

Revisitando Dois Paradigmas na Ciência da Religião

Eduardo R. Cruz

Resumo

O estudo da religião envolve tipologias para o investigador na compreensão teórica do campo. Propõe-se aqui uma tipologia em termos de paradigmas, o newtoniano e o romântico. Após uma explicação sobre o significado da nomenclatura, colocam-se no início histórico de primeiro paradigma as regras de método do próprio Newton. Desenvolve-se daí uma das noções de razão no iluminismo, que por sua vez permitiu a elaboração do pensamento positivista no sec. XIX. Nomes importantes para a ciência da religião foram citados, como os de Hume, Tylor e Durkheim. A reação romântica que se processa ao longo do sec. XIX também é aqui descrita, e nomes como Schleiermacher, Dilthey, Otto e outros são usados com exemplos. Apesar dos dois paradigmas terem sido mantidos em paralelo ao longo do sec. XX, foi só ao final dele que ocorre uma reação naturalista. Apresenta-se aqui uma coexistência não pacífica entre os dois hoje, e a persistência de ambos em muitos autores, inclusive na linha pós-estruturalista. Conclui-se falando da necessidade de separar o confronto ideológico em torno da fé do pesquisador e a pragmática de pesquisa que ele adota, e apresenta-se a proposta de Jeppe Jensen de níveis de explicação e pluralismo metodológico.

Palavras-chave: empirismo; Newton; romantismo; naturalismo; explicação

Revisiting two Paradigms in the Study of Religion

Abstract

The study of religion involves typologies used by scholars for theoretical understanding of the field. What is outlined here is a typology in terms of

paradigms, the Newtonian and the Romantic ones. After reflection on the meaning of these words, we start from the rules of method by Newton himself. These helped to shape enlightenment, which eventually led to positivism. Names such as Hume, Tylor and Durkheim were cited as representatives of this paradigm. Then romantic reactions to enlightenment-related rationality is described, and names such as Schleiermacher, Dilthey and Otto are cited as examples. Even though the two paradigms coexisted throughout the XX century, it was only in its last quarter that a clear naturalistic reaction occurred. Today this uneasy coexistence is still visible in the many different schools for the study of religion. In the end, it is necessary to separate ideological skirmishes around religious allegiances of scholars, and their pragmatic practice of research. Jeppe Jensen's levels of explanations are proposed as a solution to any dichotomy, and the resulting methodological pluralism.

Keywords: empiricism; Newton; romanticism; naturalism; explanation

Introdução

Quando se procura imaginar qual a melhor maneira de se apresentar o campo da ciência da religião, um número significativo de tipologias se nos apresenta na literatura, tipos ideais que nos auxiliam a entender o que está em jogo.

Nossa intenção aqui é apresentar um modo bastante simples de classificação, binário, que engloba duas escolas de pensamento que denominaremos paradigmas newtoniano e romântico. Não pretendemos originalidade nesse momento, pois essa classificação relaciona-se com o par de verbos *erklären/verstehen*, popularizado na Alemanha na segunda metade do sec. XIX, e que visa distinguir ciências naturais e ciências humanas (FILORAMO e PRANDI, 1999, 7-10). A novidade aqui é o modo de apresentação. O objetivo do presente artigo é apresentar o desenvolvimento histórico dos dois paradigmas e seus significados, apresentar as críticas mútuas e notar que por vezes importantes trabalhos antigos e recentes mostram a coexistência nem sempre pacífica dos dois paradigmas.

Começamos expondo as regras de método newtonianas e seu impacto no iluminismo (o que inclui David Hume) e no positivismo, e resumimos as ideias básicas de autores do passado influenciados por essas concepções. Em seguida, expomos características básicas no movimento romântico, que se propôs enfrentar o desencantamento do mundo associado ao iluminismo. A figura seminal de Schleiermacher é apresentada, em sua defesa do caráter *sui generis* do estudo da religião. Delineamos depois a dicotomia apresentada por Dilthey e outros, entre as ciências naturais e as ciências humanas. Descrevemos também as objeções, em particular a de “reducionismo”, de diversos autores dessa corrente à abordagem empirista. Após definir o que seria “naturalismo”, expomos críticas de pesquisadores passados e recentes às abordagens românticas. Com a percepção de uma coexistência pouco pacífica entre os dois paradigmas hoje, expomos a proposta de Jeppe S. Jensen para a adoção de níveis de explicação na ciência da religião, o que permite superar a dicotomia antes lastimada.

Sem dúvida tivemos que ser seletivos em relação aos autores aqui citados, mas cremos que os exemplos serão suficientes para dar conta de nosso objetivo. Não é o caso aqui de definir mais uma vez a noção de “paradigma”, para além de sua concepção básica como matriz orientadora das investigações científicas.

Onde não é indicado, as traduções são de minha autoria.

1.Os dois paradigmas

Segundo o pesquisador Michael Stausberg (2007, 299), pode-se falar de dois paradigmas históricos para o estudo da religião. Para o primeiro paradigma, ele cita Kurt Rudolph, outro importante autor da área de CRE, o qual se refere à História das Religiões como “uma filha do iluminismo” (*Ibid.*). A obra de Hume intitulada *História Natural da Religião* (1757) foi um dos primeiros movimentos em direção a essa disciplina, dentro de uma perspectiva empirista. Mas passou-se quase um século entre a publicação do livro de Hume e a efetiva institucionalização dos estudos acadêmicos da religião. Isso levou Hans Kippenberg, ainda de acordo com Stausberg, a se contrapor às colocações de Rudolph explicitando e defendendo a ideia de que foi a crítica romântica do iluminismo que de fato gerou a reviravolta

científica no estudo da religião. Ele aponta Schleiermacher como sendo aquele que efetivamente deu impulso a estes estudos. Embora este não tenha negado a importância das funções externas da religião (cognitivas, políticas, morais etc...) apontadas pelo iluminismo como cognoscíveis, ele afirma que a religião não pode ser reduzida a isso. Para ele a religião é um domínio separado, exprimindo algo especificamente humano, e tem uma dimensão expressiva: ela baseia-se na experiência e está de alguma forma relacionada com nossa subjetividade.

A ciência da religião surge com parâmetros mais científicos na segunda metade do sec. XIX, quando duas eram as correntes dominantes nas ciências da natureza: o positivismo e os evolucionismos biológicos e culturais. Os pressupostos epistemológicos do positivismo para as ciências humanas foram questionados de modo mais explícito e articulado com Wilhelm Dilthey, a partir de sua concepção de *Geisteswissenschaften* ou “ciências do espírito”. Ele assim popularizou a dicotomia aludida acima, que ficou famosa, entre o “explicar” e o “compreender”. Contrapunha assim o modelo de explicação do positivismo (*erklären*), usado para estudar os fenômenos naturais, a um modelo de compreensão (*verstehen*), válido para estudar os fenômenos do espírito. O modelo de explicação partia da premissa de que a religião como objeto de estudo é distinta do objeto da fé, uma vez que esse é inalcançável pelos processos das ciências naturais e sociais. A religião é vista, portanto, apenas como um fenômeno humano e, como tal, deve ser estudado de acordo com a metodologia da pesquisa empírica. Ela pode ser decomposta em subestruturas psicológicas, sociológicas, antropológicas, etc... e assim estudada a partir de cada uma das ciências correspondentes. Já o modelo da compreensão, se propõe a captar aquela experiência básica que se encontra na origem das produções espirituais e culturais, ou seja, aquele fenômeno que dá à religião uma autonomia absoluta e que deve ser revivido para ser compreendido (FILORAMO e PRANDI, 1999, 7-10)

2.O Paradigma Newtoniano¹

¹ Por vezes essa expressão recebe uma leitura negativa, como em Fritjof Capra, mas creio que isso resulta de uma leitura inadequada das fontes históricas.

Passemos assim a descrever em linhas gerais o primeiro dos dois paradigmas só indicados acima. A razão iluminista depende crucialmente dos ditames metodológicos empiristas de Newton. Este indica que, partindo da observação e da experiência, chega-se a conclusões gerais por indução. Estas conclusões geram hipóteses, assumidas como verdadeiras, mas que podem ser reformuladas quando existirem experimentos que as contradigam. Busca-se apenas explicar os fenômenos a partir de sua descrição e reconstrução da cadeia de causas e efeitos que os produzem (NEWTON, 2012, 151-55). As regras para este tipo de investigação são simples: não admitir causas que não sejam verdadeiras e suficientes; ao mesmo efeito natural atribuir as mesmas causas, usando o critério da simplicidade; separar as qualidades secundárias, que são aquelas que aparecem aos nossos sentidos, das primárias, que pertencem ao objeto. É importante nesse modelo não projetar no objeto em estudo qualidades que não sejam demonstradas por experimentos, como, por exemplo, qualidades transcendentais, baseadas na autoridade de textos sagrados.

Newton situou-se em toda uma tradição empirista, que teve início com Francis Bacon e posteriormente teve representantes na filosofia como Locke e Hume, e que foi disseminada na França a partir de Voltaire. É sobre a razão iluminista que vamos agora nos deter um pouco.

2.1.O iluminismo e o Positivismo articulados nesse Paradigma

David Hume foi um dos primeiros a propor uma origem natural para a religião, em seu já mencionado livro *História Natural da Religião*, apresentando-a como resultado da dinâmica psicossocial humana e não da intervenção divina. Assim, a religião foi explicada, neste caso, por uma forma de discurso naturalista, em oposição ao teológico. Assim diz autor contemporâneo Samuel Preus, que procurou descrever o modo de ser desse novo tipo de explicação: “todos os problemas da explicação [devem repousar] em bases naturalistas . . . Tal abordagem é a característica decisiva que distingue o estudo da religião da teologia” (PREUS,1987, 205). Depois nos deteremos sobre o naturalismo, por ora pensaremos primeiro o significado da razão dita iluminista.

A variante empirista francesa do iluminismo assumiu também um caráter ideológico, uma vez que contrapõe, às supostas trevas de idade média dominada pela teologia cristã, as luzes do espírito moderno, anticlerical e anti-medieval. Este modo de pensar o mundo ocidental floresceu no século XVIII, o chamado “século das luzes”, a partir do impulso de ideias como as de Bacon e Descartes, surgidas no século anterior. Para o “iluminismo”, a verdade é obra do homem, fruto das evidências fornecidas por seus sentidos e por seu intelecto². Não dependeria, portanto, de nenhuma autoridade. Não há mistérios a serem desvendados, apenas problemas a serem resolvidos. Há uma total confiança na ciência, e a razão é vista como sendo o elemento principal para produzir as luzes que irão combater as trevas da ignorância. É a razão que irá trazer no plano político a igualdade e a liberdade dos seres humanos, e, através dela, a natureza será posta a serviço da humanidade. O otimismo é um traço importante da atmosfera cultural dessa época. Ele decorre, segundo Voltaire, do progresso obtido pela consciência humana a partir de seus erros e acertos. No campo religioso, para muitos, o esclarecimento dos dogmas e das leis pela razão levaria então a uma religião natural, ao mesmo tempo subjacente às e distorcida pelas religiões históricas.

O racionalismo do século XVIII adquiriu características próprias, desviando-se do cartesianismo preponderante no século anterior. Agora ele se baseava na experiência sensível e tinha um objetivo operacional, enquanto que a razão analítica do cartesianismo tinha um alcance metafísico. Assim, enquanto os filósofos na França do século XVII construía sistemas fechados baseados em deduções puramente lógicas para desenvolver o conhecimento, os do século XVIII viam na razão, como fonte de energia intelectual, um caminho a ser percorrido por todo o ser humano. A fonte de inspiração para essa transformação foi o conjunto de regras para a investigação científica desenvolvida pela física newtoniana, vistas acima, baseadas na observação dos fenômenos estruturada em função de números e medidas à luz dos princípios e leis da matemática.

² O resumo que se segue, reconhecidamente simplificador, é parcialmente baseado na Introdução de Gonzague Truc ao volume *Montesquieu* da coleção “Os Pensadores” (Abril Cultural, 3ª. ed., 1985), pgs. VII-X

Tal racionalismo, pois, é entendido como naturalista no sentido de não depender de nenhum auxílio sobrenatural, de ser autossuficiente pelo uso natural da razão. Para o estudo da religião, trata-se de obter dados sobre ela, não da revelação ou de autoridades religiosas, mas das evidências empíricas pela observação e experiência. Trata-se de *explicar* os fenômenos religiosos, o que significa, seguindo as regras newtonianas, ou estabelecer relações de causas naturais e efeitos ou, no que se reflete em uma explicação mais nobre, a de integrar explicações locais em uma mais geral (chegar a uma lei de cobertura, processo que se chama de *redução*). Por exemplo, o grande triunfo do paradigma newtoniano foi o de integrar em um só conjunto de leis a mecânica terrestre (p.ex., a queda dos corpos) e a celeste (p.ex., a trajetória dos planetas).

No sec. XVIII, a expressão maior do esforço de explicar a religião na sua origem e função foi, como já dito, a obra de Hume, *História Natural da Religião*. Nessa obra, o autor levanta essas duas questões básicas a respeito da religião, a partir de uma abordagem naturalista. No caso da origem, Hume julgou que, em função da imprevisibilidade dos eventos da vida humana, cujas verdadeiras causas são desconhecidas, estas se tornam o objeto de nossas esperanças e receios. Na expectativa dos futuros acontecimento usamos a imaginação para criar uma ideia do que sejam esses poderes, essas causas, dos quais dependemos totalmente. Assim, Hume assume que o medo existencial, e o pensamento ligado ao desejo (*wishful thinking*, segundo a expressão popularizada depois por Freud) formam a base do sentimento religioso. O método explicativo pode assim ser traduzido: o analisar a natureza usando a filosofia, e buscar a causa mais provável ou mais inteligível, leva a perceber que essas causas são manifestações de constituintes de nosso corpo, associados a objetos e eventos exteriores, que se manifestam de acordo com mecanismos regulares e constantes.

Mas o ser humano busca conceber essas causas desconhecidas, projetando nelas imagens antropomorfas, com suas próprias aspirações e desejos, que o fazem imaginar, por exemplo, formas de faces humanas na lua, ou então a atribuem bondade ou maldade àquilo que nos cerca e nos agrada ou desagrade. Ele personifica árvores, rios e montanhas, imagina gênios que encantam florestas e outros lugares e ainda levanta os olhos ao céu transferindo às divindades as paixões

e as fraquezas humanas, e mesmo a sua forma, para aproximá-las ainda mais de sua própria imagem³.

Mas essa obra teve que esperar mais de cem anos para ter um impacto mais significativo na então nascente ciência da religião. No ínterim, surge Kant com espírito anti-metafísico similar ao de Hume, destacando os dados empíricos como fonte de conhecimento. Sua leitura em *A Religião dentro dos Limites da Simples Razão* não dá espaço a qualquer revelação como elemento explicativo. Outra figura ser destacada é a de Augusto Comte o qual, mesmo não tendo desenvolvido uma ciência da religião, é responsável pelo esquema evolutivo positivista, do mito à ciência, que informou muito da ciência da religião posterior (especialmente Tylor). Ele repropôs as regras do método newtoniano, que considerava como sendo uma “chave universal” para chegar a tudo que pretendesse receber o nome de conhecimento. Afirmou que o caráter fundamental desta forma de ver o mundo era tomar todos os fenômenos como sujeitos a leis naturais invariáveis e que o objetivo dos nossos esforços devia ser a descoberta precisa dessas leis e reduzi-las ao menor número possível, sem se preocupar em buscar suas causas primeiras, nem as finais. A ciência devia se ocupar em verificar “como” as coisas acontecem, não com o “porquê” dos fenômenos. O que Comte propôs como consequência foi a unidade de método para todas as ciências, e a tarefa de elaborar uma “física social” (COMTE, 1973, 6-9). O positivismo não deixa de ser uma filosofia “deflacionária”, sem arroubos metafísicos, que parte de um sistema metodológico que visa estudar fenômenos, restringindo o objeto da pesquisa a um campo de onde se podem extrair dados confiáveis. Ao mesmo tempo, há uma inflação em suas pretensões da ciência ser a única fonte de conhecimento possível, fazendo com que atualmente se iguale o positivismo ao cientificismo.

Comte influenciou muito dos pensadores que se sucederam, e podemos agora destacar a figura do antropólogo britânico Edward B. Tylor, indicado no parágrafo anterior. Para este, a cultura bem como sua evolução deve ser investigada segundo princípios universais, desejando-se a objetividade sobre vários processos, costumes e opiniões com causas e efeitos naturais e não ligados à transcendência. Os graus

³ O mesmo tipo de perspectiva pode ser encontrada nas ciências evolutivas da religião, mencionadas adiante.

que as diferentes culturas atingem, podem ser vistos como estágios de desenvolvimento ou evolução. Segundo ele a investigação tende, cada vez mais, à conclusão de que, se existe lei em algum lugar, existe em todo lugar.

Perder toda a esperança de que uma coleta cuidadosa de fatos e seu estudo consciencioso possam levar a algo, e declarar insolúvel algum problema por ser difícil e remoto, é, claramente, estar no lado errado na ciência. . . . Isso faz lembrar Comte, começando sua explicação da astronomia, com uma observação sobre a necessária limitação de nosso conhecimento das estrelas (TYLOR, 2005 [1871], 97).

Mas Tylor não se liga unicamente ao paradigma newtoniano, como veremos adiante.

Façamos agora uma breve menção a Durkheim, um autor reconhecidamente influenciado pelo positivismo francês. Para ele o problema da ciência consiste em buscar de onde vêm as forças presentes na religião e do que elas são feitas. Ele admite como regra de método que todos os fenômenos que se produzem na natureza são naturais e dependem de causas naturais, e como as religiões são parte desse mundo, é na natureza que deveremos procurar a fonte ou as fontes da vida religiosa. Percebe-se a defesa de uma abordagem em terceira pessoa quando ele diz que as coisas do mundo físico não são percebidas adequadamente pelo homem comum; igualmente, não haveria razão para afirmar que as coisas religiosas sejam exatamente como o crente as representa (DURKHEIM, 2012 [1913], p. 30-34). Por fim, Durkheim também se utiliza da noção de “fato social” dentro do mesmo espírito que o positivismo fez do termo “fato”.

3.Paradigma Romântico

3.1. O Primeiro Romantismo

Vamos interromper aqui a descrição da corrente racionalista com as características acima para melhor indicar melhor o que entendemos por paradigma romântico e sua origem. Ao contrário de Newton, não há um único “pai-fundador” para essa corrente que, surgida de uma mística da natureza, tem como ponto alto o movimento *Sturm and Drang*⁴ do final do sec. XVIII. Claro, há a figura central de Goethe, que até propôs uma ciência alternativa àquela de Newton, mas Goethe não

⁴ Tradução possível: “Tempestade e Ímpeto”—para uma visão geral, ver Duarte (2004, p. 7).

influenciou diretamente o surgimento da ciência da religião.

O Romantismo virá a ser conhecida justamente como uma reação às ideias “áridas” do iluminismo (principalmente o francês), tal aridez da ciência sendo associada ao universalismo homogeneizante, ao materialismo e mecanicismo. Segundo Luiz F. D. Duarte (2004), as dimensões constitutivas do Romantismo podem ser expressas da seguinte forma:

1. Totalidade (Holismo) – Contra o atomismo; categoria de “vida” (ver a menção à filosofia da vida, mais adiante); organismo, singularidade; *Geist*.
2. Diferença – Caráter não igualitário, hierárquico, propriamente distinto ou específico, dos entes entre si.
3. Fluxo – À temporalidade Newtoniana reversível, típica do pensamento físico-matemático, é contraposta a temporalidade romântica, agudamente irreversível; noção de tempo vital. É nessa linhagem que se situa o conceito de *historicidade*, tão caro ao pensamento moderno.
4. Pulsão – *Trieb*; Vida – horizonte de destino realizável. A pulsão está ligada à criatividade humana.
5. Experiência (*Ehrführung; Erlebnis*) – sentimental ou afetiva, íntima, pessoal, passional;
6. “Compreensão” -- (*Verständnis*, em alemão; o verbo é *verstehen*) nome dado ao método de conhecimento que levasse em conta a imersão de todos os atos na dimensão vivencial, subjetiva. Oposta à explicação newtoniana, ela se realiza pela revivência do objeto sendo focado.

Ainda que não seja o caso de apontar explicitamente a presença das dimensões acima em cada autor, elas podem ser captadas de modo mais ou mesmo explícito no que se segue. Mas retomemos a marcha histórica. A primeira figura que apresentou a religião sob um viés romântico é a de Friedrich Scheleiermacher. Nele encontra-se a valorização da comunidade na experiência religiosa, o caráter vivencial, intimista da religião, que deixa em segundo lugar as práticas externas e suas formulações dogmáticas. Para ele era preciso garantir à religião “uma província própria do animo” (GINZO-FERNANDEZ, 1994, p. 247).

Ainda para o autor, a religião consiste na abertura do homem ao infinito, à

totalidade. A religião quer ver no homem e em todos os demais seres o selo da infinitude. Precisamente uma das expressões mais representativas da concepção schleiermachiiana da religião é a definida como «sentido e gosto pelo Infinito». A religião seria portanto essa atividade plenificadora, essa atividade limite do espírito humano que nos confronta com o Absoluto. Postula-se aqui a imediatez da experiência religiosa (*Ibid.*, 250-51).

Para muitos, o romantismo propriamente dito restringe-se ao final do sec. XVIII e primeira metade do sec. XIX. Alguns autores o chamam de “alto romantismo” (MCCALLA, 2000, p. 376-379). Esse período gerou uma série de “histórias das religiões”, todas com algum tipo de pauta apologética e de escasso valor empírico (*Ibid.*). Entretanto, a ênfase das obras desse período na experiência religiosa como intuição do infinito autônoma, irreduzível, e universal, e a busca de uma essência da religião por detrás das manifestações religiosas históricas, serviu de substrato para muito da ciência da religião até pelo menos os anos setenta do século passado.

2.2.O Romantismo Tardio e a crítica ao Naturalismo

Se Scheleiermacher abriu espaço para todo o entendimento da religião posterior, principalmente na Alemanha, foi no entanto Wilhelm Dilthey, já como representante de um romantismo tardio, que sintetizou a natureza e o método que diferenciaria as ciências humanas ou sociais das ciências naturais. Como já vimos acima, enquanto as ciências naturais deveriam explicar (*erklären*) seus objetos de estudo, as ciências humanas visariam compreendê-los (*verstehen*). Esses objetos contemplam toda "objetivação" significativa ou "expressão" da vida humana (Dilthey também é incluído como representante da “filosofia da vida” alemã⁵), com grande destaque para considerações históricas. Para ele existem dois tipos de compreensão. Primeiro, a compreensão imediata e ligada ao senso comum. Segundo, teríamos "formas mais elevadas de compreensão", que lidam com todos complexos, como a vida ou um trabalho artístico. Se não consigo compreender

⁵ Para a noção de *Lebensphilosophie* em Dilthey, ver Ricardo B. Di Napoli (1999).

imediatamente a ação de uma pessoa, investigo sua cultura ou sua vida como um todo, principalmente se a pessoa tem algum tipo de gênio que a ressalte entre os demais, ou seja, precisamos compreendê-la em sua individualidade (compreensão em 2^a. pessoa, de caráter empático). Também me compreendo a mim mesmo: através da compreensão elementar, tenho ciência imediata do que tange à minha animalidade. Na compreensão mais elevada de mim mesmo (em 1^a. pessoa), torno-me ciente de minha individualidade em relação aos outros (ver INWOOD, 1998).

No que tange à religião, Dilthey entende-a como uma visão de mundo, ao lado da filosofia, da ciência e da arte. Enquanto conjunto psíquico, ela compreende tanto a experiência subjetiva como sua objetivação, o que permite o conhecimento objetivo da religião. É através das objetivações que se pode inferir a essência oculta da religião. Tais objetivações, criações históricas do espírito humano, podem então ser submetidas ao método comparativo, pressupondo a essência religiosa e a unidade fundamental da consciência humana (DILTHEY, apud MORRA, 1998, p. 39; DILTHEY, 1984, p. 90-93).

O paradigma romântico, como já indicado, informa muito da ciência da religião posterior, desembocando no que viria a ser chamado de “fenomenologia da religião”. A seguir, fornecemos exemplos de como alguns autores de influência romântica colocaram o contraste entre os dois paradigmas.

Primeiro, uma rápida referência ao antropólogo britânico Andrew Lang (1844-1912). De acordo com a historiadora Marjorie Wheeler-Barclay,

Lang é uma figura chave na história da ciência da religião por que seu romantismo, e a desconfiança em relação ao positivismo e ao materialismo inerente em sua perspectiva, foram bem mais compartilhados entre seus colegas no campo da antropologia do que é usualmente reconhecido (WHEELER-BARCLAY (2010, p. 105).

Essa desconfiança se dirige especialmente ao seu antigo mestre, Edward Tylor, de quem ressalta seu positivismo:

O Sr. Tylor . . . considera indiferente, ou, pelo menos, como uma questão além do escopo de seu ensaio, decidir se os fenômenos supernormais paralelos em que os selvagens acreditavam, e se dizem recorrentes na civilização, são fatos da experiência real ou não. . . . Ele não pergunta "Os fenômenos são reais?", Ele está preocupado apenas com a filosofia selvagem dos fenômenos e com suas relíquias no espiritismo e religião modernos (LANG, 1999, 225-226).

Como será visto mais adiante no caso de Roberto Orsi, nota-se que também no romantismo pode-se encontrar uma preocupação com a empiria. Entretanto dada à sua compreensão holística, em que se solicita uma verdadeira *epoché*, não se

admite que possa haver algo “por detrás” do fenômeno, no caso uma explicação naturalista para fenômenos que hoje chamamos de “paranormais”.

Avançando no tempo, pode-se lembrar da figura de Rudolf Otto. Em sua primeira obra de destaque, cuja tradução em inglês é *Naturalism and Religion*, ele primeiro critica tanto o naturalismo ingênuo, que procura explicações por causas familiares, como o naturalismo romântico de Goethe, por deificar a natureza. Defende, por outro lado, o naturalismo das ciências da natureza, ainda que devam permanecer dentro do escopo que lhes é próprio. Para ele, esse naturalismo inclui a expressão matemática das leis envolvidas nos fenômenos e a redução a elementos mais simples, até chegar ao átomo. Mas para além da natureza física, principalmente no âmbito da religião, esse naturalismo não é mais suficiente,

Pois temos agora que considerar a tentativa do naturalismo de "reduzir" o próprio espírito aos termos da natureza, seja para derivá-lo da natureza, ou, quando isso é reconhecido como muito confuso e impossível, torná-lo sujeito à natureza e a seu sistema de leis, ou leis semelhantes. Assim o naturalismo rouba a liberdade e independência do espírito, de seu caráter essencial como acima da natureza e livre dela, e trazê-la ao nível de uma sombra que acompanha ou um mero lado reverso da natureza (OTTO, 1907, 278-279)

Todavia, em sua crítica ao reducionismo e seu contraste entre a visão naturalista e a religiosa, ele tem em mente mais Kant do que Dilthey—a noção de numinoso já não estava longe no horizonte.

Dentro de linhagem semelhante, Joachim Wach, antecessor de Eliade em Chicago, também tem algumas palavras a respeito:

Na era do positivismo, um desrespeito soberano e suspeita dos comentários "nativos" não era raro. Apenas técnicas críticas ocidentais poderiam ser admitidas. Não pode haver dúvida de que a ânsia com que as técnicas dos estudos críticos Ocidentais foram apropriadas por estudiosos do Oriente promete contribuições altamente significativas deles em nosso campo (WACH, 1999, p. 492).

Seria essa postura uma antecipação de estudos pós-coloniais? Dificilmente, porque ele ainda supõe que os estudiosos locais devem beber dos métodos dos colegas do ocidente. Mais adiante, Wach acrescenta:

Muitos escritores teológicos e filosóficos da primeira metade deste século demonstraram a insuficiência da abordagem científica estritamente definida para o estudo da religião. Muitos cientistas ilustres questionaram a aplicabilidade dos métodos e técnicas de investigação experimental, quantitativa e causal ao mundo do espírito. . . . Para que o método seja adequado ao assunto, o fenômeno da individualidade, a natureza do valor e o significado da liberdade devem ser reconhecidos. Foi corretamente dito que todo o domínio do pessoal, com o qual a busca religiosa é tão indissolivelmente conectada, deve permanecer fechado para o investigador que não faz concessões ao seu método, conforme exigido pela natureza do assunto (*Ibid.*, 498).

Essa é uma formulação, é claro, que também pode ser encontrada em Mircea Eliade. Por fim, ainda dentro de uma perspectiva mais abrangente da “fenomenologia da religião”, citemos Hendrik Kraemer (1888-1965):

A religião em uma abordagem naturalista não se preocupou muito com essa questão crucial [critério para comparar e graduar as religiões], porque os cientistas erroneamente se consideravam observadores e espectadores "neutros, objetivos" e, totalmente não-filosóficos, deixaram de considerar o fato de que sua abordagem, sua ênfase, sua seleção de fatos etc. eram determinadas por sua atitude última em relação ao mundo e à vida (sua *Weltanschauung*) e sua compreensão - em sua maior parte não definida - do homem (KRAEMER, 1999, 647).

Claro, a acusação em um mundo pós-kuhniano de que mesmo o cientista mais “neutro” possui uma filosofia implícita em seu trabalho tem sido popular entre profissionais propondo epistemologias alternativas. Mas o que ele critica aqui é o atribuir graus de verdade às religiões, coisa que os naturalistas dizem não fazer, mas, pelo menos para Kraemer, acabam fazendo. No fim, o autor assume uma forma de romantismo, ao pressupor uma “consciência religiosa” comum a todas as religiões e, ao mesmo tempo, defende que a religião deve ser compreendida a partir de si mesma (Ibid., 651).

3.A reação dos naturalistas aos elementos românticos na Ciência da Religião.

Estudiosos da religião com uma perspectiva naturalista também se contrapuseram aos métodos dos que eles chamavam de “religionistas”, ou seja, aqueles que procurariam estudar a religião com o fito de avançar uma pauta religiosa. As críticas se avolumaram principalmente a partir da morte de Eliade, e como contraposta ressurgiu um paradigma naturalista de estudo da religião, ainda que não necessariamente newtoniano. Entre os mais vigorosos críticos, encontram-se Samuel Preus, Donald Wiebe, Robert Segal e Russell McCutcheon. Como Preus coloca,

A abordagem naturalista é ao mesmo tempo mais modesta e mais ambiciosa do que a religiosa. Mais modesta porque ela se contenta em investigar as causas, motivações, sentidos e o impacto dos fenômenos religiosos sem se pronunciar sobre sua significância cósmica para o destino humano. Ambiciosa, na medida em que o estudo da religião procura explicar a religião e integrar seu entendimento nos outros elementos da cultura à qual ela é relacionada”. (PREUS, 1987, 211).⁶

⁶ Conferir comentários sobre o positivismo de Comte acima.

Na mesma linha de Preus, Willi Braun, no muito conhecido *Guide to the Study of Religion* que ele organizou junto com Russell McCutcheon, assim estabelece:

O estudo crítico da religião—uma criação das culturas europeias, historicamente se desenvolveu tanto como um processo negativo de desfiliação da teologia cristã, como um processo positivo de afiliação com os valores de racionalidade científica associado com o iluminismo europeu . . . Tornou-se justificável usar teorias não-religiosas de conhecimento . . . para gerar conhecimento de fenômenos religiosos (BRAUN, 2000, p. 7).

Note-se que eles rejeitam uma abordagem *sui-generis* do religioso, propondo assim os mesmos métodos com que são estudados outros aspectos da cultura. Muitos “religionistas” atribuiriam a essa concepção de ciência o rótulo de “reducionista”. No fundo, os dois termos são pouco mais que rótulos. De forma semelhante à de Braun, Frank Usarski fala do “ideal” da disciplina de CRE:

A investigação dos elementos religiosos empiricamente acessíveis tem como único objetivo aprofundar e aperfeiçoar o conhecimento sobre os fatos da vida religiosa . . . a Ciência da Religião defende uma postura específica baseada no compromisso com o ideal da ‘indiferença’ diante do seu objeto de estudo (USARSKI, 2013, p.51)

Ainda outro defensor de uma abordagem naturalista para o estudo da religião, e postulante da importância das ciências naturais para as humanas, é Edward Slingerland, crítico de qualquer dicotomia que se estabeleça entre *erklären* e *verstehen* (SLINGERLAND, 2008, pgs. 3-4). Ele acredita que os novos estudos evolutivos da religião podem proporcionar uma ponte entre os dois paradigmas, fazendo com que a explicação esteja sempre presente (SLINGERLAND, 2011).

Em suma, e como vimos acima, um grande número de pesquisadores na área da ciência da religião defende alguma forma de *naturalismo* para desenvolvê-la, em oposição ao que lhes pareça romântico. Há maneiras diferentes e às vezes contraditórias para definir “naturalismo”, do qual o empirismo newtoniano é um subconjunto. De modo geral, uma abordagem naturalista implica, em termos metodológicos: primeiro, a exclusão de qualquer domínio extra-empírico para explicar a religião; (2) a exclusão de normatividade (o que inclui a questão de como a religião deve ser, e o deixar de lado a questão da verdade das proposições religiosas); (3) associação aos métodos e valores presentes nas ciências naturais—assume-se aí que a tarefa própria da ciência seja a explicação, no sentido acima descrito; (4) ligado ao anterior, temos valores como auto-criticismo, testabilidade, preditibilidade e falsificabilidade, amplamente discutidos na filosofia da ciência;

(5) o entendimento do ser humano como criatura da natureza (ver Slingerland acima); (6) abordagem em 3^a. pessoa, de cunho mecanicista, i.e., sujeitando o comportamento a leis invariáveis, e em contraste com abordagens em 1^a. pessoa (introspecção) e 2^a. pessoa (empatia) (PROUDFOOT, 2012; BLUM, 2011). Nem todas as características precisam estar presentes na prática, ainda que a primeira possa ser comum a todas.

Para introduzir a discussão seguinte, é importante ressaltar antes que há uma tendência atual a se rediscutir a questão da normatividade—afinal, a religião é uma atividade humana, e essa se pauta por normas e crenças (MUNDRA, 2017), e isso aproxima a reflexão de postulados românticos, ligados à intencionalidade.

4.A presença simultânea de preceitos românticos e newtonianos no início da Ciência da Religião

Assim sendo, apesar do estranhamento mútuo entre os proponentes dos dois paradigmas, há que se reconhecer que uma coisa é que os pesquisadores dizem, outra é o que eles efetivamente fazem. Como já descrito por vários autores (KIPPENBERG, 2002; WHEELER-BARCLAY, 2010; DUARTE, 2012), na origem da ciência da religião no sec. XIX os vários protagonistas combinavam elementos dos dois paradigmas. Essa mescla é detectável mesmo em autores como Tylor, através de seu conceito de “sobrevivências”—ver LOGAN, 2009, 108 ss.-- e Durkheim (DUARTE, 2004, 15). Veja-se o caso daquele que pretendeu iniciar uma “ciência da religião”, Friedrich Max Müller. Por um lado, e por influência de sua formação como linguista, o autor apresenta um viés mais positivista. Nos seus estudos de mitologia, ele vê o mito como estágio infantil da humanidade e supõe haver leis imutáveis na formação deles. Quanto ao método, ele defende um estudo da religião que se faça dentro dos limites da razão e da experiência, e assim que deveríamos ter “uma ciência da religião, baseada na comparação imparcial e verdadeiramente científica de todos os eventos das mais importantes religiões da humanidade” (MAX MÜLLER, 1999, p. 94-95).

Por outro lado também são detectáveis as tendências românticas de sua Alemanha natal. Temos como uma lista de possibilidades que identificam essas

tendências: a percepção de elementos comuns a todas as religiões da humanidade, o que levaria a um Cristianismo mais autêntico; sua valorização do historicismo; a busca nas tradições hindus de uma religião mais natural e que teria muito a informar um ocidente desumanizado pelo incremento da industrialização (comparar com o “novo humanismo” de Eliade); a perspectiva de uma religião mística levando a uma unidade infinita; imbuir a natureza com significado religioso; associar o estudo da religião à busca alemã de um espírito nacional (STRENSKI, 2015, p. 39-40).

Um pouco mais tarde, também Cornelis P. Tiele, outro dos fundadores da moderna ciência da religião, manifesta essa dupla influência de paradigmas. Por um lado, ele afirma que “a tarefa de investigar a religião como um fenômeno histórico-psicológico, social e totalmente humano, sem dúvida, pertence ao domínio da ciência” (TIELE, 2018 [1897], 219). Também mostra a influência positivista o uso constante da palavra “fato” enquanto ponto de partida para o trabalho científico. Defende por fim o agnosticismo metodológico “uma posição inteiramente objetiva em relação a todas as *formas* de religião, mas distingue cuidadosamente da própria religião” (Ibid., p. 220) Por outro lado, buscar “classificar [as religiões] de acordo com a etapa e direção de seu desenvolvimento” (Ibid.) parece aproximar seu pensamento ao espírito romântico. Almeja a uma purificação da própria religião, ligada que está à natureza mais íntima do homem.

Coloca como tarefa da ciência religião o “compreender e explicar” (Ibid., p. 224), mas não associa à explicação referências a uma lei geral ou ao estabelecimento de causas. Entende a CRE como dedutiva, distanciando-se de outras possibilidades: “Não é o método empírico unilateral, que culmina no positivismo”, este reduziria a investigação a uma mera classificação de fatos, sem explicá-los. Recusa também o historicismo. A proposta de Tiele parece mais com a tarefa que Eliade atribuiu para sua “História das religiões”, qual seja, “coletar os dados das ciências empíricas da religião e então perseguir o objetivo de estudar a religião em sua vida e crescimento, na sua natureza e sua origem” (Ibid., 225). Dito de outro modo, busca-se “o elemento inalterável em formas transitórias e sempre alteradas – em uma palavra, a origem e a própria natureza e essência da religião”. (228).

Essa breve incursão no campo da ciência da religião indica que seus autores mais representativos procuraram sintetizar, não sem contradições, várias das tendências de entendimento de ciência, de acordo com seus contextos sincrônicos e diacrônicos.

5. Caminhos dos dois Paradigmas na Atualidade

Ainda que não seja o propósito deste artigo discutir o panorama da ciência da religião na atualidade, de qualquer modo é interessante tecer algumas breves considerações a respeito.

Primeiro, a própria dicotomia antes estabelecida entre esses dois paradigmas repousa sobre uma compreensão ultrapassada de ciência. Sabemos que a filosofia da ciência atual, baseada em autores como o segundo Wittgenstein e Thomas Kuhn, questionou a fundação sólida que os “fatos” proporcionariam. Com a valorização dos elementos teóricos e metafóricos da ciência, chegou-se à noção de “subdeterminação da teoria pela evidência” (ROSENBERG, 2009, 179-181) que, na sua versão mais forte⁷, significa que qualquer conjunto de dados empíricos pode ser acomodado por teorias científicas mutuamente incompatíveis. Um conjunto extenso de outras proposições coloca em dúvida pressupostos da filosofia da ciência tradicional, como o objetivismo e o modelo de conhecimento representacional (SLINGERLAND, 2008, 16 ss.).

Essa viragem na filosofia da ciência foi um dos fatores a auxiliar o surgimento do que chamamos de “pós-modernismo”, com seu viés anti-metafísico e questionador de uma teoria da representação da realidade, e com sua ênfase na linguagem e sua suspeita sobre as relações de poder na sociedade.

Pautas identitária, que marcam as abordagens “pós-alguma coisa” (pós-estruturalismo, estudos de gênero e raça, pós-colonialismo, etc...), são hoje comuns nas ciências humanas, e isso vale também para a ciência da religião. Essas abordagens também são por vezes caracterizadas como “sócio-construtivistas”⁸,

⁷ Não há consenso sobre o significado da subdeterminação. De qualquer forma, o que quer se evitar é o fantasma do relativismo, explícito em muitas apropriações do termo nas ciências humanas.

⁸ Na verdade, o termo em pauta é mais amplo do que sua apropriação pelos “pós”—ver Steven Engler (2004).

Podemos entendê-las da seguinte forma:

Perspectivas sócio-construtivistas enfatizam o caráter de desenvolvimento histórico e relativo a cultura de objetos de campos específicos de estudo, e elas emprestam uma importância central ao papel do discurso em “construir” esses objetos e ideias como contingentes histórica e culturalmente (ENGLER, 2004, p. 295)

Elas colocam a cultura como autônoma, *sui-generis* (em relação ao nosso substrato biológico), constituindo a realidade tanto ontologicamente como epistemologicamente.

Autores como Slingerland falam até de “essencialismo cultural” no que diz respeito ao discurso sobre o diferente. Ele ressalta que, como também será indicado logo abaixo, os princípios e valores antes contestados pela nova filosofia da ciência acabam sendo reafirmados enquanto modo *default* (ideal), onde depois podem se introduzir nuances (SLINGERLAND, 2008). Por outro lado, as abordagens “pós” podem também ser chamadas de naturalistas, de certa forma, principalmente por atenderem à primeira característica do naturalismo apontada acima. Porém, dificilmente pode-se dizer que atendam à 4^a. característica acima, pois a ênfase na autonomia do discurso e em pautas identitárias dificilmente levam a proposições falsificáveis.

Podemos traçar linhagens históricas que remetem os “pós-alguma coisa” ao romantismo, via Nietzsche e Heidegger, e que inclui Foucault e Derrida. Essas correntes, como vimos, refletem suspeitas à teoria da verdade como correspondência, e distanciam-se de uma visão mais positivista da ciência. Entre outros movimentos algo aparentados, podemos também apontar o neopragmatismo de Richard Rorty (SEATON, 2009, 77-78), o holismo semântico ligado a Davidson (ENGLER; GARDINER, 2010, 96) e de modo mais indireto a antropologia cultural, via Franz Boas.

Mas a vertente empirista também ganha força por conta de certos desenvolvimentos recentes, em que o estudo do humano recebe influência das ciências naturais e das abordagens em 3^a. pessoa. Destaquem-se aí a ciência cognitiva da religião e o uso das teorias evolutivas em geral (SLINGERLAND, 2011), que assumem uma postura agressiva diante do relativismo dos “pós-alguma coisa”, principalmente diante da suspeita que a questão da verdade por correspondência não seria importante para a ciência.

Depreende-se então dessas críticas que, a despeito da esperança de alguns como Giovanni Filoramo e Carlo Prandi (1999, 10-12), de que a dicotomia entre o paradigma newtoniano e o romântico poderia ser superada rumo a algum tipo de integração, a tensão entre ambos persiste, apenas que sob novas roupagens. Porém, e de modo mais positivo, admite-se hoje a pluralidade de métodos, principalmente se consideramos que toda boa ciência envolve uma comunidade, onde a crítica e fertilização mútuas deveriam imperar.

Por exemplo, Jeppe S. Jensen argumenta que se pode superar a dicotomia explicar – interpretar ao se admitir que haja vários níveis de explicação que coexistem, desde o tradicional uso de leis de cobertura até explicações funcionais (JENSEN, 2013, 178-181). Estes níveis se entrelaçam e se mantêm em tensão, e o valor relativo de cada uma está ligado à pragmática das pesquisas. Interessante notar que os dois primeiros níveis, o de leis de cobertura e o do estabelecimento de causas e efeitos, servem de modo *default* de toda explicação, como já sugerido acima, voltando-se a eles sempre que as considerações no nível da linguagem e relações de poder se tornem mais e mais frutos de retórica, com escasso apelo empírico. Trata-se do “ideal” apresentado por Frank Usarski, ao qual se recorre sempre que a cientificidade do estudo da religião esteja em jogo.

Para finalizar, pode-se registrar certa ironia na atualidade, além daquela envolvendo a normatividade. A crítica romântica do paradigma newtoniano, de que com ele só se alcança a superfície do humano, e que torna necessária uma metodologia à parte, ressurgiu hoje, de forma dialética, através de autores que já assumiram a crítica ao ramo clássico da “fenomenologia da religião”. Roberto Orsi, por exemplo, sugere que se deve recuperar a categoria Ottoniana do sagrado hoje. Como ele defende,

O ponto mesmo em descrever (ou evocar) o sagrado no estudo da religião, escreve o teórico Daniel Gold . . . , não é a “apreciação piedosa de um objeto religioso”, o que é a tarefa dos praticantes religiosos, mas “uma tentativa simultânea de sondar sua profundidade: discernir a partir dele algo humanamente importante, calcular por fim algum aspecto do significado potencialmente incalculável que ele pode carregar” (ORSI, 2012, 102)

Orsi chama a atenção para o alargamento da noção de experiência, para além do paradigma newtoniano, levando em conta o excesso de sentido que as manifestações religiosas e o discurso dos fiéis apresentam, o que ele chama de

“*realmente real*” (Ibid.). Assemelha-se aqui à crítica de Lang a Tylor, citada acima, pelo fato de o último não ter levado a sério fenômenos e experiências a que hoje chamaríamos de paranormais.

Conclusão

Começamos a trajetória indicando a presença de dois paradigmas básicos na Ciência da Religião: primeiro, o que denominamos de Newtoniano, que fornece uma abordagem em 3^a. pessoa, e é nomotético, contendo noções bem precisas de explicação, redução e naturalismo.

Segundo, o que denominamos de Romântico, com abordagens em 1^a. e 2^a. pessoas, sendo ideográfico, e introduz a distinção entre *verstehen* e *erklären*. Esses dois modelos foram então descritos historicamente, indicando a importância de cada um para a nascente ciência da religião. O romantismo surge como reação ao paradigma newtoniano, e tal reação foi reforçada por considerações de caráter ético, estético e político. Vimos também exemplos de reações mais recentes por parte de proponentes de um naturalismo metodológico.

Não é o caso de se optar por um em detrimento do outro, tal decisão está ligada a uma pragmática de pesquisa. O que se conclui é que na mente dos pesquisadores a coexistência dos paradigmas não é pacífica, havendo uma constante tensão entre eles, uma tensão que também inclui elementos extra-epistemológicos (por exemplo, a busca por espaço acadêmico). Por outro lado, pode-se perceber a presença simultânea dos dois paradigmas no trabalho de muitos pesquisadores, principalmente aqueles com preocupações mais teóricas, uma coexistência que geralmente não é admitida.

De modo mais positivo, indicamos a proposta de Jeppe Jensen, o recurso a diferentes níveis de explicação, aos quais se podem recorrer tanto na distribuição de tarefas em uma comunidade como também em diferentes momentos da atividade de um pesquisador. Porém, as controvérsias entre newtonianos e românticos não parece fraquejar.

Os elementos expostos acima podem então servir para melhor dimensionar tais controvérsias, através da análise de situações particulares. Em suma, uma

tipologia simples, binária, pode ajudar a esclarecer as convergências e divergências entre as escolas no âmbito da Ciência da Religião.

REFERÊNCIAS

BLUM, Jason. Pragmatism and Naturalism in Religious Studies. **Method and Theory in the Study of Religion**, 23, p. 83-102, 2011. DOI: 10.1163/157006811X567706.

BRAUN, Willi e Russell MCCUTCHEON, orgs. **Guide to the Study of Religion**. London: Ed. Cassell, 2000.

BRAUN, Willi. Introduction. In: Willi BRAUN e Russell MCCUTCHEON (2000), p. 03-18.

COMTE, Auguste. **Curso de Filosofia Positiva**. Os Pensadores, vol. 33. São Paulo: Ed. Abril, 1973.

DILTHEY, Wilhelm. **A Essência da Filosofia**. Lisboa: Ed. Presença, 1984 [1907].

DI NAPOLI, Ricardo B. A Filosofia da Vida de Wilhelm Dilthey. **Sociais e Humanas**, vol. 12, no. 1, p. 09-24, 1999.

DUARTE, Luiz F. D. A pulsão romântica e as ciências humanas no ocidente. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 19 nº. 55 junho, p. 05-18, 2004. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092004000200001>.

DUARTE, Luiz F.D. O paradoxo de Bergson. Diferença e holismo na antropologia do ocidente. **Mana** 18(3), p. 417-448, 2012. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132012000300001>

DURKHEIM, Émile. O Problema Religioso e a Dualidade da Natureza Humana. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 13, n. 22, jul/dez, p. 27-61, 2012.

ENGLER, Steven. Constructionism versus What? **Religion** 34(4), October 2004, p. 291-313. DOI: 10.1016/j.religion.2004.09.001.

ENGLER, Steven; GARDINER, Mark. A Filosofia Semântica e o Problema *Insider/Outsider*. **REVER** - Revista de Estudos da Religião, setembro, p. 89-105, 2010.

FILORAMO, Giovanni; Carlo PRANDI. **As Ciências das Religiões**. São Paulo:

Ed. Paulus, 1999.

GINZO-FERNANDES, Arsenio. Schleiermacher: la autonomía e inmediatez de la religión. In Miguel FRAIJÓ, org. **Filosofía de la Religión**. Estudios y Textos. Madrid: Ed. Trotta, 1994, p. 239-264.

INWOOD, M. Hermenêutica. Tradução de Rogério Bettoni. In: CRAIG, E. (Org.). **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. Londres: Routledge. 1998. Disponível em: <<http://criticanarede.com/hermeneutica.html>>. Acesso 15/12/2018.

JENSEN, Jeppe S. Epistemologia. **Rever** – Revista de Estudos da Religião, ano 13, no. 02, jul/dez, p. 171-191, 2013.

KIPPENBERG, Hans. **Discovering Religious History in the Modern Age**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002.

KRAEMER, Hendrik. On the presuppositions and limits of the science of religion. In WAARDENBURG (1999 [1956]), p. 644-654.

LANG, Andrew. The Making of Religion. In WAARDENBURG (1999 [1898]), p. 220-243.

LOGAN Peter M. **Victorian Fetishism: Intellectuals and Primitives**. Albany, NY: SUNY Press, 2009.

MAX-MÜLLER, Friedrich. The comparative study of religions. In WAARDENBURG (1999 [1873]), p. 89-95.

MCCALLA, Arthur. In BRAUN e MCCUTCHEON (2000), p. 365-379.

MORRA, Gianfranco. Wilhem Dilthey, A religião entre “experiência” e “hermenêutica”. In Giorgio PENZO, Rosino GIBELLINI, **Deus na Filosofia do Sec. XX**. São Paulo: Ed. Loyola, 1998, p. 37-50.

MUNDRA, Anil. Naturalism, Normativity, and the Study of Religion. *Religions* 2017, 8, 220, p. 1-13, 2017. DOI:10.3390/rel8100220

NEWTON, Isaac. **Textos, Antecedentes, Comentários**. Escolhidos e Organizados por I. Bernard COHEN e Richard S. WESTFALL. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto / EDUERJ, 2012.

ORSI, Robert. The Problem of the Holy. In Robert Orsi, org. **The Cambridge Companion to Religious Studies**. Cambridge: Cambridge Uni. Press, 2012, p. 84-105.

OTTO, Rudolf. **Naturalism and Religion**. London: Williams & Norgate, 1907.

- PREUS, J. Samuel. **Explaining Religion**. Criticism and Theory from Bodin to Freud. New Haven: Yale University Press, 1987.
- PROUDFOOT, Wayne. Pragmatism and Naturalism in the Study of Religion. **American Journal of Theology & Philosophy**, Vol. 33, No. 3, September, p. 185-199, 2012. DOI: 10.5406/amerjtheophil.33.3.0185.
- RITCHIE, Jack. **Naturalismo**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- ROSENBERG, Alex. **Introdução à Filosofia da Ciência**. São Paulo, Ed. Loyola, 2009.
- SEATON, James. Defending the Humanities. **The Good Society**, Volume 17, Number 2, p. 76-80, 2008. [doi:10.1353/gso.0.0051](https://doi.org/10.1353/gso.0.0051).
- SLINGERLAND, Edward. **What Science Offers the Humanities**. Integrating Body and Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- SLINGERLAND, Edward.. Evolutionary Science and the Study of Religion. **Religion**, Vol. 41, No. 3, September, p. 1-23, 2011. DOI: 10.1080/0048721X.2011.604513.
- STAUSBERG, Michael. 2007. The study of religion(s) in Western Europe (I): Prehistory and history until World War II. **Religion** 37, p. 294-318, 2007. <http://dx.doi.org/10.1016/j.religion.2007.10.001>.
- STRENSKI, Ivan. **Understanding Theories of Religion**. An Introduction. Oxford: Wiley-Blackwell, 2015.
- TYLOR, Edward. B. 2005 [1871]. A ciência da cultura. In CASTRO, Celso (org.). **Evolucionismo Cultural: Textos de Morgan, Tylor e Frazer**. Rio de Janeiro: Zahar. p. 67-99.
- USARSKI, Frank. História da Ciência da Religião. In João Décio PASSOS e Frank USARSKI, orgs. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Ed. Paulinas / Paulus, 2013, p. 51-61.
- WAARDENBURG, Jacques. **Classical Approaches to the Study of Religion**. Aims, Methods and Theories of Research. Berlin: De Gruyter, 1999.
- WACH, Joachim. On comparative studies in religion. In WAARDENBURG (1999 [1958]), p.491-98.
- WHEELER-BARCLAY, Marjorie. **The science of religion in Britain, 1860–1915**. Charlottesville: University of Virginia Press, 2010.