco, do ordenamento linguístico da comunicação, da socialização e da dinamização cultural, da desenvoltura de técnicas e manejos em diversas formas de faturas, etc., que tratam de revelar o ser humano e suas diversas práticas e manifestações. Inclusive, o próprio homem teórico quer saber e se ver entre as humanidades diversamente possíveis dispostas no passado e no presente.

Se esta análise é exata, é necessário ver nas condutas mágicas a resposta a uma situação que se revela à consciência por meio de manifestações afetivas, porém cuja a natureza profunda é intelectual. Porque somente com a história da função simbólica permitirá dar conta desta condição intelectual do homem: que o universo não significa jamais o bastante e que o pensamento dispõe sempre de um excesso de significações para a quantidade de objetos aos que se podem aderi-las.”³⁹

O palco da Filosofia no século XX apresenta um criticismo rigoroso não somente para com as tradições, mas também à própria positividade científica. Sobretudo após as catástrofes do século XX, a Filosofia e as ciências se viram impotentes para reconstruir uma esfera positiva de humanismo. Assim, não coube somente às teorias positivas o reconhecimento dos seus limites para a emancipação humana como também uma necessária reestruturação epistemológica para com os estudos da mente, cultura, sociedade e religião. Os estudos da religião não podem ficar restritos às análises negativas, mas não menos importantes, dispostas às religiosidades. O papel crítico das Filosofias de Marx, Nietzsche, Feuerbach, Kant, Freud, Foucault e Lacan não é o das últimas palavras. Por outro lado, pensadores como Ernest Bloch, Max Horkheimer, Leonardo Boff⁴⁰ e Michael Löwy compreendem que as expressões sagradas são depositários de motivos de emancipação social que podem ser reverenciados positivamente. Assim, afirma Löwy que

³⁹ C.LEVI-STRAUSS. *Pensamiento salvaje*, p.210.

⁴⁰ L. BOFF. *Experimentar Deus*, 2002.

Uma das principais contribuições ideológicas do cristianismo da libertação – objeto de críticas incessantes de parte do Vaticano e das correntes conservadoras da Igreja no Brasil – é a integração, em maior ou menor grau, segundo os casos, de elementos fundamentais do marxismo. Obviamente, existe uma grande diversidade neste terreno, indo desde a desconfiança ou a hostilidade de alguns até a explícita autodefinição de grupos ou indivíduos como “cristãos marxistas” – passando por várias formas de prudente e implícita utilização de alguns aspectos. A grande maioria dos militantes de base do cristianismo da libertação provavelmente nunca ouviu falar em Marx, mas isto não impede que em sua cultura político-religiosa se encontrem, mais ou menos diluídos, temas e conceitos do marxismo. Obviamente se trata de uma integração seletiva: são rejeitados elementos como o ateísmo materialista, e assimilados outros como a crítica do capitalismo – em particular em sua forma dependente, no Brasil e na América Latina – e do poder das classes dominantes, a inevitabilidade do conflito social e a perspectiva da auto-emancipação dos explorados⁴¹.

A Dimensão Teórica das Ciências da Religião

A presença da Teologia na fundação do mundo universitário europeu marcou a última etapa da Idade Média. Sua associação passiva ao magistério romano-cristão – nos momentos em que este foi requerente exclusivo à universalidade de uma razão ontoteológica e de uma fé soteriológica – fincou bases para que se erigisse um projeto de *Scientia Una*, uma *Philosophi Perennis* divina. Essa associação esteve modelada sob a condição e a regência do ideal teórico dos gregos clássicos, pretensão de universalismo religioso já articulada por Filon de Alexandria (pensador judeu da cidade de Alexandria), pelo Evangelho de João e pelos Pais gregos e latinos da Igreja Cristã. Contudo, o contínuo exercício investigativo da razão provocou um desfazimento de seus laços para com a Igreja Una no mesmo instante em que a sua prática teórico-especulativa forjava interesses próprios aos desafios de seus objetivos e dos problemas abertos na rotina de suas inquições. Mesmo sob a tutela da Igreja Romana, os estudos da Filosofia e das ciências avançavam silenciosamente para uma autonomia dos parâmetros de suas reflexões. É marco que a maioridade desse desenlace aconteceu aos passos do renascimento aristotélico. O instituto da universidade e a prática do saber teológico se revelaram como algo não exclusivo da Igreja. Isso porque as suas expressões sociointelectuais podiam ser facilmente rastreadas sob um olhar histórico já presentes no exercício bibliotecário da antiga Alexandria e nas escolas filosóficas da Grécia clássica (sobretudo, naquelas de tradições platônicas e aristotélicas).

Na modernidade, os estudos teológicos persistiram, porém, diluídos em muitos saberes teóricos tais como: na Teologia soteriológica e humanista de Lutero; na teoria totalizante da cosmologia matemática de Galileu; na revisão antropocêntrica da Teoria Totalizante (Teologia Natural) de Tomás de Aquino por René Descartes; na teodiceia de Leibniz; no estofo da teoria moral de Kant, o conceito de Boa Vontade; na compreensão totalizante do *logos* de Hegel. As novas bases intelectuais ajustadas pelos nominalistas e pelos teólogos apofáticos (os poetas céticos a uma razão substancial e totalizante) despertaram o debate pela reconstrução de um novo centro arquimédico que reajustasse o sistema de significação e da reflexão teórica. Partindo daí, o conhecimento orquestrado

⁴¹ M. LÖWY. A contribuição da Teologia da Libertação..

pela Teologia tomisto-agostiniana foi substituído por alternativas teóricas que, ao labor da modernidade, eram antropocêntricas e ganhavam muito impulso com a associação entre a livre investigação e os instrumentos experiência e observação de origem artesã. Nessa modernidade nascente restava aos teólogos a “ortodoxia ritualística da igreja” (o curso exclusivamente eclesial de uma Teologia dogmática, cega e epistemologicamente idolátrica) ou a dissolução de suas atividades intelectuais na *práxis* teórica da nova ciência.

O estreitamento entre Teologia, cultura, Filosofia e religião foi preconizado por pensadores como Kierkegaard, Schleiermacher, Jaspers, Scheler, Dilthey e outros influenciados pelo espírito romântico europeu⁴². O mundo heterônomo à razão autônoma, científica e ensimesmada, desde o iluminismo nos tempos de Immanuel Kant, impulsionou reações como o do romantismo intelectual (Beethoven, Chopin, Novalis, Holderlin *et alii*)⁴³. Nos últimos tempos do iluminismo, a discussão em torno da razão formal tinha se esvaziado da vida e da natureza; contudo, a religião e a arte, na contramão dos imperativos teóricos, se prontificaram em reconciliar mulheres e homens às dimensões perdidas da vida, do desejo, do sentimento, etc. O pensamento romântico preocupou-se em repensar a dimensão autenticamente humana e, assim, se descobriu insatisfeito. Quando evitou trilhar exclusivamente as veredas das ciências da natureza e da lógica, os intelectuais românticos descobriram as experiências do sagrado e da arte como expressões que também os conduziam ao aberto e fenomênico Mundo do Espírito⁴⁴ (História, Cultura, etc.).

A obra do teólogo alemão Rudolf Otto, *O Sagrado (Das Heilige, 1917)*⁴⁵, antepôs às compreensões de religião conjecturadas pelas clássicas Ciências Sociais e Humanas da religião uma conceituação fundamental revelando que esta esfera de experiência, ação e significação pode ser compreendida teoricamente em duas instâncias: 1) uma epistêmica, no qual “religião” ganha o *status* de realidade primária de investigação, enquanto conceito elementar (tornada possível através de redução eidética, elementar) à sua experimentação possível: o “sentimento de numinoso” (*sensus numinis*); 2) a outra ocorrencial, pois, enquanto objeto primário de pesquisa, a experiência religiosa se expressa de forma aberta e, simultaneamente, vinculada a duas dimensões fundamentais de sentimentos: o tremendo mistério (*mysterium tremendum*) e o mistério fascinante (*fascinans mysterium*). Assim, Otto propõe uma compreensão da anterioridade da religião ante o seu uso tradicional, ético, cultural, social etc., ou seja, anterior a qualquer compreensão da religião, às suas expressões socioculturais. Seguindo esse caminho, pode-se dizer que, após estas considerações de Otto, a religião ganhou o status de realidade antropológica, pois dela pode-se originar experiências e signos os quais se mostram numa esfera própria de expressão cultural.

⁴² Encabeçados por F. Schleiermacher, esses pensadores envolveram-se com a reflexão sobre a religião de modo a libertá-la das exigências de uma razão científica e de uma moral burguesa. Para mais, cf. M. C. BINGEMER, A experiência do Deus cristão e sua identidade trinitária.

⁴³ Sobre esta virada na forma estética de pensar o mundo, a sociedade e o ser humano, afirma Bossi: “Infinito anelo. Nostalgia do que se crê para sempre perdido. Desejo do que se sabe irrealizável: a liberdade absoluta na sociedade advinda com a revolução de 89. Na ânsia de reconquistar “as estações mortas” e de reger os tempos futuros, o romantismo dinamizou grandes mitos” (cf. A. BOSSI, *História concisa da literatura brasileira*, p.95).

⁴⁴ F. J. BRÜSEKE. *Romantismo*.

⁴⁵ R. OTTO, *O Sagrado*.

Com Rudolf Otto, Max Scheller e Mircea Eliade, entre outros grandes nomes, a fenomenologia e a hermenêutica passam a ser aliadas nos estudos das humanidades, ainda mais sobre a religião. Martin Heidegger é um filósofo imerso nos estudos da linguagem e da mística. Porém, seus estudos avançam na direção de uma ontologia hermenêutico-existencial, buscando ir além da fenomenologia de Edmund Husserl. Focando especificamente sobre essa anterioridade da experiência originário-religiosa, com Martin Heidegger pode-se afirmar que o *pasmo* e a *admiração* mística antecedem à plástica e à semântica religiosa. Ou seja, a suspensão da experiência (*epoché*) mística, que expressa uma *claridade* ou uma *iluminação*, não é só anterior, mais ainda, é a força propulsora fundamental para a formação da religião⁴⁶. Partindo dessa mesma tese, anos depois Heidegger fala que o pensamento sobre as dimensões essenciais deve ir além das simples nomeações (ontologização) das coisas e, assim, dirigir-se para a compreensão da experiência clarificação/silêncio como abertura ao cenário de onde o poeta místico nomeia o ser. O místico é um poeta. Sua inclinação ao sagrado faz com ele também “cuide da linguagem” para que ela, abrigo a “verdade do ser”, chegue a possibilitar a expressão espontânea de quem nomeia, o *dasein*, em sua plenitude. Como afirma Heidegger, “o pensador diz o ser, o poeta nomeia o sagrado”⁴⁷. Com Heidegger chegamos à “reserva compreensiva” comum entre a Religião, a Teologia e as Ciências da Religião.

Após as publicações de alguns ensaios sob o título “A substância religiosa da cultura”⁴⁸, Paul Tillich favoreceu conceitualmente uma ampliação no referencial teórico para os estudos da religião. Isso porque o seu trabalho tratou das dimensões mais elementares da religião e da cultura, inspirada nas teses dos pensadores românticos e pós-românticos que criticavam o monopólio intelectual da razão tradicional e iluminista⁴⁹ sobre a decisão do que é e não é científico. Paul Tillich foi o pensador que favoreceu uma intensa interlocução metodológica entre a Teologia, Filosofia e as Ciências Humanas. Esse diálogo favoreceu uma superação das questões positivas da razão, a mesma que foi responsável pela batalha auto-afirmativa entre áreas da Filosofia, Teologia, Ciências da Natureza e Ciências Humanas. Para Paul Tillich, com um conceito de cultura mais iminente à realidade da existência humana faz com que as áreas de estudos da religião não concorram entre si, pelo contrário, cooperem no avanço de uma compressão da práxis religiosa. Essa cooperação possibilita uma maior envergadura para se conhecer compreensivamente a dimensão significativamente profunda da religião e também sua importância para as mais diversas expressões intelectuais (artísticas, culturais, teóricas etc.).

A teoria interdisciplinar sobre a religião em Tillich pode nos revelar que as ciências que estudam a religião têm entre si um forte potencial de cooperação teórica naquilo que ele mesmo chama de reserva compreensiva sobre a religião⁵⁰. Essa “reserva

⁴⁶ M. HEIDEGGER, *Estudios sobre mística medieval*, pp.167-168.

⁴⁷ M. HEIDEGGER, *O que é Metafísica?*

⁴⁸ P. TILICH, *Über die Idee einer Theologie der Kultur*, p.14.

⁴⁹ Segundo Ribeiro, “Paul Tillich, portanto, sofreu forte influência romântica. Marcado pela ‘Gothic perfection’, estabeleceu uma relação com a natureza na qual prevalecia a atitude estético-meditativa ao contrário da relação científica-analítica ou técnica-controladora. Essa é a razão do interesse dele por Schelling, o que influenciou, por exemplo, a doutrina da participação da natureza no processo de queda e de salvação” (cf. C. de Oliveira RIBEIRO., *Teologia no Plural*).

⁵⁰ Sobre esta cooperação metodológica na investigação da religião, afirma o Higuete que “junto com Jean Ladrière (LADRIÈRE, J. *L’Articulation du sens*, II. pp.151-167), vemos nas ciências humanas em geral e na Teologia em particular ciências de tipo hermenêutico. Isto é, a chave de compreensão dos objetos com os

compreensiva” é uma luta teórica que cada ciência que se detém nos estudos da religião dispensa por reconstruir a constituição experiencial de vivência e significação humana enquanto a mais elementar da existência do agir humano. Assim, nessa tentativa de levar às últimas consequências a máxima romântico-moderno de se compreender a constituição (*bildung*) do objeto da pesquisa, com Paul Tillich pode-se descobrir que as ciências da religião podem se ver num trânsito comum: revelar que a constituição mental e cultural mais originária do *ser-humano* (enquanto ente bio-significativo) busca, por meios de signos ou outras expressões gesto-significativas, a revelação plena da vida o sentido de sua existência em meio a ela.

Os estudos da religião encontram-se em complementaridades ao alcançar cada um a correlação elementar entre a dimensão semântica e a experiência vital (*erfahrung*), a vida e a linguagem, a fé e a arte. A interlocução entre os saberes das humanidades que estudam a religião deve provocar em cada um deles o reconhecimento e a importância da “reserva compreensiva” que cada uma dessas ciências desenvolve sobre a originalidade humana: o “lugar/momento” de onde nasce a cultura. É nessas dimensões autenticamente e originariamente humanas que se descobre o instante antropológico do qual brotam o intenso poder da experiência (*Erfahrung*), da cultura (*Kultur*) fé (*Glauben*) e da criação estética (*Erschaffung*) – todas elas anteriores às formas de religiosidade ou do estado atual da arte (que podem ser compreendidas como aquelas apolíneas, nos dizeres de F. Nietzsche⁵¹).

Tal como Heidegger, Paul Tillich também encontra uma grande afinidade entre a religião, a cultura e a arte. Sobre a religião, a sua dimensão não pode ficar restrita ao “dom da revelação divina” (Teologia dogmática) e nem a algo reduzido “apenas a uma criação transitória do espírito humano, mas nunca sua qualidade essencial”⁵² (Ciências Sociais). Sob a influência da ontologia de Nicolau Hartmann, da romântica e substancial ideia correlacional entre religião e cultural de Friedrich Schelling, e da dimensão antropológica trágica mas eivada de uma forte vontade de querer viver de Schopenhauer, Tillich entendeu que a religião e a cultura se irmanam na profundidade (*Tiefe*) espiritual (*Geist*) da vida (*Leben*).

A relação da religião com a moral, a produção artística e as atividades cognitivas revelou que as suas formas culturais expressam de alguma forma o seu teor central (*Gehalt*): uma busca pelo sagrado incondicionado. Para Tillich, o que faz com que a cultura seja irmanada à religião reside na dimensão formativa, original, do espírito humano. O que é comum a ambas é a preocupação “séria” em vislumbrar a “ultimidade” da vida, a “ultimidade” possível para uma preocupação significativa (*ultimate concern*).

quais elas se ocupam encontra-se num significado ou num sistema de significados. Parte-se do pressuposto que a ação humana e os objetos produzidos por ela contém intenções significantes e que o esforço de compreensão que lhes diz respeito só pode consistir em reconstituir essas intenções. As hipóteses desempenham a função de sugerir uma organização plausível de sentido, verificável por intermédio de certos raciocínios, em confronto com os dados disponíveis. Trata-se de alcançar totalidades significantes cada vez mais abrangentes, onde cada elemento possa encontrar a sua justificação, até chegar a uma “saturação de sentido” sempre provisória. Resulta daí que as ciências humanas ou sociais são apenas muito parcialmente empíricas e são antes de tudo hermenêuticas. A coisa se torna mais flagrante ainda quando acrescentamos as ciências da linguagem (linguística, semiótica, filologia...) e a história, sem falar na Filosofia” (Cf. E.A.HIGUET, A Teologia em programas de Ciências da Religião.

⁵¹ F. NIETZSCHE. *O nascimento da tragédia*.

⁵² P. TILLICH, Dimensão religiosa na vida espiritual humana, p.40.

Ao pensar arquetonicamente a religião, Paul Tillich tem consciência de que as expressões do sagrado resistem a reduzir-se às formas, às possibilidades e aos limites que a razão investigativa e positiva lhes regraria metodologicamente ao lançar-se às perguntas sobre as coisas e os acontecimentos no mundo dos homens e da natureza. A princípio, essa distinção inconciliável de saberes mostra-se resistente por consequência das atribuições investigativa que as ciências nomológicas e a Filosofia iluminista dispensam na sua rotina reflexiva.

Não é por menos, considerada como saber antecâmara das ciências e até mesmo da razão, a Filosofia iluminista procurava estabelecer ou reconstruir a normatividade da especulação objetiva, ética e estética a partir de referenciais internos (logocêntricos). Mesmo que mais tarde esse saber torne-se consciente das dimensões falíveis do pensar, essa normatividade almeja formalizações que inevitavelmente recebem o *status* de universais, pois a formalização racional é necessária para que a pluralidade dos fenômenos seja coordenada por um sistema de identidades (uma ontologia). Pode-se pensar, em consonância com Paul Tillich, que as Ciências da Religião devem revelar a dinâmica cultural em torno do sagrado e as suas diversidades culturais. Compreender o humano é possível também a partir da compreensão das suas religiosidades.

Após a escrita da grande obra “*Dialética do Esclarecimento*” com seu amigo T. W. Adorno, Max Horkheimer luta pela superação das imagens convencionais de uma razão antropológica centrada narcisisticamente em si-mesmo como aquela que se revela acomodada numa vontade de poder que deflagra na sociedade inconciliações entre o sujeito e a natureza, o sujeito e sua alteridade e o sujeito consigo mesmo.

Horkheimer abandona o modo tradicional de tratar a religião como objeto de análise formal e envereda por uma virada epistemológica quando torna a própria religião tema de apreciação interpretativa sob novos enfoques das ciências humanas (dentre várias, destacamos a Teologia e a Filosofia da religião de Paul Tillich). Para Horkheimer, os símbolos, as experiências e as linguagens religiosas aludem a uma rejeição da condição abismal da existência, criada pelas contradições da vida.

Sendo assim, as expressões religiosas que não sejam aquelas institucionalmente soberanas apregoam a esperança numa redenção capaz de despertar no ser humano uma nostalgia que o leva a desejar profundamente o advento de uma harmonia na realidade:

Teologia significa aqui a consciência de que este mundo é um fenômeno, que não é a verdade absoluta, que não é a instância final. Teologia é – me expresso com muita cautela – a esperança de que a injustiça que atravessa este mundo não seja absoluta, que se mostre como a última palavra... (Teologia) expressão de um anelo, do anelo de que o mal não triunfe sobre a vítima inocente.⁵³

Horkheimer não considera qualquer hipótese de retorno às antigas formas dogmático-religiosas de construção de imagens de mundo ou mesmo de celebrações. Antes, entende as verbalizações religiosas como luta da esperança que rejeita as mazelas de uma vida injusta. É importante observar que, por trás de todas as fórmulas confessionais da religião, está uma busca pela vida autêntica. Os símbolos da fé ocasionam mais uma luta estética do que propriamente dogmática. Eles expressam esperanças propensas a verem o mundo e sua fatalidades não mais como realidade definitiva, triunfante:

⁵³ M.HORKHEIMER. *Anelo de justiça*, p.169.

As confissões devem continuar existindo, porém não como dogmas mas como expressão de um anelo. Pois todos nós devemos estar unidos pelo anseio esperançoso de que o quê se sucede neste mundo, a injustiça e o horror, não tenha a última palavra, o anelo de que exista um *Outro*, e o que dele nos asseguramos esteja no que denominamos de religião⁵⁴.

Dentro dos horizontes dessa crítica frankfurtiana, existe a intenção de redescobrir a dimensão das singularidades, entendendo que lá se revelam alternativas às determinações sociossistêmicas (econômica, política, jurídica e outras impregnadas no ideal de uma sociedade administrada). Por isso, Horkheimer entende que as imagens “do totalmente outro”, aquelas mesmas que ainda não foram reveladas nos sistemas de identidade, são capazes de desmascarar discursos onipotentes das unívocas e narcisistas figuras de autoridade atuantes na coordenação das sociedades ocidentais – mesmo que estas também tenham cunho religiosos.

Democracia, Ciências e o Ensino Público da Religião

Num Estado democrático de direito, toda ação humana é passível de responsabilização em termos constitucionais. Em sua completude, ela sempre estará suscetível à avaliação jurídica para a designação de sua legalidade ou ilegalidade e, em última instância, de sua legitimidade ou não para com o ideal de justiça inclusiva. Certo e definitivo, nas sociedades democráticas de direito não há uma ação humana que seja absolutamente independente sem uma avaliação ou balizamento segundo o ordenamento constitucional vigente. É importante lembrar que mesmo existindo diferenças e limites entre o direito público e o privado, em países constitucionais como Brasil todos os direitos estão sob as leis e dinâmicas processualmente previstas na lógica e no texto da Constituição Federal. Grosso modo, e focando especificamente o processo de formação educacional da cidadã e do cidadão brasileiro, pode-se afirmar que a oferta e a regulação da escolaridade inicial, profissional e universitária são obrigações da União, que, em nosso tempo, acontecem segundo o texto e as regras constitucionais vigentes.

A educação escolar, profissional e universitária não são atividades passíveis exclusivamente da vontade subjetiva de educadores, religiosos ou ateus, ou mesmo resultado de ações isoladas advindas de pessoas jurídicas. A Constituição brasileira é taxativa: a educação pública em todos os níveis é regulada, executada e/ou permitida a pessoas jurídicas, governamentais e não-governamentais, por meio exclusivo de concessões e regulações dadas pela União. Em última instância, não há uma educação escolar, profissional ou universitária definitivamente privada ou livre. Dando um passo a mais: a princípio, sob as regras da convivência público-constitucional no Brasil, não há ensino e pesquisa da religião em ambiente escolar e universitário que aconteça de modo livre.

A Constituição Federal e os poderes da União que ela constitui atuam democraticamente e coercivamente na organização pública dos cidadãos brasileiros e daqueles que estejam no território que ela mesma designa estar sob a sua proteção e controle. *Mutatis Mutandis*, a Educação Escolar deve acontecer sob essa soberania constitucional. Por isso, dentro da Constituição Federal, existem as Leis de Diretrizes e Básicas da Educação Nacional (LDB - [Lei Nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996](#)). Como

⁵⁴ *Ibid.*, p.119.

parte do texto constitucional, essas leis estão em constante dinâmica sempre a favor do aperfeiçoamento democrático de sua regulação e abrangência – no final das contas, a dinâmica da legalidade democrática sempre busca o ordenamento e o aperfeiçoamento da justiça pública. Dessa forma, a criação do curso de Teologia no ensino superior e a construção do ensino religioso escolar são frutos do exercício constitucional, educacional e científico que, em conjunto, procura aperfeiçoar o ensino público republicano e democrático em todos os níveis.

Há um esforço enorme por parte do Estado brasileiro para regulamentar e aperfeiçoar educação escolar. Nessa mesma dinâmica, o ensino e a pesquisa em torno da religião, respeitando sempre o princípio da justiça inclusiva quanto às garantias do pluralismo cultural, de gênero, étnico, religioso, etc. Essa articulação do reconhecimento do outro de forma legislativa procura garantir a inclusão das multiplicidades democraticamente toleráveis no processo de constituição da identidade do cidadão brasileiro.

O processo de execução de uma justiça inclusiva frente às multiplicidades se fortalece constitucionalmente em vistas a uma dinâmica republicana que não esquece as mazelas de um passado totalitário e anti-humanista e, por isso, condiciona a sua soberania na garantia dos direitos individuais à luz sobretudo dos Artigos 5º e o 60 de sua Constituição Federal. Mas, algumas perguntas são inevitáveis das quais destacaria duas, a saber: qual a legitimidade do Ensino Religioso numa Educação que é de responsabilidade de um Estado que se reconhece laico e democrático? Que tipo de conteúdo e enfoque deverá preencher a diretriz curricular nacional do Ensino Religioso de responsabilidade do Estado?

Sobre a primeira questão, é importante se entender o papel da educação em contextos democráticos e multiculturais. A educação pública tem um contexto socioambiental para a sua atuação e para a definição de sua finalidade. Considerando o Brasil segundo o antropólogo Darcy Ribeiro, o povo brasileiro tem formações inegavelmente múltiplas. Nessa multiplicidade, ele destaca as diversidades histórias, idiomáticas, religiosas, mitológicas, étnicas, de produções econômicas e de sistemas de parentescos. Por isso, Ribeiro afirmou que os brasileiros surgiram da “confluência, do entrelaço e do caldeamento do invasor português com índios silvícolas e campineiros e com negros africanos, uns e outros aliciados como escravos”⁵⁵. Cada um desses matizes étnicos que tecem o horizonte da brasilidade trazem consigo expressões religiosas que não são práticas ou expressões periféricas ou secundárias no dia-a-dia da vida pública dos seus cidadãos. Ora, nesse horizonte, os estudos e o ensino da religião são fundamentais para a compreensão do universo humano brasileiro. Como o ensino nas escolas públicas deve cumprir uma parte fundamental no processo de formação da identidade civil e sociocultural dos seus cidadãos e cidadãs, os estudos e as pesquisas sobre as religiosidades devem ser presentes na educação em todos os níveis para uma melhor compreensão participativa, científica e inclusiva da totalidade cultural brasileira. Essa área de ensino e pesquisa trata de numa esfera cultural que também estabelece raízes na história, identidade, memória, valores e perspectivas políticas na esfera pública brasileira. Por isso, afirma Junqueira,

⁵⁵ D. RIBEIRO, *O povo brasileiro*, p.20.

A atitude de abertura à pluralidade religiosa se revela não apenas nas intenções definidas nos documentos e programas de Ensino Religioso, mas particularmente no cotidiano escolar. Um projeto pluralista deve estar intimamente relacionado com um sistema de comportamento e de valores a serem vivenciados e não apenas com conteúdos e conhecimentos a serem assimilados. O compromisso do Ensino Religioso com a mudança de atitude e mentalidade de professores, administradores e alunos, numa perspectiva de acolhida da diversidade religiosa presente no espaço escolar, está diretamente relacionado com a educação religiosa para a cidadania. Não deve ser uma introdução a uma ou outra religião, nem mesmo o ensino do transcendente, mas algo que contribua de fato para a formação integral do ser em desenvolvimento.⁵⁶

Pelos passos analítico e testemunhal de Heraldo Maués, pode-se concluir que não há como compreender a dinâmica cultural, econômica e social do Brasil sem se entender as suas religiosidades. A formação da cidadania brasileira por meio da educação pública não pode acontecer sem apresentar as múltiplas religiosidades como um importante estofado do processo civilizatório brasileiro. A despeito de um tipo de confissão ou mesmo da necessidade de se assumir uma confessionalidade, não cabe ao ensino da religião mostrar os caminhos litúrgicos da fé, mas sim a presença importante e diversificada desta esfera cultural no tecimento das brasilidades. Planejar um projeto nacional de educação para o Brasil sem destacar o ensino religioso é levar a cabo um projeto míope daquilo que mais marca a tipologia sociocultural deste país: a diversidade multicultural. Num testemunho pessoal e antropológico, Maués afirma o seguinte:

Como paraenses e antropólogos, morando em Belém, somos também – Mariana Ximenes Ponte e eu – parte da festa do Círio, que estudamos e da qual, literalmente, participamos, em graus variados, envolvidos inclusive nas peregrinações que precedem a principal romaria, que ocorre no segundo domingo de outubro de cada ano (coincidentalmente, quase sempre, poucos dias antes do feriado nacional – 12 de outubro – de Nossa Senhora Aparecida, padroeira oficial do Brasil). O Brasil é um dos primeiros países laicos do mundo (desde 1890), mas, contraditoriamente, tem vários feriados oficiais correspondentes a celebrações católicas. Assim como no caso de Mariana Ximenes Ponte, as peregrinações das imagens de Nossa Senhora de Nazaré também passam por minha própria casa. Isso me permite algumas considerações pessoais (mas também analíticas) sobre essas peregrinações. Trata-se, no caso, de uma forma de esmolações, ou de folias, domesticadas. Se sua origem está no catolicismo popular, proveniente de práticas implantadas aqui pela colonização portuguesa, que as trouxe da Europa – resultantes de uma espécie de sincretismo católico/pagão que tem suas origens na Idade Média europeia –, elas advieram ainda da influência de populações indígenas autóctones destruídas por missionários católicos (as famosas reduções) e da presença de escravos negros para cá trazidos de várias nações africanas.⁵⁷

Sobre o conteúdo a ser adotado no ensino religioso, parte da segunda problematização proposta, as ciências humanas têm um papel decisivo no processo de democratização e compreensivo das diversidades culturais e religiosas. Se a educação

⁵⁶ S. JUNQUEIRA; L. ALVES. O contexto pluralista para a formação do professor de ensino religioso, *Revista Diálogo Educacional*, p.240.

⁵⁷ R. H. MAUES. A Mãe e o Filho como peregrinos.

pública tem por objetivo formar cidadanias responsáveis e solidárias como um pressuposto fundamental inclusive para a constituição de habilidades para o desenvolvimento humano-ambiental e o trabalho social e, ainda mais, se a educação é um bem e um primário público, então o Ensino Religioso e sua diretriz curricular devem responder às requisições de uma formação pública, multicultural e democrática. Uma sociedade bem ordenada não é constituída sob uma matriz exclusiva de valores, mas sim da constituição de cidadãos e cidadãs com um senso profundo de respeito, conhecimento e reconhecimento público das diversidades culturais e religiosas sempre motivados pelo princípio de solidariedade republicana. Pois o senso de justiça democrático e multicultural atinge a sua realização quando os seus cidadãos compreenderem de um ponto de vista teórico-compreensivo as diversidades religiosas e culturais, aqueles mesmos que constituem os espaços públicos de seu país.

Os estudos e o ensino da religião sob os paradigmas multiculturais e interdisciplinares das ciências teóricas na educação pública favorece ao cidadão uma capacitação intelectual de saída de um mundo fechado, etnocêntrico. Com Jürgen Habermas, pode-se entender como as ciências analíticas, reconstrutivas e interpretativas são capazes de exercitar uma razão religiosa e política capazes de se colocar distantes do comportamento dogmático, originando uma capacidade de pensar em termos hipotéticos⁵⁸: em relação à natureza, o “eu” refere-se a ela de modo explicativo e hipotético, superando uma compreensão imediata e não reflexiva; no que diz respeito à interação, nesse estágio o “eu” liberta-se do dogmatismo normativo, deixando de aceitar ingenuamente os conteúdos interativos e passando a considerá-los como convenções. A assunção que cada indivíduo deve assumir em direção à autonomia convencional e à solidariedade comunitária e inclusiva é algo elementar à inteligência social que todos portam. O ordenamento jurídico e democrático que exige de todos os cidadãos uma concepção cooperativa de valores facilmente traduzidas em razões públicas que exigem respeito às alteridades e à solidariedade republicana – sem recorrências às ideias de maioria ou outras menos esclarecidas e assimilativas. Aqui não se aponta para a constituição de uma esfera pública ou a um estado secular, mas sim para além da secularidade.

Conclusão

Diante dessa questão, pergunta-se: em que espaço mora a Teologia nas universidades e nas ciências humanas? Primordialmente, ela mora nas universidades que se reconhecem espaços “destranscendentes”, pós-metafísicos (pelo menos, no sentido póstumo, teórico e funcional dado a este saber na idade média) e menos positivistas (faz uso do sentido pejorativo, mas derivado do pensamento de um dos mais otimistas e excludentes pensadores das ciências: Augusto Comte). Mas, diante do novo horizonte teórico que se ergue, a Teologia ganha vida. A ciência do divino, que antes perguntava pela realidade objetiva dos símbolos religiosos, agora deságua na crítica à razão científica, problematizando as possibilidades da compreensão do religioso ante a alteridade de sua práxis vivencial, tudo isso ao labor interpretativo das ciências humanas – que, desta vez, em nosso tempo, vêm progressivamente desistindo de insistir nas possibilidades do uso

⁵⁸ J. HABERMAS. *Teoría de la acción comunicativa*, p. 171.

objetivo da investigação e, por isso, vêm seguindo orientações interpretativas. De um lado das extremidades há diversas ciências envolvidas na busca de uma confirmação que revele a existência de uma única causa de criação e ordenação das existências, mas, por outro lado, sua ordenação única se mostra difícil de provar diante do fosso existente entre conceitos e teorias de realidade. Na outra, há a tal prerrogativa não hipotética, pré-fixada: há um criador. Entende-se que seja impossível a confirmação ou crítica às teorias criacionistas devido ao vasto campo das ciências e das teorias nas quais circulam seus pensadores e mais ainda, por falta de cientificidade de seus axiomas. Este trabalho irá considerá-la somente do ponto de vista da Teoria do Conhecimento. A hipótese crítica deste texto é apontar o equívoco da forma como algumas expressões de Teologia se ocupam em ordenar a cosmologia/natureza do ponto de vista de uma teodiceia, ou seja, de um saber axiomático no qual se destaca um fundamento sublime, lógico, necessário, imune à refutação e heterônomo às práticas de reflexão epistemológicas, para fundamentar todas as ciências e teorias criacionistas que tratam da vida e do pensamento humano. Dessa forma, a Teologia se vê imprescindível na análise das expressões e dos discursos religiosos no horizonte interdisciplinar das ciências da religião e sob o espaço interconecto das ciências humanas – inclusive em diálogo com as ciências da natureza. Assim, o horizonte da Teologia no século XXI não é mais o de orientar ou unificar os saberes mas especificar-se no horizonte dialogal com as ciências e entendê-las na perspectiva do discurso do sagrado.

A penúltima parte do trabalho apresenta uma provocação que revela o estado inacabado do estatuto epistemológico das Ciências da Religião. Onde está o primado dos estudos da religião? No primado fenomênico do sagrado – aí, então, teríamos uma Teologia nos moldes clássicos e abscondida? Ou na constituição histórico-social do objeto central dos Estudos da Religião, do sagrado que pode ser reconstruído mesmo que nunca de forma absoluta? É uma provocação que revela questões importantes de uma área de conhecimento que acontece nas fronteiras da cultura, lá onde sempre o pesquisador se sente tentado para um ir-além dos limites e das possibilidades do saber científico. Por último, o artigo apresenta o papel democrático do ensino religioso nas escolas públicas sempre regido pela cientificidade dos estudos da religião fomentados sobretudo nas licenciaturas das ciências da religião e nos programas pós-graduação em ciências da religião e nos de Teologia.

Referências bibliográficas

ABELARDO, P., *Lógica para principiantes*. Petrópolis: Vozes, 2005.

AGOSTINHO, *Contra acadêmicos. De beata uita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio*. Turnhout: Brepols, 1970.

AGOSTINHO, *O livre arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1999.

ARISTÓTELES, *A Metafísica*. Porto Alegre: Globo, 1969.

BERGER, P., *O Dossel Sagrado. Elementos para uma sociologia da religião*. 2ª Edição. São Paulo: Paulus, 1995.

BINGEMER, M. C., "A experiência do Deus cristão e sua identidade trinitária" In: BINGUEMER, M. C. & ANDRADE, P. F., *O mistério e a História: ensaios de Teologia em homenagem ao Pe. Félix Pastor por ocasião dos seus 70 anos*. São Paulo: Loyola, 2003, pp.87-117.

BOFF, L., *Experimentar Deus. A transparência de todas as coisas*. Versus: Campinas 2002.

BOSSI, A., *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 2006.

BRÜSEKE. F. J., *Romantismo, Mística e Escatologia Política. Nova*. No. 62. São Paulo, 2004.

CASSIRER, E., *Ensaio sobre o homem: introdução a uma Filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CASSIRER, E., *A Filosofia das formas simbólicas: primeira parte: a linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASSIRER, E., *A Filosofia das formas simbólicas: terceira parte: fenomenologia do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CLAVIER, Paul. *Que'est-ce que La théologie naturelle*, Paris : Libraire Philosophique J.Vrin, 2004.

CROATTO, J., *As linguagens da experiência religiosa: Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

DESCARTES, R., *Meditações Metafísicas (Os Pensadores)*. São Paulo: Nova Cultura, 1991.

Direito e Democracia. Entre fatos e normas. Vol. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1998.

FEUERBACH, L., *Princípios da Filosofia do futuro*. Lisboa: 70, 1988.

FEUERBACH, L., *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007.

FORRONE, V., "O homem de ciência" in: VOVELLE, M. (Direção). *O Homem do Iluminismo*. Lisboa: Presença, 1997, pp.157-182.

GILSON, E., *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GODOY, J. M., Religião, memória e historiografia. In: *Revista Mosaico*, 5/2 (2012), pp.109-119.

JUNQUEIRA, S., ALVES, L., O contexto pluralista para a formação do professor de ensino religioso. In: *Revista Diálogo Educacional*, 5/16 (2005), pp.229-246.

HABERMAS, J., *Direito e Democracia. Entre fatos e normas*. (Volume 01). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1998.

HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1999.

HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunitativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 1989.

HALBWACHS, M., *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice; 1990.

HEGEL, G. W. F., *A razão na história. Uma introdução à Filosofia da História*. São Paulo: Moraes, 1990.

HEGEL, G. W. F., *Fé e Saber*. São Paulo: Hedra, 2007.

HEIDEGGER, M., *Estudios sobre mística medieval*. Mexico: Fondo de cultura econômica, 1997.

HEIDEGGER, M., "O que é Metafísica?" in: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp.35-44.

HIGUET, E., A Teologia em programas de Ciências da Religião. *Revista Eletrônica Correlatio*. 10 (2006), pp.37-51.

HOBSBAWM, E., O sentido do passado. In: *Sobre história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp.22-35.

HORKHEIMER, M., *Anhelo de justiça. Teoria crítica e religión*. Ed. Juan José Sanchez. Madrid: Trotta, 2000

HÖSLE, V., "A Filosofia no espírito absoluto" In: *O sistema de Hegel. O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. São Paulo: Loyola, 2007, pp.377-453.

JAEGER, W., *La Teologia de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

S. JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; ALVES, Luiz Alberto Sousa. O contexto pluralista para a formação do professor de ensino religioso, *Revista Diálogo Educacional*, v.5, n.16, set./dez. 2005. pp.229-246.

KANT, I., *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1989.

LADRIÈRE, J., *L'Articulation du sens, II. Les langages de la foi*. Paris, Cerf, 1984.

LEVI-STRAUSS, C., *El Pensamiento salvaje*. Mexico: Fondo de Cultura Económica; México, 1998.

LÖWY, M., *A contribuição da Teologia da Libertação. Entrevista com Michael Löwy*. 8/1/2013. Instituto Humanitas Unisinos. <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/516832-a-contribuicao-da-Teologia-da-libertacao-entrevista-com-o-sociologo-marxista-michael-loewy->.

LUTZ-BACHMANN, M., Religião depois da crítica à religião. In: *Impulso*, 14/34 (2003), pp.13-25.

MARCONDES, D., “Há ceticismo no Pensamento Medieval?” In: BONI, Luis A. *Lógica e Linguagem na Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995, pp.283-294.

MARX, K; ENGELS, F., *Ideologia Alemã: Crítica da novíssima Filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MANNHEIM, K., *Sociologia da Cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

MAUES, Raymundo Heraldo. A Mãe e o Filho como peregrinos: dois modelos de peregrinação católica no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 2, dez. 2013, pp.121-140.

NIETZSCHE, F., *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

OLIVEIRA, M., *Dialética hoje. Lógica, metafísica e historicidade*. São Paulo: Loyola, 2004.

OCKHAM, G., *Lógica Dos Termos*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

OTTO, R., *O Sagrado*. São Bernardo: Imprensa metodista, 1985.

PLATÃO., *A República (Os Pensadores)*. São Paulo: Noca Cultural, 2004.

RAHNER, K., “Observações Sobre a Situação da Fé Hoje” in: LAUTORELLE, R; O’COLLINS, G. (Orgs.). *Problemas e Perspectivas de Teologia Fundamental*. São Paulo: Loyola, 1993, pp.283-314.

RIBEIRO, C., Teologia no Plural. Fragmentos biográficos de Paul Tillich *Correlatio*. 3 (2003), pp.3-26.

RIBEIRO, D., *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RICOEUR, P., *A Metáfora Viva*. São Paulo: Loyola, 2000.

SCIACCA, M., *San Agustín*. Barcelona: Luis Miracle,

TILLICH, P., “Über die Idee einer Theologie der Kultur“ (1919) In: *Die religiöse Substanz de Kutur. Schriften zur Theologie der Kultur*. Gesammelte Werke (Bd. IX). Stuttgart: 1967, pp.13-31.

TILLICH, P., *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

VERNANT, J., *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VERNANT, J., Advento do pensamento racional. In: *Entre o Mito e Política*. São Paulo: Edusp, 2001.

WEBER, M., *Conceitos básicos de sociologia*. São Paulo, Centauro, 2002.

WEBER, M., *Economia e sociedade*. Vols. I e II. Brasília: Editora da UnB, 1996.

WEBER, M., *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZILLES, U., *Teoria do Conhecimento*. Porto Alegre: EdPUCRS, 2006.

Recebido 27/06/2015.

Aprovado: 26/07/2015