

O que significam as religiões para o estudo «crítico» das mesmas? (Em diálogo com Steffen Dix)

ÂNGELO CARDITA

Manifestum est quod Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel objectum, sed sicut finis. Et ideo religio non est virtus theologica, cujus objectum est ultimus finis; sed est virtus moralis, cujus est esse circa ea quae sunt ad finem¹.

O recente ensaio de Steffen Dix sobre o estudo científico das religiões² deve ser saudado e acolhido por todos os que, directa ou indirectamente – mais profunda ou perifericamente – se dedicam ao assunto, isto é, ao estudo do religioso e das religiões³. Trata-se, com efeito, não só de uma apresentação sintética de alguns momentos fundamentais da constituição de uma ciência das religiões, absolutamente necessários para a continuidade da investigação, como também de uma proposta teórica de fundamentação desta área do saber ainda largamente por erigir e praticar no nosso país. Em clara continuidade com anteriores editoriais da «Revista Lusófona de Ciência das Religiões»⁴, este ensaio merece, no entanto, uma particular

¹ THOMAS AQUINENSIS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 81, a. 5 (responsio).

² S. DIX, *O que significa o estudo das religiões. Uma ciência monolítica ou interdisciplinar?*, «Revista Lusófona de Ciência das Religiões» 11 (2007) 11-31.

³ Hoje, começamos a discernir melhor quanto o «religioso» pode subsistir para além das «religiões» e também como estas dependem de factores de ordem diversa, mesmo para além dos «religiosos».

⁴ Em particular: A. TEIXEIRA – P. M. PINTO, *Notas na abertura de uma revista: para uma Ciência das Religiões*, «Revista Portuguesa de Ciência das Religiões» 1 (2002) 7-9; D. ALMEIDA, *Sobre a emergência da «Ciência das Religiões»*, «Revista Portuguesa de Ciência das Religiões» 2 (2002) 9-15.

atenção por ser o primeiro a exibir notas de sistematicidade, para além da mera intenção programática. São vários os aspectos postos em jogo e todos merecedores de detido sopesamento, precisamente em ordem a dar-lhes maior consistência (mas não sem antes passarem pelo crivo da crítica, e até da auto-crítica, pois não se pode pretender fazer ciência – e portanto trabalhar constantemente para uma visão crítica da realidade, neste caso das religiões – sendo imune aos critérios da mesma). Na proposta de Dix para um estudo científico das religiões, podemos encontrar a defesa dos seguintes aspectos:

1) Uma perspectiva externa, capaz de dar razão da pertinência pública – social e cultural – das religiões desde uma posição imparcial;

2) Uma opção pelas aproximações «funcionais», sócio-antropológicas, calibrada pela exigência da pluralidade de métodos, de modo a investigar as origens culturais e os contextos sociais das religiões;

3) Necessidade de uma meta-teoria que se pergunte tanto pelos métodos como pela posição desde a qual eles são desenvolvidos e aplicados na observação das religiões.

A estas três notas características do estudo das religiões, segundo Dix, contrapõem-se:

a) O eventual valor dos pontos de vista internos às religiões, desde as crenças até às teologias, na medida em que assentam sobre uma «revelação»;

b) O hipotético sentido da busca de uma «essência» da religião, tal como praticada pelas correntes fenomenológicas;

c) A particularidade de um carácter demasiado eurocêntrico na forma de abordar as religiões (patente na própria conceptualização da «religião») e, em geral, de todos os juízos pré-compreensivos.

Antes de levantar algumas questões concernentes a esta maneira de proceder assim como em relação aos conteúdos propostos, importa ter presente, ainda que brevemente, a proposta de Dix. Começo, pois, por aqui, seguindo a esquematização induzida pelas próprias opções do autor.

1. Aporias da «exterioridade»

a) **Perspectiva «externa» versus visão «interna»** – Steffen Dix começa o seu artigo apontando o facto da reentrada da religião na esfera pública e as dificuldades cognitivas que ele acarreta. A convicção de que o princípio de en-

tendimento das religiões deve ser interno às mesmas tem, para Dix, «a potência virtual de impedir ou atrapalhar numa sociedade plural a discussão pública sobre assuntos religiosos»⁵. A opção pela exterioridade surge assim como ponto de partida da sua proposta, como se a sua justificação fosse óbvia e a sua suficiência evidente. Como e porque é que as perspectivas internas às religiões atrapalham ou impedem mesmo o debate público sobre as mesmas? Não são elas, afinal, que estão em questão? Porque não deveriam entrar, pelo menos em igualdade de circunstâncias, no debate que as interroga? Steffen Dix salta por cima destas questões, não as levanta sequer, assumindo imediatamente que a imparcialidade é condição para a comparação sistemática das religiões sobre a base cognitiva de uma contextualização sócio-cultural.

«Este ensaio tenta apresentar uma *perspectiva exterior* marcada por uma observação comparativa e histórica dos fenómenos religiosos. O intuito principal é a demonstração de uma *posição imparcial* que possibilita a comparação sistemática de várias religiões nos seus contextos sociais e históricos. A base cognitiva desta forma de estudar cientificamente as religiões é o reconhecimento de que a cultura e a sociedade são factos públicos, o que significa que uma religião nunca pode ser discutida ou analisada em público, independentemente das suas origens culturais»⁶.

b) Funcionalismo social versus substancialismo fenomenológico – A opção metodológica pelo funcionalismo social surge, na proposta de Dix, não só contra o próprio ponto de vista das religiões, mas também contra a fenomenologia das religiões, mencionada apenas como «uma maneira subjectiva de existir, de ser ou de compreender»⁷, traços que, para Dix, justificam o seu esquecimento, em favor da «forma funcional» de encarar o «fenómeno» (!) da religião. «Ao contrário da forma substancial, o funcionalismo não tenta perceber propriamente *em que* as pessoas acreditam, mas sim *como* opera a fé de uma pessoa religiosa dentro de um colectivo»⁸.

c) Meta-teoria universalisante versus pré-compreensão eurocêntrica – a pertinência e continuidade da ciência das religiões liga-se à consciência da natureza dinâmica que o próprio objecto religioso exhibe, como fruto social e cultural. Esta consciência deve traduzir-se epistemologicamente, segundo Dix, numa ciência interdisciplinar que procede pela interrogação dos seus próprios

⁵ DIX, *O que significa o estudo das religiões*, 12.

⁶ DIX, *O que significa o estudo das religiões*, 12.

⁷ DIX, *O que significa o estudo das religiões*, 18.

⁸ DIX, *O que significa o estudo das religiões*, 19.

procedimentos. Particularmente importante, aqui, é a explicitação da própria *situação* do(s) investigador(es) e do(s) seu(s) método(s).

«[...] encontramos dentro do estudo das religiões por vezes situações de confrontação do estudioso com fenómenos religiosos que não fazem racionalmente muito sentido para ele, mas que podem estabelecer, por outro lado, ordens sociais ou instruções para a vida prática de um certo colectivo. Este facto exige que o estudioso das religiões reflecta continuamente a sua própria perspectiva, sobre a sua própria posição ou o seu próprio ponto de vista. Ou seja, o resultado da pesquisa reflecte também a posição mental, social e cultural do investigador»⁹.

O objectivo é «libertar» a definição de religião, de modo que não se transforme numa barreira entre as culturas. Neste ponto, contudo, Dix só consegue enunciar um princípio de «boa-vontade», uma vez que, ao mesmo tempo, é obrigado a reconhecer que a ciência das religiões «não possui um objecto genuíno nem uma metodologia genuína»¹⁰. Esta desvantagem pode transformar-se em virtude, segundo Dix, se a ciência das religiões optar pela interdisciplinaridade das várias disciplinas que estudam a religião, assumindo mesmo «a necessidade de repensar a possibilidade em [sic] encontrar uma metodologia que se funda na comunicação e interacção destas disciplinas»¹¹. A interdisciplinaridade na ciência das religiões liga-se assim ao papel regulador de uma meta-teoria sobre a sua metodologia e sobre a natureza do seu objecto, que liberte a ciência da religião de todo o colonialismo eurocêntrico.

2. Dialécticas desde a «interioridade»

Um dos aspectos que, no artigo de Steffen Dix, mais deixa perplexo o leitor avisado não é propriamente a contínua demarcação da teologia e das justificações «internas» às próprias religiões (movimento salutar que se deve compreender desde a necessidade que uma nova disciplina tem de encontrar o seu próprio terreno e método), mas sim a tentativa (ingénua? Consciente?) de ocultar a pertinência da tradição teológica – já milenar – para o estudo crítico das religiões. Uma ciência das religiões não pode acabar por identificar-se com a teologia, sob pena de auto-anulação, mas isto não significa que numa relação de diálogo e até inter-penetração com a teologia, ela não encontre importantes e fecundos aspectos a incorporar e a

⁹ DIX, *O que significa o estudo das religiões*, 22.

¹⁰ DIX, *O que significa o estudo das religiões*, 23.

¹¹ DIX, *O que significa o estudo das religiões*, 25.

desenvolver, segundo o seu próprio caminho. A própria consciência de que a ciência das religiões se deve libertar de todo o colonialismo, através de uma meta-teoria auto-crítica, deveria levar os estudiosos a interrogar as razões da demarcação da teologia e das perspectivas internas às religiões. Complementarmente a este questionamento, a ciência das religiões não pode escamotear do facto que as primeiras perspectivas críticas sobre a religião se devem à teologia. Para sermos rigorosos, devemos reconhecer que antes da «ruptura epistemológica» moderna, estas perspectivas críticas dependiam de uma teologia construída em estreita relação com a filosofia – isto é, em relação com saberes «diversos» mas não «extrínsecos» à fé, na medida precisamente em que a precedem e nessa precedência se mostram aptos a acolhê-la e, acolhendo-a, a deixar-se por ela «fecundar» – sob o pressuposto comum das vivências religiosas. É sobre este pressuposto que se dá a ruptura moderna, inicialmente sob a forma de crítica filosófica da religião e sucessivamente, com a emergência das ciências humanas, sob a forma de investigação antropológica, histórica, sociológica, e culturalmente dirigida. Para além disso, no sentido da interpenetração das várias metodologias, uma visitação da questão da apropriação antropológica em âmbito teológico, poderá evitar muitos dos problemas epistemológicos que se põem à ciência das religiões.

a) Teologia e antropologia – Para não me dispersar, resumirei aqui o estado da questão, do lado da teologia, concretamente da teologia cristã (católica e protestante). O paradoxal a apontar reside na discrepância que se detecta entre a teologia e as ciências das religiões quando se pergunta pela possibilidade da sua relação. A esta questão, a teologia mais séria não hesita em dar uma resposta afirmativa, embora reconhecendo que se trata ainda de uma «*quaestio disputata*». A teologia recente sabe como lidar com a modernidade, sem a desfigurar naquilo que tem de provação e até de ruptura, e contamos mesmo com várias e pertinentes propostas de apropriação metodológica das ciências humanas.

Se é verdade que a Kant, «através do seu *transcendentalismo*»¹², devemos a possibilidade de uma aproximação «externa» à religião, também o é que as melhores expressões modernas da teologia se construíram desde esse mesmo lugar. O caso mais famoso é o de Karl Rahner que, num gesto de altíssimo valor epistemológico, levou a teologia a uma «viragem antropológica»¹³. Contudo, precisamente desde uma maior atenção às raízes sociológicas, culturais, linguísticas e rituais das «crenças» religiosas, outros teólogos ou abandonaram

¹² DIX, *O que significa o estudo das religiões*, 12.

¹³ A obra completa de Karl Rahner encontra-se agora nos *Sämtliche Werke*, Herder, Freiburg 1995- (para o nosso tema, cf. particularmente: Band 15: *Verantwortung der Theologie: Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie*; Band 26: *Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*).

completamente a perspectiva filosófico-transcendental em nome de metodologias mais radicalmente antropológicas ou «completaram» a viragem no sentido da prioridade *de facto* do «categorial» antropológico. Muito expressivo e peculiar é o exemplo de Chauvet, que não podemos situar propriamente em nenhuma dessas posições, uma vez que o seu projecto constitui uma possibilidade peculiar de apropriação teológica da antropologia, na sequência da crítica heideggeriana da onto-teologia e do desvio hermenêutico que, para reencontrar o ser, passa agora pela linguagem. Baste aqui afirmar o quão fortemente ele faz da «mediação linguística» o lugar da experiência de fé e da corporeidade a sua expressão constitutiva¹⁴.

Devido à originalidade e ao seu programa sistemático, coerente e persistente, devo mencionar aqui o trabalho que a «escola» de Pádua tem realizado à volta da ritualidade cristã, com autores como Terrin, Bonaccorso, Tagliaferri, Grillo, entre outros¹⁵. O rito é aqui indagado como forma religiosa da fé *enquanto dado antropológico* e, nesta qualidade, como sua dimensão constitutiva e instituidora. Mas a mediação antropológica na teologia não surge apenas em relação à ritualidade. Ela pratica-se em relação à globalidade do contexto sócio-político e sua influência directa sobre a *praxis* crente. Basta recordar o desenvolvimento na Europa da *teologia política*¹⁶ e, na América Latina, a constituição da *teologia da libertação*¹⁷. Na África e na Índia, principalmente, desenvolveu-se muito a *teologia das religiões*¹⁸, conjugando elementos das perspectivas políticas e libertadoras;

¹⁴ L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1987; *Ritualité et théologie*, «Recherches de Science Religieuse» 78 (1990) 535-564; *Quand le théologien se fait anthropologue*, in J. JONCHERAY (ed.), *Approches scientifiques des faits religieux*, Beauchesne, Paris 1997, 29-46.

¹⁵ P. VISENTIN – A. N. TERRIN – R. CECOLIN (ed.), *Una liturgia per l'uomo. La liturgia pastorale e i suoi compiti*, Messaggero, Padova 1986. A. N. TERRIN (ed.), *Liturgia e incarnazione*, Messaggero, Padova 1997. S. UBBIALI (ed.), *Il sacrificio: evento e rito*, Messaggero, Padova 1998. S. UBBIALI (ed.), *Teologia delle religioni e liturgia*, Messaggero, Padova 2001. A. N. TERRIN (ed.) *Riti religiosi e riti secolari*, Messaggero, Padova 2007.

¹⁶ J.-B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, Grünewald, Mainz 1973; *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Grünewald, Mainz 1997.

¹⁷ Cf. L. BOFF – C. BOFF, *Como fazer teologia da libertação*, Vozes, Petrópolis 1986. C. BOFF, *Teologia e Prática. Teologia do Político e suas mediações*, Vozes, Petrópolis 1993. C. BOFF, *Teoria do Método Teológico*, Vozes, Petrópolis 1998. C. SMITH, *The Emergence of Liberation Theology: Radical Religion and the Social Movement Theory*, University of Chicago Press, Chicago 1991. I. PETRELLA, *The Future of Liberation Theology: An Argument and Manifesto*, Ashgate, Aldershot 2004; A. MUELLER – A. TAUSCH – P. M. ZULEHNER (ed.), *Global capitalism, liberation theology, and the social sciences: An analysis of the contradictions of modernity at the turn of the millennium*, Nova Science Publishers, New York 2000.

¹⁸ Cf. J. HICK, *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY) 1995; F. X. CLOONEY, *Hindu God, Christian God: How Reason Helps Break Down the Boundaries Between Religions*, Oxford University Press, Oxford - New York 2001; J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis Books, Maryknoll (New York) 2001; P. KNITTER, *Introducing Theologies of Religions*, Orbis Books, Maryknoll (New York) 2002.

para não falar já da *teologia feminista*¹⁹ que constitui talvez o precipitado mais eloquente da capacidade evolutiva, contextual e crítica da teologia; tarefas que na teologia «normal»²⁰ se concedem à teologia *fundamental* e à teologia *prática* (antes chamada «pastoral» e actualmente desenvolvendo-se como teologia *empírica*²¹).

No campo da teologia protestante, é já clássico o estudo epistemológico de Pannenberg, depois desenvolvido e aplicado na sua teologia sistemática e, particularmente, na sua antropologia teológica²². É talvez o mais refinado exemplo do diagnóstico da ruptura que a modernidade provoca na fé, na religião e na teologia, e de uma resposta exaustiva *sobre o mesmo terreno*, a ponto de reconhecer que a globalidade da teologia, na sua orientação epistemológica e nas suas especializações funcionais, deve ser praticada e conduzida como *teologia das religiões*. Mas se o leitor não tiver paciência para debruçar-se sobre estes estudos, em geral bem travados, interdisciplinares, enciclopédicos mesmo, pode ler o pequeno, mas decisivo, livro de Pierre Gisel, intitulado precisamente *La théologie*²³. Aqui, pode perceber-se claramente quão enganosa é a concepção de uma teologia apenas como «função da Igreja», assim como as suas motivações e contexto, precisamente sob o pano de fundo da velha tradição da teologia como trabalho cultural amplo sobre a religião, não como virtude teologal, mas como virtude *moral*!

¹⁹ Cf. P. D. YOUNG, *Feminist Theology/Christian Theology: In Search of Method*, Fortress, Minneapolis 1990. E. PARMENTIER, *Les filles prodigues. Défis des théologies féministes*, Labor et Fides, Genève 1998. J.-I. SARANYANA, *Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América Latina (1975-2000)*, Promesa, San José (Costa Rica) 2001.

²⁰ A ciência «normal» corresponde, nas revoluções científicas, tal como concebidas por Thomas Kuhn, ao paradigma que se impõe estavelmente. As teologias em genitivo correspondem, no caso da teologia, a irrupções de novas intuições, perspectivas e interrogações como prenúncio de novos paradigmas. A assimilação da ruptura epistemológica, no sentido precisamente de uma «recondução antropológica» da teologia dá-se ainda de forma diferenciada segundo as especializações funcionais da teologia, contudo, o reconhecimento da sua dimensão «fundamental» anuncia uma certa «normalização».

²¹ D. C. MACINTOSH, *Theology as an Empirical Science*, Macmillan Company, New York 1919. J. VAN DER VEN, *Practical Theology: An Empirical Approach*, Kok Pharos, Kampen 1990. D. S. BROWNING, *A Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic Proposals*, Fortress, Minneapolis 1991. M. PELCHAT (ed.), *Les approches empiriques en Théologie/Empirical Approaches in Theology*, L'Université Laval, Québec 1992. B. REYMOND – J.-M. SORDET (ed.), *Théologie Pratique: Statut-Méthodes, Perspectives d'avenir*, Beauchesne, Paris 1992.

²² W. PANNENBERG, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995; *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987; *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. Pode ler-se ainda: *Das christologische Fundament christlicher Anthropologie*, «Concilium» 6 (1973) 425-434.

²³ P. GISEL, *La théologie*, PUF, Paris 2007; *La théologie face aux sciences religieuses. Différences et interactions*, Labor et Fides, Genève 1999; *Qu'est-ce qu'une religion ?*, Vrin, Paris 2007.

Ante uma teologia ágil e elegante no diálogo com as instâncias antropológica, sociológica, até psicanalítica, uma ciência das religiões que não se esforce, minimamente, por dialogar com *essa* teologia, torna-se certamente pouco relevante, na mesma proporção em que perde a oportunidade de refinar a sua perspectiva crítica, não através da ideologia da exterioridade ou da imparcialidade, mas pelo esforço da comprovação das próprias perspectivas, em diálogo com outros campos do saber que fazem da religião o seu objecto directo, embora no reconhecimento da necessidade absoluta das mediações – racionais, analíticas e sociológicas – para a ele aceder.

Não deve passar despercebido um outro elemento que Steffen Dix parece desconhecer: a teologia mais avisada parte do diagnóstico da ruptura moderna e prossegue passando pela mediação antropológica, não sem antes a submeter a um crivo analítico, demonstrando assim a capacidade auto-crítica do cristianismo, desenvolvida de uma forma científica.

b) A mediação fenomenológica – A sumária descrição da fenomenologia da religião como investigação «substancialista» e, além disso, pretensamente «ultrapassada», que nos proporciona Steffen Dix, é não só errónea, como não corresponde de modo algum à realidade. Basta atendermos ao nosso país vizinho para nos darmos conta de que a fenomenologia da religião está viva²⁴. Mas também em França, com nomes como Jean-Luc Marion²⁵, Yves Lacoste²⁶ e Michel Henry²⁷, e em Itália, com nomes como Aldo Natale Terrin²⁸ e Angela Aires Bello²⁹, que sustentam visões bem demarcadas, a fenomenologia religiosa tem aportado imprescindíveis elementos para *compreender* a

²⁴ Basta ter em conta a nova edição, revista e actualizada, de: J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2006.

²⁵ J.-L. MARION, *L'idole et la distance: Cinq études*, Grasset, Paris 1977; *Reduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 1989; *Etant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1998; *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, Jorge Baudino – UNSAM, Buenos Aires 2005.

²⁶ J.-Y. LACOSTE, *Expérience et Absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, PUF, Paris 1994.

²⁷ M. HENRY, *L'Essence de la manifestation*, PUF, Paris 1963; *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris 1990; *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996; *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000; *Paroles du Christ*, Seuil, Paris 2002.

²⁸ A. N. TERRIN, *Spiegare o comprendere la religione? Le scienze della religione a confronto*, Messaggero, Padova 1983; *Λειτουργία. Dimensione fenomenologica e aspetti semiotici*, Morcelliana, Brescia 1988; *Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*, Morcelliana, Brescia 1999. *Saggio di fenomenologia della religione. Per un rapporto autentico tra fenomenologia e teologia/liturgia*, «Studia Patavina» (2002) 157-199.

²⁹ A. A. BELLO, *L'incarnazione nella prospettiva della Hyletica fenomenologica*, in M. M. OLIVETTI (ed.), *Incarnation*, Biblioteca dell'Arquivo di Filosofia – CEDAM, Padova 1999, 105-113.

religião. Para falar com precisão, a fenomenologia busca o *eidós* da religião, ou seja, aquela forma que plasmando-se categorialmente, expondo-se portanto às analíticas sócio-antropológicas, permite, apesar disso reconhecer uma identidade «religiosa». Na esteira da *epoché* fenomenológica, os estudiosos da religião, nesta perspectiva, sabem bem que havendo «transcendência» nos fenómenos religiosos não é em primeiro lugar uma transcendência urânica, mas a transcendência da objectivação e dos seus derivados subjectivos. A fenomenologia do dom, tal como a pratica Marion, por exemplo, radicaliza estes elementos a ponto de falar numa «revelação», numa dádiva por saturação dos próprios fenómenos. Que da *epoché* prévia reemirja não o fenómeno religioso mas, mais radicalmente, a sua *fenomenalidade* como contraprova da sua pertinência só demonstra quanto não só a fenomenologia em geral não se tenha esgotado, como quanto o seu futuro mais promissor se encontre, talvez, na excedência fenoménica das religiões. O objectivo da fenomenologia é aprender a ver, regressar ao fenómeno despido de conotações funcionais. Neste sentido, a fenomenologia pode desempenhar um papel imprescindível no estudo das religiões³⁰, recordando que as diversas objectivações das mesmas (sociológicas ou teológicas) correspondem menos ao fenómeno que à sua corrupção categorial. Por outras palavras, quando as religiões «aparecem» ou quando são «vistas» é quando «desaparecem», ficando só mortilhas sociológicas, económicas, políticas e até teológicas! A fenomenologia ajuda a perceber que, para além das «reduções antropológicas» que as ciências humanas são capazes de impor às religiões, precisamos ainda de praticar a redução dessas reduções.

c) Ruptura com a ruptura – Steffen Dix insiste na impotência crítica das perspectivas internas às religiões em nome da prevalência epistemológica dos métodos sócio-antropológicos. Em termos sociológicos, estamos perante aquilo a que Boaventura Sousa Santos chamou a «primeira ruptura epistemológica», quer dizer, a imprescindível ruptura do sociólogo com a consciência imediata de si que os indivíduos e as sociedades tendem a considerar

³⁰ T. RYBA, *The Essence of Phenomenology and Its Meaning for the Scientific Study of Religion*, Peter Lang, New York - Bern - Frankfurt - Paris 1991; W. E. FAILING et al. (ed.), *Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 2000; A. SHARMA (ed.), *To the Things Themselves. Essays on the Discourse and Practice of the Phenomenology of Religion*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 2001. J. S. CROATTO, *Experiencia de lo sagrado. Estudio de fenomenología de la religión*, Verbo Divino, Madrid 2002. J. L. COX, *A guide to the phenomenology of religion: key figures, formative influences and subsequent debates*, Continuum, London - New York 2006. P. DE LAUBIER, *Phénoménologie de la religion*, Desclée de Brauer, Paris 2007.

inquestionavelmente certa³¹. Sem esta primeira ruptura, em muito análoga à *epoché* fenomenológica, não é possível qualquer conhecimento sociológico. Mas Sousa Santos vai mais além e é capaz de romper com este primeiro passo, propondo ainda uma «segunda ruptura epistemológica». Desta forma, a sociologia «crítica» torna-se capaz de incorporar a sociologia da «opinião», dando valor epistemológico ao *sentido comum*. Esta reabilitação epistemológica é análoga à função eidética da fenomenologia e comprova a possibilidade da sua aplicação a fenómenos sociais. No caso da ciência das religiões, isto representa a necessidade de uma ruptura com a ruptura que recusa as «perspectivas internas» das religiões: as crenças e até os modos de crer naquilo que têm de reflexivo. Steffen Dix pugna com razão por uma ruptura epistemológica com a crença, mas desconhece que o percurso epistemológico que se propõe percorrer acaba precisamente com uma «segunda ruptura epistemológica», capaz de reencontrar pertinência crítica na «ingenuidade» religiosa dos crentes. Diga-se de passagem que isto não implica qualquer qualificação da atitude crente: trata-se simplesmente de reincorporá-la criticamente na ciência das religiões, com toda a sua ambiguidade e, porventura, negatividade.

3. Uma hipótese de investigação

Qualquer pessoa dotada de senso comum pode compreender que, tratando-se de estudar as religiões, *todas as dimensões* que as configuram *enquanto tais* (ou seja enquanto religiões) devem ser abordadas criticamente. A base cognitiva suposta por Dix mostra-se insuficiente na medida em que as religiões são abordadas «extrinsecamente» (como fenómenos sociais e culturais), recusando teimosamente admitir que para além destas dimensões – comuns por outro lado a diversos fenómenos – o ponto de vista «interno» às religiões exhibe, porventura, o primeiro indício *daquilo* que o estudo crítico das religiões deveria visar, formal e materialmente. Aquilo a que Dix chama imparcialidade

³¹ Cf. B. S. SANTOS, *Introdução a uma ciência pós-moderna*, Afrontamento, Porto 1995. Na sua visão de uma ecologia dos saberes, Sousa Santos oferece uma abertura pragmática ao saber religioso: «[...] o saber teológico tem a sua epistemologia própria e, com base nela, pode ser considerado como incomensurável com o saber científico. Basta pensar que a teologia cristã assenta na revelação, um facto insusceptível de prova científica. Se passarmos ao saber geral que corresponde ao saber teológico, o saber religioso, a questão da relação entre saberes assume uma grande importância dado que, por exemplo, muitos movimentos sociais que lutam hoje contra a desigualdade, a exclusão e a opressão assentam a sua militância e a sua acção em saber religioso combinado com saber científico» (B. S. SANTOS, *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. Vol. 4: *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*, Afrontamento, Porto 2006, 127-153, aqui 150).

é, no fundo, uma prévia tomada de posição que, sem qualquer procedimento crítico, declara qualquer afirmação provinda desde o «interior» das religiões, quer dizer, desde o seu contexto religioso originário, sem valor cognitivo. O curioso é que o próprio Dix se dá conta da «grande objecção» que daqui pode advir, em proporção directa à «contradição dentro do estudo das religiões»³² que um ponto de vista externo não consegue eliminar. Diante do «sucesso» das respostas religiosas ao «grande enigma da existência humana» a ciência das religiões opta pela separação entre a questão da «verdade» e a da relação de uma «descrição» sócio-cultural das religiões com a mesma. Num só e rapidíssimo movimento, decide-se que *aquilo* que faz das religiões um facto público, social e cultural de primeiro plano, quer dizer a pertinência da resposta *religiosa* aos problemas especificamente *humanos*, não é da competência da ciência das religiões. Escapa a Steffen Dix a mera possibilidade de uma outra hipótese: a de que o lado humano e social da fé, nas religiões, seja afinal a *condição de possibilidade pragmática* (linguística, ritual, política, simbólica, portanto totalmente exposta às perspectivas descritivas das ciências humanas) daquela *referência* para a qual as religiões apontam (com a pretensão de actualização simbólica) e *na qual* elas encontram sentido. Sendo apenas uma hipótese ainda largamente por desenvolver, provar e aplicar criteriosamente³³, mostra-se, à partida, mais calibrada que as bases cognitivas, apresentadas por Steffen Dix.

Gostaria, finalmente, de esclarecer que, com esta breve nota em torno das propostas de Steffen Dix, a entender e receber no contexto um pouco mais alargado da tentativa em curso de constituição, entre nós, de uma ciência das religiões enquanto «hermenêutica aberta à inteligibilidade própria das várias texturas do religioso»³⁴, não pretendo tanto apartar-me desse projecto, quanto chamar a atenção para o perigo de unilateralidade a que os primeiros esforços de demarcação epistemológica, concretamente em relação à teologia, podem induzir. Obviamente que me refiro aqui a uma forma *muito específica* de entender e praticar a teologia em «diálogo contextualizado» com a situação em que *de facto* se encontra a humanidade do ser humano e com as suas repercussões epistemológicas. *Esta* teologia pouco tem a ver com uma teologia que se compreende apenas em «função da Igreja» como «pedagogia clerical». A redução

³² Dix, *O que significa o estudo das religiões*, 13.

³³ O leitor avisado reconhecerá nesta afirmação um certo recuo (que deverá atribuir à condescendência própria das intenções da presente nota) em relação aos efectivos resultados que eu mesmo já consegui na elaboração e comprovação desta hipótese, concretamente, com o meu estudo: Â. CARDITA, *O Mistério, o Rito e a Fé. Para uma «recondução antropológica» da teologia litúrgico-sacramental*, Bond, Lisboa 2007.

³⁴ TEIXEIRA – PINTO, *Notas na abertura de uma revista*, 9. Um pouco mais à frente, declaram ainda os autores que «não se persegue a resolução prévia de um debate que poderá vir a encontrar [...] mais esclarecimentos».

deformadora destoutra teologia salta à vista em confronto com a definição de religião de São Tomás de Aquino: Deus não é directamente visado pela religião, não se dá na religião como matéria ou como objecto, mas põe-se para além dela como seu *fim último*. A pertinência teológica da religião não lhe vem, portanto, de uma suposta imediatez divina, mas da sua efectiva capacidade mediadora enquanto «virtude moral», quer dizer, enquanto força das acções *humanas* explicitamente orientadas para Deus. Desta forma, o mais notável dos teólogos escolásticos demonstra também mais lucidez que todos os teólogos e antropólogos modernos quando pensam a religião – aqueles a favor, estes contra – como uma virtude teologal, cujo *objecto* directo seria o fim último, isto é, Deus. Steffen Dix tem portanto razão ao propor uma ciência das religiões como investigação sobre a densidade antropológica e social da religião, mas perde-a ao não reconhecer a necessidade de integrar a orientação final da religião, considerando-a como objecto inverificável da teologia, excluída assim do âmbito da ciência. Dois equívocos de uma só vez, atingindo igualmente a ciência das religiões e a teologia, pois ou o estudo crítico das religiões contempla o facto de estas se referirem a um fim último ou não será pura e simplesmente; e, por outra parte, tal como se pode ver em São Tomás de Aquino, ou a teologia considera a religião como fenómeno humano, exposto aos dinamismos «morais» (as efectivas condições da acções que se ordenam ao fim último) da sociologia e da cultura ou não será pura e simplesmente. O que uma teologia que não confunda sistematicamente a referência *divina* da religião com a sua matéria e o seu objecto *humanos* poderá oferecer à ciência das religiões é precisamente a abertura à possibilidade de sentido *não* daquilo que tem o fim último, Deus, por objecto, mas *sim* do que respeita ao que a esse fim se ordena.