

Epistemologia*

Epistemology

Jeppe Sinding Jensen**

Tradução: Eduardo Rodrigues da Cruz***

Introdução: temas epistemológicos para o estudo da religião

“A filosofia da ciência é tão útil para os cientistas como ornitologia é para os pássaros”****.

Este dito irônico sugere que a filosofia da ciência e seus componentes, tais como questões epistemológicas, são completamente inúteis para os estudiosos ‘no campo’. Não há dúvida, no entanto, que um estudo teoricamente mais forte da religião teria que considerar com seriedade um conjunto de questões filosóficas. Por exemplo: O estudo da religião está mais próximo da literatura do que da ciência? Quais são as características de todos os “objetos” que são considerados relevantes para o estudo das “coisas religiosas”? Como alguém define, descreve, analisa ou explica esses objetos? Estudiosos da religião não precisam, necessariamente, tornarem-se filósofos da ciência, mas eles devem tentar resolver alguns dos problemas no estudo da religião, com o olhar voltado para a filosofia da ciência e para a epistemologia em geral, porque “A epistemologia se interessa pelos fundamentos da ciência” (QUINE, 1989, 91). Assim, ela também está ligada aos fundamentos do estudo da religião.

A maioria dos tópicos da *epistemologia* é tão relevante para o estudo da religião quanto seriam em qualquer outro campo acadêmico. No entanto, alguns temas merecem uma discussão mais específica, já que eles são importantes para as práticas científicas no estudo da religião. Provavelmente a questão mais saliente é o status do discurso religioso em relação aos discursos aplicados à ciência da religião ou,

* Tradução do Capítulo 1.3 de Michael Stausberg e Steven Engler, orgs. *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. Londres: Routledge, 2011, pp.40-53. Tradução gentilmente autorizada por Taylor & Francis, proprietária dos direitos autorais da obra. A tradução mantém as normas formais do original suspendendo as regras redacionais da REVER.

** Professor do Departamento de Cultura e Sociedade da Universidade de Aarhus, Dinamarca.

*** Professor titular do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião da PUC-SP.

**** Atribuído a Richard Feynman (1918-88), ganhador do prêmio Nobel em física de 1965.

simplesmente, as questões de “quem está certo?” e “o que é verdadeiro?” No início nós devemos simplesmente dizer que as alegações religiosas e científicas de validade são de ordens radicalmente diferentes. Reivindicações religiosas, com referência às verdades ou agentes transcendentais são impossíveis de se validar cientificamente, e a maior parte do discurso religioso é impermeável aos dados, explicações e interpretações das ciências. Dito isto, é igualmente evidente que os assuntos do estudo da religião podem de fato ser estudado como os comportamentos humanos, ideias e instituições, e, nesse aspecto não parece haver problemas específicos sobre reivindicações de verdade. No que diz respeito a isto, a ciência da religião está diretamente relacionada com as ciências humanas e sociais e que basicamente enfrentam os mesmos problemas. Devido à sua história acadêmica e suas ambições, transculturais globais, no entanto, existem alguns pontos que merecem destaque em relação à epistemologia em geral. Entre eles estão: a questão da natureza dos dados, os modos de raciocínio inferencial, as consequências do relativismo; razões de argumentação e justificação, a questão da “*virtudes epistêmicas*”, e o problema do “conhecimento dos inobserváveis”.

Epistemologia- o básico

Epistemologia é a teoria do conhecimento, do que este consiste, de como podemos obtê-lo e como podemos defender e justificar o nosso conhecimento. A epistemologia tradicional inclui uma série de perguntas-chave: (1) O que é o conhecimento? (2) Que tipos de conhecimento existem? (3) Quais são as fontes de conhecimento? (4) Qual é a estrutura de nosso corpo de conhecimentos? (5) Quais são os limites do que pode ser conhecido? (6) Quais são os dispositivos através dos quais nós obtemos o conhecimento? (7) Como o conhecimento está relacionado à crença e à justificação? (8) Como deveríamos proceder para adquirir conhecimento? Duas questões relacionadas e semelhantes são: O que é essa coisa chamada ciência? E por que algumas atividades humanas são consideradas como ciência e outras não? (CHALMERS, 1993). Entre os principais problemas epistemológicos também se encontram: tipos de crenças, modalidades de verdade, meios de justificação, regressão (“onde é que nossas interrogações terminam?”), ceticismo e a ontologia. No entanto, antes de tratar alguns destes em mais detalhe abaixo, existem alguns “ismos” que precisam ser levados em consideração¹.

As principais abordagens da epistemologia são (normalmente) divididas nas seguintes áreas: (1) Empirismo (2) Racionalismo e (3) Construtivismo. O primeiro ponto de vista, o *empirismo*, é a ideia padrão que a maioria de nós tem como

¹ Omito aqui qualquer discussão sobre ‘O que é esta coisa chamada religião?’

mecanismo psicológico básico: o alicerce do nosso conhecimento do mundo é oriundo da experiência, através de sensações nas quais nós baseamos nossas crenças básicas, fazemos asserções e, assim, chegamos a (algum tipo de) conhecimento. Para o empirista, o meio para se construir o conhecimento procede da indução e o critério de validade é fornecido por referência ao domínio empírico (por exemplo, CHALMERS, 1993, 23-35). As categorias pelas quais entendemos o mundo são, em grande parte, moldadas pela maneira de ser do mundo. Apesar de parecer algo simples e de funcionar com simplicidade em nossa vida diária, a maioria dos filósofos concorda que esta é uma solução dúbia, por que o movimento de uma etapa para a próxima é algo em grande parte inexplicável. A visão empirista está intimamente ligada a diversas formas de realismo. A atual visão dominante é de que não há um mundo “lá fora”, e embora não possamos jamais chegar a conhecê-lo em sua totalidade ou em seus próprios termos, podemos, pelo menos, reunir conhecimento a respeito dele em um ‘realismo crítico e indireto’: O mundo existe e nós podemos conhecê-lo indiretamente, mediado pela teoria e como resultado de escrutínio crítico (por exemplo, CHURCHLAND, 1979).

No segundo “-ismo”, o *racionalismo*, as categorias pelas quais nós interpretamos o mundo são consideradas inatas, estáveis e não são derivadas diretamente da experiência. Por outro lado, nossa experiência e conhecimento são formados por mecanismos cognitivos. Esta postura tem certas vantagens, porque não há dúvida de que nossos mecanismos cognitivos processam quaisquer sensações e percepções que possamos ter, mas isto também facilmente leva ao ceticismo, pois como podemos, então, saber agora o que “mundo realmente existe?” Podemos acreditar que todos os tipos de coisas sobre o mundo que podem estar completamente erradas (por exemplo, a impressão de que as coisas *têm* cores). No entanto, *como* as coisas aparentam ser em nossas impressões é claramente um assunto interessante para os estudiosos de religião que pesquisem (entre outras coisas) os pensamentos e as convicções religiosas.

O terceiro “-ismo”, o *construtivismo*, é agora uma posição bem conhecida nas ciências humanas e sociais (porém escassa no campo das ciências naturais, embora não tão escassa na filosofia e sociologia da ciência). Este ponto de vista sustenta que as condições e as forças sociais são responsáveis pelo nosso conhecimento e pelos processos de formação do conhecimento. Tal epistemologia social está menos relacionada à busca tradicional de certeza e justificação e, portanto, e assim está mais relacionada com a coerência das crenças. Ela está focada menos na referência e mais na intersubjetividade e na viabilidade pragmática. No entanto, na perspectiva radicalmente social, qualquer crença que é institucionalizada em uma comunidade pode então ser considerada como conhecimento em seu próprio contexto e assim prover sua própria justificação. Como os estudiosos da religião

bem sabem, isso pode facilmente levar ao relativismo e (novamente) ao ceticismo, porque como podemos distinguir as crenças verdadeiras das falsas, e quais são os critérios para a verdade e a falsidade? O paradigma da epistemologia social e da construção social do conhecimento ganhou força em meados do século 20. Existem várias vertentes entre “construção social da realidade” radical e “construção da realidade social” que é mais fraca e afirma de forma mais modesta que as representações humanas da realidade são construídas na sociedade (ENGLER, 2004). Faz sentido dizer que “o gênero é uma construção social” na medida em que as representações que culturas diferentes possuem de sexo são diferentes, mas afirmar que o gênero biologicamente falando não existia antes de ter sido construído socialmente é um disparate. No entanto, os fatos sociais não são apenas sociais - eles também são fatos e assim objetos de estudo para as ciências humanas e sociais². Uma característica da epistemologia construcionista social é a rejeição da importância dos “fundamentos”: há nada pré-determinado, e não há “referencial único” para a verdade. Em vez disso, a coerência entre as crenças, teorias e aquilo que pode atualmente ser considerado a melhor evidência para nossas alegações, é tudo o que resta da epistemológica clássica.

O problema da regressão se encontra em todos os três “ismos”, pois onde é que o nosso questionamento termina? Ele pode se estender até o infinito: no empirismo com entidades cada vez menores ou maiores e no racionalismo com funções cerebrais globais ou substâncias transmissoras. No construtivismo, o ponto final se encontra na coerência ou na moda, o que é igualmente insatisfatório. O problema da regressão permanece. Uma sugestão hábil para a solução pode ser encontrada na “conciliação” de Susan Haack, que ela rotulou ‘Funderentismo’ [*Foundherentism*] como uma mistura terminológica providencial de “fundamentação” e “coerência” (HAACK, 1993). Da mesma forma que em um jogo de palavras cruzadas, onde o acerto de uma palavra deve ser tanto horizontal quanto vertical, aquilo que é considerado como o nosso melhor conhecimento deve se encaixar tanto com as evidências disponíveis e as teorias atualmente são consideradas como sendo válidas. Sendo que as evidências e as justificativas são infinitas, e as teorias provisórias, isto é provavelmente o melhor que conseguiremos. (LAUDAN, 1996; PUTNAM, 1990).

Dois ‘ismos’ relacionados têm circulado frequentemente nas discussões sobre o estudo de religião, ou seja, o positivismo e reducionismo. O positivismo desenvolveu-se como a filosofia chave do progresso científico no século XIX. O princípio básico é que a ciência deve se concentrar nas questões das quais podemos

² Ver Jensen 2003a. A visão forte é tão contraintuitiva que parecer ser atraente para alguns, como, p.ex., o “affair Sokal (1996), como demonstrado por Lease (2003).

ter conhecimento positivo e confiável e, assim a especulação metafísica deveria ser evitada. Este é basicamente um passo confiável em direção à objetividade e à neutralidade, e o estudo da religião se beneficiou de atitudes positivistas na investigação. Mesmo assim, até positivistas têm opiniões e preconceitos e também aderem a teorias, mesmo que não estejam cientes disso. Durante a segunda metade do século XX, o pensamento positivista entrou em descrédito, e «positivista» e «positivismo» tornaram-se termos pejorativos para o conhecimento que não é consciente em termos teóricos de seus próprios pressupostos. O ideal do conhecimento atual é assim uma tendência a incluir as premissas para pesquisa, e ampliar o alcance da objetividade para a própria prática científica (por exemplo, CHALMERS, 1993, 129 -135).

“Redução”, “reducionismo” e “reducionista” também são termos regularmente considerados depreciativos no estudo da religião, na maioria das vezes aplicado a todos aqueles (os adversários), que “reduzem” a religião a outra coisa “(por exemplo, política, economia ou cognição) e assim desconsideram as qualidades religiosas presumivelmente essenciais da religião. Esta é evidentemente uma questão complicada, por isso basta dizer que o uso do termo “redução” como algo abusivo é incorreto. O termo “redução” tem vários significados, mas na ciência significa principalmente uma mudança de teoria ou de nível e por isso produz uma “nova imagem das coisas” (JENSEN, 2003b, 134-39). O Reducionismo desempenha um papel toda vez que alguém diz “em outras palavras [. . .]”, porque um quadro explicativo diferente está envolvido, juntamente com *interpretações e explicações* relacionadas. Se o estudo da religião evitasse totalmente a redução nesse sentido, a única tarefa que restaria seria repetir o que os crentes pensam, dizem e fazem. Em algumas circunstâncias, isso pode ser um empreendimento nobre, mas não é ciência.

Em resumo, não há nenhuma maneira de evitar a redução na medida em que a teoria esteja envolvida, de modo que o dever do estudioso é encontrar os tipos e as formas mais adequadas de “reduzir”.

Um fenômeno curioso tem aparecido entre as ciências humanas e sociais nas últimas décadas, e isso não tem contribuído para a sua autoridade ou influência no mundo acadêmico em geral. Ele é comumente conhecido como “pós-modernismo”. Ele reflete o que Paul Boghossian cunhou como “medo do conhecimento”, isto é, o mal-entendido e uso indevido do “construtivismo”, que terminam em epistemologia social e na doutrina da “igual validade” (BOGHOSSIAN 2006, 1-5). Em suas formas mais radicais a epistemologia social, faz com que seja impossível decidir sobre a validade e solidez das proposições: o que quer que seja considerado verdadeiro por qualquer um e por quaisquer padrões, torna-se verdadeiro. Este é o relativismo no extremo. É difícil não concordar com a crítica de Boghossian,

pois embora possamos concordar que nosso conhecimento atual, seja ele científico ou ordinário, é historicamente contingente e provisório, isso não nos autoriza a afirmar o que quisermos e, em seguida, pedir que seja levado a sério. Existem normas indispensáveis de objetividade e de razão que são a base para a formação de todo o comportamento social humano (por exemplo, RESETTER, 1997).

Quais são as ciências?

A maior parte das discussões em epistemologia e filosofia da ciência tem sido centrada nas condições e problemas para as ciências naturais, em sua busca de conhecimento, princípios básicos e justificativas confiáveis. A formação do conhecimento nas ciências humanas e sociais não tem sido considerada na mesma medida, e esses campos não têm sido considerados por vários autores como sendo científicos³. A história do estudo da religião amplamente demonstra como até mesmo acadêmicos eruditos usaram sua formação acadêmica, cargos e influência para produzir o que era mais apologética religiosa do que conhecimento científico. No entanto, isso não implica que seja, em princípio, impossível ter uma ciência fundamentada da religião, tão boa quanto qualquer outra ciência da prática humana (JENSEN, 2003b). Poder-se-ia pensar que fosse mais fácil estudar “as coisas humanas”, porque sabemos da nossa própria reflexão e pratica o que significa ser humano. No entanto, tem se mostrado inválido fundamentar a prática acadêmica em introspecções subjetivas e em primeira pessoa. Mesmo a mais introspeccionista das pessoas precisa linguagem e conceitos para pensar sobre suas introspecções, e assim o subjetivo, o intersubjetivo e o objetivo estão ligados e são profundamente interdependentes (DAVIDSON, 2001).

No estudo da religião os especialistas possuem uma imensa variedade de produtos das mentes e práticas humanas como os seus dados. Estes produtos são criados por seres humanos e se voltam para seres humanos em culturas, sociedades e histórias. Se isso parece implicar certo grau de idealismo e circularidade, então essas são as condições em que as ciências humanas e sociais, como a hermenêutica nos ensina. Os seres humanos agem por razões, voluntária ou involuntariamente, consciente ou inconscientemente, individual ou coletivamente, e assim as razões podem ser as causas, e isso constitui o interessante fato de que os seres humanos são tanto impulsionados por causas (como organismos biológicos) quanto por razões, como agentes inculturados. Claro, isso também abre a porta para influências e considerações políticas, ideológicas, religiosas ou econômicas, quando nos voltamos para

³ Em francês ‘sciences humaines’ ou em alemão ‘Kulturwissenschaften’, o que pode soar estranho para os nossos ouvidos, mas estas designações fazem sentido.

a prática científica efetiva--os cientistas também são seres humanos. As atividades científicas não se desdobram em um vazio nem procedem do nada. Por exemplo, os estudos de religião têm estado sob a influência de um modelo muito forte da religião derivada da cristandade ocidental, e que é usado até mesmo por estudiosos não ocidentais. Tais questões não são apenas política e filosoficamente triviais, por que elas indicam a necessidade de reflexividade e escrutínio do nosso conhecimento tácito e da cosmologia cultural não questionada, quando consideramos “como deveríamos proceder para adquirir conhecimento”. A reflexividade teórica e o escrutínio estão entre as ferramentas epistemológicas mais importantes das ciências humanas e sociais. Assim, a necessidade de consciência histórica e teórica é óbvia.

Generalizações – o teste de teoria pela teoria

Um estudo generalizante da ciência se utiliza de conceitos, *modelos*, hipóteses e definições como seus objetos teóricos, e isso vale para o estudo da religião também. A teoria é a condição necessária para que possa haver qualquer conhecimento. Resumidamente, uma diferença fundamental entre as ciências naturais, por um lado, e as ciências humanas e sociais por outro é que as ciências naturais são nomotéticas (‘estabelecendo leis’), porque busca de leis naturais gerais, enquanto que as ciências humanas e sociais tendem a ser mais ideográficas (‘descrições únicas’), porque muitas vezes descrevem, analisam e explicam fenômenos ou casos singulares. Algumas ciências sociais (por exemplo, economia) ocupam uma posição intermediária na busca de generalidades no comportamento humano. Obviamente, há muitos ‘casos limítrofes’: a linguística cognitiva é muito mais nomotética, enquanto a numismática na história antiga é mais provável que seja ideográfica. Além disso, há uma diferença na posição de *generalizações*: nas ciências naturais generalizações são (é claro) feitas por cientistas, mas a questão importante é a forma como elas podem ser testadas e quais são os resultados, ao passo que nas ciências humanas e sociais, as relações entre as generalizações e os dados são mais circulares e a questão importante é o que as generalizações rendem em termos epistêmicos. Ou seja: o quão boas são elas? Elas são testadas mais por sua utilidade do que por suas propriedades de verdade. Isso pode ser explicado da seguinte maneira: em uma ciência generalizante da religião, as teorias são testadas não apenas em relação aos objetos--elas são testadas em relação a outras teorias. Assim, o processo é, em última análise, um de falsificação da teoria pela teoria. Por exemplo, não existe a possibilidade de tomar uma das teorias de, digamos, Ernst Cassirer, Victor Turner ou Dan Sperber sobre símbolos e compará-la a um modelo não teórico de símbolos “enquanto tais”. A questão do que constitui as unidades de comparação e generalização não pode ser resolvida simplesmente por referência a dados comprobatórios.

Este recurso é chamado de “subdeterminação da teoria pela evidência”⁴. Teorias não são dadas pelos fatos, mas os fatos são produzidos em relação às teorias. A filosofia das ciências naturais tem mostrado que o indutivismo é logicamente falho por causa da dependência da observação em relação à teoria, o que significa que a ideia de verificação, com referência a evidência empírica “não-interpretada”, é impossível (EVERITT e FISHER, 1995, 164-78; CHALMERS, 1993, 23-35). Teorias e evidências (dados) são mutuamente constitutivas. As generalizações são os resultados de reflexões teóricas sobre o que é considerado como evidência dentro de um dado espaço de definição teórico. Consequentemente, não existe qualquer generalização ou testes de hipóteses sem trabalhos comparativos⁵.

Tipos e níveis de explicações

Ao introduzir o complexo tópico da explicação deve-se notar, desde o princípio, que existem, diferentes tipos de explicações que operam em diversos níveis. Não há um consenso fixo sobre o assunto. No máximo, há algumas convenções prevalentes entre os filósofos da ciência sobre tipos e funções de explicações. Os seis mais gerais estão listados aqui em uma escala do nomotético e causal até o ideográfico e contextual:

1. Explicações de “lei de cobertura” dizem respeito à descoberta de *leis gerais*: um efeito é explicado quando sua causa (s) pode (m) ser subsumida (s) sob a lei mais abrangente. Esse tipo também é chamado de explicação dedutiva-nomológica, pois especifica uma relação lógica entre o que deve ser explicado (o ‘*explanandum*’) e as condições que o explicam (o ‘*explanans*’). Assim, pode-se dizer que algo foi explicado se pode ser comprovadamente deduzido como uma consequência necessária de uma lei geral (em grego: ‘*nomos*’) e uma série de condições iniciais. Uma lei de cobertura explica utilmente os acontecimentos do mundo físico, como a explicação para o ponto de ebulição da água. O problema é, obviamente, como usar esse tipo de explicação nas ciências sociais e humanas. Que função, se for o caso, poderia ter na ciência da religião? Bem, explicações deste tipo podem fornecer alguma compreensão das bases biológicas para as capacidades humanas para vir a ter religião.

⁴ Ver e.g. Laudan (1996, 29-73), para uma discussão mais técnica.

⁵ Ver capítulo 1.2 sobre Comparação neste volume. Em um contexto diferente já argumentei que há (provavelmente) apenas quatro tipos de comparação nas ciências humanas e sociais: comparações de forma, função, estrutura e sentido (semântico) (JENSEN 2008, 2003b, 440).

2. Explicações causais estão intimamente ligadas a explicações nomológico-dedutivas e foram muitas vezes consideradas idênticas. O problema parece ser que, embora a ocorrência repetida de determinados fenômenos em uma teoria de regularidades possa ser considerado como um critério de relações de causa e efeito, tornou-se cada vez mais difícil especificar o que realmente constitui uma “causa”. Causa é um conceito altamente metafísico cuja referência é epistemologicamente obscura. Há explicações causais *nas* religiões, tais como “Deus criou o mundo em seis dias”, mas este tipo de explicação está fora do âmbito coberto pela teoria científica. No entanto, as explicações causais na ciência cognitiva da religião poderiam explicar por que os seres humanos têm determinados tipos de crenças religiosas e representações, e quais são suas causas.
3. Explicações ‘estatísticas’ em que a lei de cobertura geral é substituída por frequência estatística (às vezes chamado de explicações ‘indutivo-estatísticas’). Esse tipo de explicação é comum nas ciências sociais e no estudo da religião, onde ela suporta afirmações como “os muçulmanos não comem carne de porco porque é proibido para eles”. Assim, este tipo de explicação tem alguma força preditiva porque cobre o que de modo geral parece ser o caso. Embora filosoficamente e logicamente dúbio, há bom senso e razão pragmática suficientes para usar esse tipo de explicação. De fato, os seres humanos fazem isso o tempo todo.
4. Explicações ‘disposicionais’ referem-se a disposições, por exemplo, da grama crescer. Quando transposto para o reino do social e do cultural elas podem ser vistas como explicações de motivos e razões, “intencionais” ou ligadas a propósitos (ou seja, como as bases das inferências sociais de senso comum). Tem sido debatido na lógica filosófica se as razões podem ser causas, mas as razões são o que tornam compreensíveis muitas ações humanas. Explicações “disposicionais” são encontradas, por exemplo, na análise de sonhos em psicologia, em discurso astrológico e em sistemas religiosos que contêm ideias de regularidade cósmica ou da natureza humana (por exemplo “providência” ou “karma”). Explicações disposicionais parecem ter raízes profundas na cognição humana porque elas estão ligadas a padrões evulidos sobre as intenções de seres animados e percepção intuitiva de estruturas de metas. Ou seja: nós facilmente compreendemos o que as ações ordinárias são. Os seres humanos também parecem ter disposições fortes para o fazer significado e o mundo, que estão na raiz da religião.

5. Explicações ‘contextuais’ ou posicionais. Este tipo de explicação (de ‘tornar claro’) é importante e generalizada nas ciências humanas e sociais. Abrange também as explicações descritivas, por exemplo, descrições etnográficas de como as coisas são. Além disso, ela enfatiza a compreensão de assuntos em contextos como, por exemplo, estruturas semânticas, lógica narrativa, ou na história e na sociedade. Em vez de focalizar as causas dos eventos ou no propósito das ações, tais explicações podem se referir a estruturas e mecanismos subjacentes em vários níveis teóricos (como em gramática da linguagem, na análise psicanalítica do sonho ou em análises estruturalistas do mito). Explicações contextuais explicam o papel, o lugar ou o significado de algo em um contexto e, principalmente, no mesmo nível (e assim elas não são reduções a níveis inferiores). O *explanandum* pode ser as regras do xadrez ou a sintaxe de uma linguagem, bem como outras situações onde é incomum solicitar-se as causas, origens e propósitos de tais regras, mas sim de como elas se juntam. Um exemplo poderia ser as regras de pureza da dieta em muitas tradições religiosas. Aqui, o processo explicativo consiste em colocar o desconhecido em um contexto de coisas conhecidas, e esta é uma prática heurística importante no estudo da religião. No processo explicativo, os estudiosos buscam pelos elementos que se encaixam na lógica narrativa através da qual é possível (re) produzir uma descrição significativa dos eventos. A perspectiva da ‘parábola’ ou da ‘história’ é justificada como uma estratégia explicativa quando os estudiosos explicam as ações humanas, isto é, como em geral propositais e intencionais⁶. Consequentemente, as formas mais complexas de comportamento humano podem exigir tanto explicações causais de mecanismos geradores e seletivos, bem como explicações estruturais de funções e estruturas, e estes são os diferentes tipos de explicação.
6. Explicações funcionais são um subconjunto das explicações posicionais que abundam no estudo da religião, da cultura e da sociedade. Elas se concentram nas propriedades funcionais de entidades, digamos, fenômenos religiosos em seus contextos. Exemplos do âmbito da religião poderiam ser as funções sociais da adivinhação e oráculos nos processos políticos da sociedade antiga. Explicações funcionais de (itens da) religião muitas vezes, dão atenção ao papel que a religião pode desempenhar nos níveis coletivos ou individuais, como explicar o cosmo, manter a

⁶ Por exemplo, Polkinghorne (1988). Outros fazeres humanos podem ser explicados como eventos, ou seja, quando há efeitos de, p.ex., funções e causas biológicas (pressão sanguínea, metabolismo, etc.)

ordem social ou fornecer estratégias de enfrentamento individuais. Há uma ressalva a respeito de explicações funcionais, pois muitas vezes transmitem a impressão de que o resultado ou o efeito da função era originalmente a *causa* disso e por isso afirmam que as religiões existem para satisfazer as necessidades de enfrentamento individual psicológico ou de estabilidade social. Nesses casos, a explicação funcional passa para uma explicação teleológica, como se fossemos dizer que as nuvens de chuva existem para fazer as plantas crescerem. Explicações funcionais podem muitas vezes ser reveladoras, mas a direção de causa-efeito deve ser monitorada de perto e criticamente.

Os resultados mais compensadores nas ciências humanas e sociais virão com frequência de combinações que forneçam descrições tão abrangentes quanto possíveis dos fenômenos sob investigação. Em contraste, nas ciências naturais o objetivo explanatório é de modo geral encontrar as variáveis que explicam as relações de causa e efeito (p.ex., a temperatura e a pressão do ar para o ponto de ebulição da água). É uma visão mais geral e mais abrangente do trabalho científico interdisciplinar e inter-teórico, que os cientistas tanto precisam como deveriam respeitar para obter a “consiliência” entre as ciências, e também para julgar os seus respectivos objetivos epistêmicos⁷.

Interpretação e explicação

A distinção entre explicação e interpretação (como estratégias heurísticas e epistêmicas) tem sido tradicionalmente vista como representando, simultaneamente, as diferenças entre as ciências naturais que explicam objetos e as humanidades que ‘entendem’ sujeitos. Os debates foram longos e complexos, mas agora parece ser uma questão mais de definições (ou convicções) do que de conteúdo⁸. Interpretações e explicações são atividades mutuamente compatíveis. Cientistas nas ciências “puras”, obviamente, procuram explicar “o mundo”, mas também interpretar evidências, validações e hipóteses. Da mesma forma, a interpretação inclui geralmente uma medida de explicação. A definição léxica de “explicação” tipicamente vê a explicação como “tornar claro ou simples”. Ao olhar para esses produtos humanos, como culturas, línguas e religiões, logo se torna óbvio que eles são composições semânticas e semióticas, e, como tal, eles são ‘semelhantes a um jogo’, com regras e restrições para as combinações e uso. A fim de explicar e interpretar um jogo,

⁷ Exemplos de descrições abrangentes e complexas, que cobrem vários etapas reduativas, são os de Craver (2007) e Thagard (2010).

⁸ Para uma discussão em relação ao estudo da religião, ver Jensen (2009: 236-41).

para torná-lo “simples e claro”, iremos provavelmente começar pela explicação das regras. Por que o mesmo não poderia se aplicar para explicação, interpretação e compreensão da religião e dos fenômenos religiosos? Como entender Karma, Puja, o Hajj, bruxaria Zande e Batismo cristão, se não como parte integrante dos sistemas sociais e culturais? Em 1945, Levi-Strauss explicou a natureza simbólica de sistemas de parentesco, dizendo nesta passagem significativa:

Porque são sistemas de símbolos, os sistemas de parentesco fornecem ao antropólogo um campo privilegiado, no qual seus esforços quase (e insistimos no quase) atingem os da ciência social mais desenvolvida, isto é, a linguística. Mas a condição desse encontro, de que se pode esperar uma melhor compreensão do homem, é jamais perder de vista o fato de que, tanto no caso do estudo sociológico como no do estudo linguístico, estamos em pleno simbolismo. E se é legítimo, até inevitável, em certo sentido, recorrer à interpretação naturalista para tentar compreender o surgimento do pensamento simbólico, uma vez dado este, a explicação deve mudar radicalmente de natureza, tanto quanto o fenômeno recém-surgido difere de todos os que o precederam e prepararam. (Levi-Strauss, 2008, 65).

Então, se alguém me pedir para explicar algum ponto da gramática francesa, eu iria fazê-lo dizendo como o sistema é estruturalmente falando, como ele funciona em termos de gramática, sintaxe e pragmática. Em uma analogia textual, o caráter explicativo da interpretação pode ser ainda mais estendido conforme seja adequado para a análise de ações e instituições humanas.

Interpretação dos dados: indução, abdução e dedução

Como já mencionado, os dados são dependentes da teoria. Os dados são produzidos e ‘peneirados’ a partir dos fluxos de experiência por meio de teorias, conceitos e modelos. A vida humana está em um fluxo e não somos capazes de perceber ou compreendê-lo “como tal”. Eventos e ações são as coisas que compõem a vida social e cultural humana e, a fim de ser capaz de representar os ‘pedaços’ e padrões de eventos e ações, devemos ser capazes de dividir longas correntes de experiência em sequências, e representar conjuntos de ações como significativas, coerentes e instrumentais, ou, em outros casos, como não sendo assim. A análise científica nas ciências humanas e sociais é uma classificação de representação de um evento de ordem maior, onde vários tipos de comportamento são vistos como certos tipos de atividade. Qualquer coisa desde atividades sensatas, como cozinhar, casamentos e futebol, até no outro extremo da escala, loucura, são o que são porque há consenso social e cultural sobre o que eles representam. O dinheiro

é um excelente exemplo desta “função de status”, o mecanismo que é a fonte de toda a construção social (por exemplo, SEARLE, 2010). A ciência da religião pode testemunhar que todas as sociedades têm normas, modos e esquemas para o comportamento em termos de mente, corpo e sociedade.

Em termos epistemológicos, não haveria possibilidade de ver o que “conta como” em uma perspectiva científica, se não houvesse conceitos, modelos, esquemas ou teorias, pois “[. . .] O conhecimento científico não surge automaticamente ao observarmos nossos arredores” (AUDI, 2003, 260). É por isso que antigos ideais positivistas de *indução* provaram ser infrutíferos: fatos não existem ‘como tais’, e eles não podem fornecer os conceitos, modelos e teorias que constituem o conhecimento e a ciência como projetos epistêmicos⁹. O outro modo clássico de inferência é a *dedução*, que é indispensável para as ciências naturais como uma ferramenta de previsão, mas tem uma reputação conturbada na ciência da religião por causa de sua predominância em questões normativas em teologia e filosofia¹⁰. Muitos estudiosos na pesquisa de religiões particulares têm sido bastante ‘positivistas’, como resultado de suas suspeitas em relação a essas duas disciplinas. Teologia e filosofia eram consideradas como mantendo noções e vieses preconcebidos, que distorceriam as interpretações e explicações sobre as religiões e culturas¹¹.

O terceiro modo de inferência é *abdução*, que é o menos conhecido. É muitas vezes referido como “inferência à melhor escolha”. O processo envolvido é um de se fazer inferências e melhores suposições com base no que é conhecido, o que podemos prever e que se encaixa melhor em nossos modelos e teorias. Nas ciências humanas e sociais as teorias nomotéticas e explicações em termos de leis de cobertura são raras, enquanto hipóteses probabilísticas e teorias abundam. Probabilidade epistêmica está relacionada com a prática do “melhor palpite” de raciocínio abduativo, e por isso é muitas vezes de natureza criativa. Isso nós podemos usar em termos preditivos na ciência da religião, pois embora o número de variáveis reais possam ser assustadoras, ainda podemos fazer suposições sobre se os judeus provavelmente comerão carne de porco ou se os hindus comerão carne

⁹ Em suas formas mais fracas, o indutivismo teve um papel decisivo no estudo da religião, simplesmente porque os primeiros estudiosos do campo queriam ver o que os textos ou os fiéis “realmente disseram”, contra as representações enviesadas dadas pelos colonizadores e missionários religiosos. Este “indutivismo modesto” apresenta virtudes epistêmicas, de terapias à leitura de textos. Sobre o problema da indução, ver Everitt e Fisher (1995: 145-63).

¹⁰ A maioria das obras gerais sobre a epistemologia contem uma parte sobre dedução, por exemplo Chalmers (1993) para uma introdução muito breve, e Audi (2003: 165—77) para uma discussão mais técnica.

¹¹ Ironicamente, aqueles mesmos “positivistas” têm desde então estado sob ataque de críticos pós-modernistas, feministas e pós-colonialistas, por apresentarem vieses. Tais críticas demonstram um movimento em direção à vigilância e justificação epistêmicas: “procurando chegar a isso tão corretamente quanto possível”.

(exemplos muito simples), e podemos explicar a lógica situacional de comportamentos e agentes em relação à crença religiosa e padrões de ação, onde e quando a coerência permite inferências heurísticas de casos específicos (“Oh, então é por isso eles fazem isso!”)¹².

Modelos conceituais

A abdução, portanto, está também estreitamente relacionada com a formação e uso dos modelos que são utilizados na interpretação dos dados, tais como se uma série de eventos seria melhor classificada como, por exemplo, adivinhação ou sacrifício. Os modelos vêm em muitas formas e há uma proliferação de tipos deles na literatura relacionada a este assunto. Os modelos podem ser mais ou menos heurísticos, esquemáticos e previsíveis, mas todos eles estão relacionados com a teoria, a construção de teoria e aplicação dela. Em muitas ciências, incluindo o estudo da religião, os modelos são utilizados para o teste de hipóteses. No entanto, no estudo da religião eles são mais frequentemente utilizados para conceituar e construir objetos teóricos a partir da massa de dados de evidências¹³. Os modelos e as teorias associados a eles determinam se um conjunto de ações conta como, por exemplo, uma oferenda ou um rito curativo. Alguns modelos são analíticos porque eles são verdadeiros por definição, por exemplo, quando o “axis mundi” é definido como o centro simbólico de um mundo religioso. Outros modelos são sintéticos, pois eles podem ser testados contra a evidência, ser criticados e modificados, e assim prover confirmação como dispositivos heurísticos e epistêmicos. Além disso, os modelos podem também ser considerados performativos no sentido em que criam as condições sob as quais o objeto torna-se visível para os especialistas como, por exemplo, xamanismo ou cosmografia. Uma grande parte da pesquisa

¹² O filósofo Charles S. Peirce, que foi o criador do termo, disse que *abduzir* uma explicação hipotética *a* a partir de uma circunstância surpreendente *b* é o mesmo que inferir que *a* pode ser verdadeira porque então *b* seguiria como consequência natural.

¹³ No que diz respeito a modelos em geral, Frigg e Hartmann apresentam uma longa lista: “Modelos de sondagem, fenomenológicos, computacionais, de desenvolvimento, explicativos, simplificados, de teste, idealizados, teóricos, em escala, heurísticos, caricaturais, didáticos, de fantasia, de brinquedo, imaginários, matemáticos, de substituição, icônicos, formais, analógicos, e instrumentais. Estas são apenas algumas das noções que são usadas para caracterizar modelos [. . .] Enquanto à primeira vista esta abundância é desafiadora, ela pode ser rapidamente posta sob controle, ao se reconhecer que essas noções dizem respeito a diferentes problemas que surgem em conexão com modelos. Por exemplo, os modelos levantam questões de semântica (qual é a função representacional que esses modelos cumprem?), de ontologia (que tipo de coisas são os modelos?), epistemologia (como nós aprendemos com os modelos?) e, é claro, na filosofia da ciência (como o modelo se relaciona com a teoria? Quais são as implicações de uma abordagem baseada em modelos na ciência para os debates sobre o realismo científico, reducionismo, explicação e leis da natureza?)” (FRIGG e HARTMANN, 2006, 1). Hodges (2009) oferece uma pesquisa mais técnica. Sobre os modelos em relação direta com o estudo da religião, ver, p.ex., Jensen (2009).

e debate na ciência da religião tem se dedicado ao desenvolvimento e aperfeiçoamento de modelos. Alguns modelos tornaram-se obsoletos, como ‘fetichismo’, ‘pré-animismo’ ou ‘dinamismo’.

Quando um agregado de modelos é constituído à luz de uma teoria, por exemplo, a estruturalista, um paradigma mais completo emerge, que pode ser comparado a um esquema conceitual ou um arcabouço teórico que abre novos modos de descrição, análise e compreensão em uma matriz disciplinar. Pode-se recordar as discussões entre Claude Levi-Strauss e seus opositores na década de 1950 e 1960, a fim de testemunhar as mudanças trazidas por um novo paradigma teórico. No entanto, o próprio mundo não muda. Como Thomas Kuhn diz que acerca de dois cientistas (um antes e um depois de uma mudança de paradigma): “Ambos olham para o mundo, e o que eles olham não mudou”, e assim “[...] Não importa o que o cientista possa então ver, após a revolução o cientista ainda está olhando para o mesmo mundo.”(KUHN, 1995, 190; 165).

Virtudes Epistêmicas—Um catálogo útil

Existem muitas maneiras de olhar o mundo, e por isso o filósofo John Dupré sugere que devemos nos concentrar no que ele denomina “virtudes epistêmicas”, desconsiderando o ideal da unidade científica, com a física na qualidade de “mãe” da ciência. De acordo com Dupré, a discriminação entre o que é ciência e que não é venha através de um critério único (por exemplo, falsificação) para aquilo que constitua “mérito científico genuíno” parece ser insolúvel (DUPRÉ, 1993, 221-23). Outros critérios para a caracterização da ciência podem ser, por exemplo, relações coerentes entre a teoria e dados empíricos, que a ciência é cooperativa e cumulativa, e a busca de leis e princípios gerais. No contexto do presente volume [o *Handbook*], estou inclinado a acrescentar que a descoberta científica é um achado que foi estabelecido com base em métodos reconhecidos como científicos. No entanto, não existem correlações abrangentes, que cubram todas as ciências. Como uma solução Dupré oferece uma “epistemologia pluralista” de “realismo promíscuo”¹⁴. Isto não é anarquia metodológica e a proposta pode muito bem ser construtiva no estudo da religião, pois, como Dupré explica a noção de “epistemologia pluralista”:

¹⁴ Como diz Dupré, “Certamente eu não posso ver razão do porque o compromisso com muitos tipos de coisas que se sobrepõem deva ameaçar a realidade de qualquer uma delas. Uma certa entidade pode ser uma baleia real, um mamífero real, um predador no topo da cadeia de alimentação, e mesmo um peixe real” (DUPRÉ, 1993, 262). Porém, o “Realismo promíscuo” não envolve ontologias religiosas ou fictícias e assim a taxonomia de Dupré dos mamíferos marítimos não inclui sereias.

A ciência, interpretada simplesmente como o conjunto de práticas que buscam conhecimento, às quais se atribui aquele título, revela-se como uma mistura. O papel da teoria, evidência e normas institucionais irá variar muito de uma área da ciência para a próxima. A minha sugestão de que a ciência deve ser vista como um conceito de semelhança familiar parece implicar não apenas que não se pode sustentar nenhuma versão forte da unidade científica do tipo defendida por reducionistas clássicos, mas também que não pode haver resposta possível ao problema da demarcação [ou seja: a distinção entre o que é ciência e o que não é ciência] (DUPRÉ, 1993, 243).

No entanto, temos princípios para avaliar a superioridade de algumas afirmações sobre outras, por exemplo, a teoria da evolução contra o criacionismo. Padrões epistemológicos normativos *estão* disponíveis, e eles de fato não parecem ser muito diferentes das práticas estabelecidas, assim Dupré sugere uma “virtude epistemologia” que consiste em:

sensibilidade à realidade empírica, a premissas plausíveis, a coerência com outras coisas que sabemos, a exposição às críticas de uma ampla variedade de fontes, e sem dúvida várias outras. Algumas das coisas que chamamos de “ciência” possuem muitas destas virtudes, outras muito pouco [. . .] Mesmo muitas obras de filosofia e crítica literária estarão mais estreitamente ligadas a fatos empíricos, coerentes com outras coisas que sabemos, e expostas à crítica de fontes diferentes do que parcelas significativas da, digamos, macroeconomia ou ecologia teórica (*Ibid.*, 242-43).

Com Dupré, podemos então considerar que o problema da demarcação está em certo sentido resolvido. Com o conceito ‘mais amplo’ de ciência vem também a possibilidade de uma ciência da religião sólida em termos teóricos e metodológicos, tendo em mente que ‘religião’ não é uma coisa, é claro. Não há nenhuma razão para imitar concepções científicas desatualizadas da ciência. Nem tudo o que se parece, ou costumava parecer como a ciência é ciência¹⁵. Agora, quais são as implicações deste ponto de vista moderado de rigor científico, quando se trata de métodos e metodologias? Resumidamente, as consequências metodológicas devem ser que os métodos e procedimentos de pesquisa também devem ser virtuosos,

¹⁵ Um exemplo de uma estratégia científicista para o reconhecimento do status científico ou acadêmico é a quantificação: “Que este aspecto do científicismo—talvez possamos chama-lo de ‘matematicismo’—é um contribuinte sociologicamente significante para o prestígio científico, é algo que poucos colocariam em disputa. Novamente, ele é melhor ilustrado pela proeminente influência da ciência econômica, com seu característico apelo a modelos matemáticos obtusos de pouco valor empírico, no conjunto das ciências sociais” (DUPRÉ, 1993, 223).

no sentido de que a objetividade, imparcialidade, honestidade, reflexividade e autocrítica serão os alicerces sobre os quais se deve construir. Basta imaginar se tivéssemos o ponto de vista oposto.

Assim, o *conhecimento* das virtudes epistêmicas, em teoria, deveria levar a *prática* de virtudes metodológicas e assim uma investigação, honesta e metodologicamente falando bem refletida, deveria ser uma exibição de “virtude epistemológica”. Isso pode ser mais fácil falar do que fazer, mas essas noções devem ser o que guia motivos e representações na pesquisa.

Conhecimento de inobserváveis e as funções de conceitos

Um problema tradicional na epistemologia diz respeito ao conhecimento de assuntos que são “inobserváveis”. Historicamente, algumas questões importantes têm sido inobserváveis e mal compreendidas até que as ferramentas e teorias certas foram desenvolvidas. A gravidade é um exemplo: já na antiguidade vendedores usavam balanças para pesar suas mercadorias, mas até que os princípios e conceitos da gravidade foram descobertos e ‘inventados’, a gravidade permaneceu ‘inobservável’. Assim, a observação empírica e o conhecimento teórico caminham lado a lado. A eletricidade e a radiação nuclear são outros assuntos que vêm à mente. Invenções de instrumentos que amplificam nossa capacidade cognitiva e epistêmica também são importantes: telescópios, scanners de ressonância magnética que trabalham em níveis moleculares, e assim por diante¹⁶.

As tradições religiosas abundam com reivindicações sobre, por exemplo, agentes e ações que são ‘invisíveis’, ‘escondidos’, ‘transcendentes’ e por isso não observáveis¹⁷, mas, nesse sentido, a epistemologia não tem nada mais a dizer que algumas pessoas têm essas ideias, que já não são mais inobserváveis, já que elas se tornam tópicos em sistemas simbólicos e linguagem e assim surgem como fatos sociais. Também não observáveis são as propriedades atribuídas a objetos, pessoas e ações para as perguntas de “o que conta para o que”, por exemplo, um tabu na prática ritual, um gol no futebol ou um o batismo bem conduzido de uma criança. Estas questões não são observáveis pois elas dependem de sua interpretação para se tornar o que elas estão destinadas a ser. “Descrição densa” de intenções e significados é a maneira de descrever tais ações. Muitos dos assuntos mais importantes na vida humana são inobserváveis, e assim as preocupações sobre a aquisição de conhecimento do inobservável e saber “o que conta como que” são centrais nas

¹⁶ O assim chamado “eletropsicômetro”, usado na cientologia, é muito provavelmente um instrumento de um tipo diferente.

¹⁷ Notar que como tais (inobserváveis, etc.), esses “fenômenos” estão também além dos limites de controle e da razão públicos, e assim eles são meios pelos quais as relações de poder podem ser produzidas e mantidas.

ciências humanas e sociais. O ‘não-visível’ deve ser traduzido em questões que sejam epistemicamente acessíveis. Traduções, para o propósito de “emergência epistêmica”, giram em torno de conceitos, e a utilização e significado destes nas formas de linguagem, como por exemplo, quando entendemos a realização de um ritual, porque nós aprendemos sobre tabus, pureza e o papel dos ancestrais como guardiões da moralidade. Sem esses conceitos nós não entenderíamos nada.

Conceitos são utilizados para “traduzir” as ações observadas, textos lidos, etc, para meta linguagens conceituais e acadêmicas. Estes são tão acessíveis quanto as línguas naturais, embora muitas vezes possam exigir treinamento extensivo, digamos, em lógica filosófica ou em genética molecular. O conhecimento humano de todos os tipos é expandido por mediações entre essas “linguagens”. No processo de “tradução”, os “dados brutos” tornam-se não somente fatos científicos como também fatos sociais e postulados culturais. (QUINE, 1989; JENSEN 2003b, 319-51). Conceitos acadêmicos são construídos para fins de tradução para linguagens teóricas onde as palavras podem adquirir significados diferentes. Se o meu ensino for bem sucedido, meus alunos virão a pensar de forma diferente, p.ex., do ‘tabu’ como um elemento do discurso teórico e não só do discurso coloquial, porque o conceito teórico de ‘tabu’ vem com diferentes teorias e ramificações conceituais. Conceitos nos permitem ver as coisas, falar sobre elas, fazer teorias sobre elas, mesmo que realmente tais “coisas” “realmente” não existam. Por outro lado, “coisas” não observáveis, como ideias, crenças e convicções, ganham vida ao serem traduzidas em formas perceptíveis. Considere uma procissão de monges budistas, um ritual de cura Ndembu, uma missa católico-romana, ou qualquer outro fenômeno religioso. Se não fosse pelas ações observáveis, os conceitos envolvidos seriam verdadeiramente abstratos; e se não fosse a semântica dos conceitos, essas ações observadas não teriam sentido. Uma mútua dependência teórica e escopo interpretativo são a chave.

Observações finais

Assim sendo, apresentamos aqui uma solução “sem estresse” para muitas preocupações epistemológicas: não é necessário ser físico ou um filósofo para saber o que é ciência, pois as virtudes científicas são, em princípio, muito fáceis de se entender e se usar. Elas são extensões e continuações das faculdades humanas que evoluíram de modo que nós não esbarrássemos em árvores na selva. Quando nós adicionamos a isso as obrigações da vida social e a normatividade do uso da língua, vemos os contornos da prática científica como semelhantes às práticas humanas em geral. Os mesmos padrões valem na prática da ciência, e é por isso que penso que devemos preferir o cenário “virtuoso” em vez de aderir a uma busca de um

conjunto de regras rígidas. Qualquer um pode seguir regras rígidas, mas é muito mais desafiador manter-se racional quando as regras se esgotam. Existe uma solução para isso também, pois como o filósofo Hilary Putnam disse uma vez: “[...] nós temos uma obrigação de algum tipo, *primitiva, não derivada* de ser razoável, não é uma ‘obrigação moral ou ética’, com certeza, mas ainda assim uma verdadeira obrigação de ser razoável” (PUTNAM, 1987, 84, ênfase no original). Esta é um bom modo de pensar com o qual podemos começar a viagem.

Referências

- Audi, R., 2003. *Epistemology: a contemporary introduction to the theory of knowledge*. 2nd edn. Cambridge University Press, Cambridge.
- Blackburn, S., 2006. *Truth: a guide for the perplexed*. Penguin Books, London. (Há tradução brasileira)
- Boghossian, P., 2006. *Fear of Knowledge: against relativism and constructionism*. Oxford University Press, Oxford.
- Chalmers, A. 1993. *O que é a ciência afinal?* Editora Brasilense (tradução da 2ª. edição)
- Churchland, P., 1979. *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Dancy, J., 1994. *An Introduction to Contemporary Epistemology*. Blackwell, Oxford (Há tradução Portuguesa).
- Dancy, J. and Sosa, E. (eds), 1992. *A Companion to Epistemology*. Blackwell, Oxford.
- Davidson, D., 2001. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Clarendon Press, Oxford.
- Dupré, J., 1993. *The Disorder of Things: metaphysical foundations of the disunity of science*. Harvard University Press, Cambridge, MS, London.
- Engler, S., 2004. Constructionism versus what? *Religion* 34(4): 291—313.
- Everitt, N. and Fisher, A., 1995. *Modern Epistemology: a new introduction*. McGraw-Hill, New York.
- Frigg, R. and Hartmann, S., 2006. Models in Science. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, plato.stanford.edu/entries/models-science.
- Graver, C.F., 2007. *Explaining the Brain: mechanisms and the mosaic unity of neuroscience*. Clarendon Press, Oxford.
- Haack, S., 1993. *Evidence and Inquiry: towards reconstruction in epistemology*. Blackwell, Oxford.
- Hodges, W., 2009. Model theory. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, plato.stanford.edu/entries/model-theory.

- Jensen, J.S., 2003a. Social facts, metaphysics and rationality in the human sciences. In: Jensen, J.S. and Martin, L.H. (eds), *Rationality and the Study of Religion*. Routledge, London, pp. 117-35.
- _____. 2003b. *The Study of Religion in a New Key: theoretical and philosophical soundings in the comparative and general study of religion*. Aarhus University Press, Aarhus.
- _____. 2008. On how making differences makes a difference. In: Braun, W. and McCutcheon, R.T. (eds), *Introducing Religion. Essays in Honor of Jonathan Z. Smith*. Equinox, London, pp. 140-62.
- _____. 2009. Conceptual models in the study of religion. In: Clarke, P.B. (ed.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford University Press, Oxford, pp. 245-62.
- Jensen, J.S. and Martin, L.H. (eds), 2003. *Rationality and the Study of Religion*. Routledge, London.
- Kuhn, T., 1995. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- Laudan, L., 1996. *Beyond Positivism and Relativism: theory, method and evidence*. Westview Press, Boulder, CO.
- Lease, G. 2003. Rationality and evidence: the study of religion as a taxonomy of human natural history. In: Jensen, J.S. and Martin, L.H. (eds), *Rationality and the Study of Religion*. Routledge, London, pp.136-44.
- Levi-Strauss, C. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: CosacNaify, 2008.
- Polkinghorne, D. E. 1988. *Narrative Knowing and the Human Sciences*. SUNY Press, Albany, NY.
- Popper, K.R. 1979. *Objective Knowledge: an evolutionary approach*. Clarendon Press, Oxford. (Há tradução brasileira)
- Putnam, H. 1987. *The Many Faces of Realism*. Open Court, LaSalle, IL.
- _____. 1990 *Realism with a Human Face*. Harvard University, Press, Cambridge, MA. (Há tradução portuguesa)
- QUINE, W.V. *Relatividade Ontológica e outros ensaios*. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- Rescher, N., 1997. *Objectivity: the obligations of impersonal reason*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN.
- Searle, J.R. 2010. *Making the Social World: the structure of human civilization*. Oxford University Press, Oxford.
- Thagard, P., 2010. *The Brain and the Meaning of Life*. Princeton University Press, Princeton.
- Williamson, T., 2000. *Knowledge and its Limits*. Oxford University Press, Oxford.

Leitura Adicional

- BLACKBURN, S., 2005. *Truth: a guide for the perplexed*. Oxford University Press, Oxford, New York. Em português: *Verdade: um guia para os perplexos*. Ed, Record, 2006.

Um livro que torna simples o difícil. Uma boa introdução à epistemologia.

CHALMERS, A., 1999. *What Is This Thing Called Science? An assessment of the nature and status of science and its methods*. 3rd ed. Open University Press, New York. Em português: *O que é a ciência afinal?* Editora Brasiliense (tradução da 2ª. edição).

Uma introdução altamente recomendável aos problemas clássicos e modernos na filosofia da ciência.

EVERITT, N. and FISHER, A., 1995. *Modern Epistemology: a new introduction*. McGraw-Hill, New York.

É específico sobre epistemologia, mas ainda acessível para os não iniciados.

PRITCHARD, D., 2006. *What is this Thing called Knowledge?* Routledge, London, New York.

Altamente recomendável como uma adição atualizada ao livro de Chalmers.

Conceitos-Chave

Abdução: Raciocínio sobre um conhecimento prévio, visando a “melhor aposta”.

Dedução: Inferência ou raciocínio lógicos, onde a conclusão é baseada em premissas fixas.

Empirismo: a teoria de que o conhecimento é produzido a partir da experiência e do uso dos sentidos.

Virtude Espistêmica: Boa conduta na busca do conhecimento.

Epistemologia: A teoria do conhecimento em filosofia.

Explicação: Revelar como matérias são conectadas causalmente, ou “tornar claras as coisas”.

Generalização: Aspectos típicos de um grupo de “coisas”, p.ex., rituais como comportamento.

Indução: Raciocínio que procede de premissas empíricas às conclusões.

Interpretação: Extrair sentidos e valores semânticos.

Modelo: Uma representação de uma estrutura em relação a outra análoga: p.ex., o som como ondas.

Racionalismo: A teoria de que a razão *como tal* pode prover conhecimento verdadeiro.

Recebido: 15/11/2013

Aprovado: 30/11/2013