

**POR UMA CIÊNCIA HUMANA DA RELIGIÃO OU UMA CIÊNCIA HUMANA
DO SECULARISMO
FOR A RELIGION HUMAN SCIENCE OR A SECULARISM HUMAN SCIENCE**

Bruno Szlak¹

RESUMO

O texto aborda a discussão sobre a possibilidade de estabelecer campos científicos distintos onde os focos de interesse seriam a Religião ou o Secularismo. No desenvolvimento procuro demonstrar que essa é uma falsa questão, uma vez que religião (ou religiões) e o secularismo são crias de uma mesma cultura e faces de uma mesma moeda, não podendo ser dissociadas uma da outra, o que impossibilitaria se falar em campos científicos distintos. Entendo ser essa um questão inserida no campo do discurso e da cultura e a solução para a aparente contradição entre esses dois campos passa exatamente pelo troca entre os enunciados das diferentes posições.

PALAVRAS-CHAVE

Religião, secularismo, discurso, esfera pública, privado

ABSTRACT

The text deals about the possibility to establish different scientific fields where interest focus would be Religion or Secularism. In the development I try to demonstrate that this is a false question, since religion (or religions) and secularism are both sons of the same culture and faces of the same coin, and therefore can not be dissociated one for another thus turning impossible to talk about distinct scientific fields. I understand that it is a question which is inserted in the discursive and culture fields and the solution for the apparent contradiction between these two fields passes through the exchange of enunciation and discourses of the different positions.

KEY-WORDS

¹ brszlak@gmail.com

Religion, secularism, discourse, public field, private life

A colocação da questão de uma ciência humana da religião ou uma ciência humana do secularismo parece-me uma falsa questão.

Como poderia ser possível enfrentar o entrelaçamento entre as diversas categorias de identidades sociais por meio de posições binárias, como o par religião/secularismo, num mundo pós-moderno onde os discursos trafegam por toda a horizontalidade, onde as fronteiras são cada vez mais fluidas? Afinal, na modernidade fica difícil dizer se o secularismo é fruto de uma reação ao campo religioso ou se as religiões como hoje as conhecemos são designadas pelo secularismo.

Qualquer ciência humana precisa ultrapassar o paradigma dessa dicotomia se pretende entender processos, movimentos ou discursos que se estabilizam e desestabilizam em velocidades cada vez maiores. Nessa dimensão, é importante entender os processos históricos e a construção da dicotomia (até mesmo para poder contestá-la), bem como limitar o objeto de análise tanto em termos de escopo como em termos metodológicos.

Permito-me até mesmo conectar os sentidos de secularismo e ciência num mesmo entendimento, num mesmo campo da civilização ocidental liberal dos últimos 200 anos que enxerga a ciência humana apenas como possível num universo secular. Nesse contexto, cabe chamar a atenção à posição de observador, externo aos fatos e acontecimentos a serem observados, tão cara à ciência, como se possível fosse desatrelar a visão do mundo que esse observador carrega consigo, suas maneiras de pesquisar que sofrem influências de sua formação e seu pensar. O sujeito está presente e participa dos fenômenos que observa. Não é o caso de invalidar qualquer possibilidade de observação e estudo, mas sim de explicitar o exercício da consciência do pesquisador ou cientista para tentar isolar essas influências e subjetividades, como colocado por Bourdieu: “Estou convencido de que alguém conhece mais e mais o mundo na medida em que se conhece melhor, que o conhecimento científico e o conhecimento de si mesmo e de sua inconsciência

social avançam de mãos dadas e que a experiência primária transformada em e pela prática científica transforma a prática científica e vice-versa.”²

Os caminhos da religião e do secularismo

Talal Assad coloca que, na atualidade, a maioria dos antropólogos abandonou a ideia evolucionista do século XIX, quando a religião era uma condição humana primária e, a partir da qual, o direito, a política e a ciência emergiram e se separaram. Para esses antropólogos, “[...]a religião não é um modo arcaico de pensamento científico, nem de qualquer outra empreitada secular que nós valorizamos atualmente: ela é, ao contrário, um espaço distintivo de prática e crenças humanas que não pode ser reduzido a nenhum outro”.

Da mesma maneira, contrariamente à expectativa modernista de que a religião retrocederia na esfera pública, Casanova identificou uma recente mudança social e cultural que ele chama de “desprivatização da religião”, ou o surgimento da “religião pública”. Em resumo, Casanova descreve: “um processo onde a religião abandona seu local designado na esfera privada e entra na esfera pública indiferenciada da sociedade civil para tomar parte no contínuo processo de contestação, legitimação discursiva e redesenho de fronteiras³. Refletindo sobre o mesmo fenômeno, Jurgen Habermas observou recentemente que: “visto em termos de história mundial, o “Racionalismo Ocidental” de Max Weber parece ser agora o desvio real.”⁴

Enquanto pareceria estranho dizer que não tenha havido qualquer secularização, as religiões provaram-se muito mais resilientes e adaptativas do que se imaginava.

A tese da secularização é a ideia de que com o progresso da modernidade, associada ao surgimento do estado soberano, ao progresso do capitalismo e ao avanço das ciências experimentais, as religiões perderiam sua relevância e

² BOURDIEU, Pierre. *Participant Objectivation*. Huxley Memorial Lecture, Royal Anthropological Institute, 2000 – tradução do autor.

³ CASANOVA, José. *Public Religions in Modern World*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1994, p. 65-66.

⁴ HABERMAS, Jurgen, *Between Nationalism and Religion*. Cambridge: Polity, 2008, p. 116.

eventualmente desapareceriam nos países modernos. Charles Taylor argumenta que a natureza da secularização é que a religião simplesmente mudou-se do centro para a periferia. Colocado de outra maneira, a aderência a uma religião é apenas mais uma opção entre muitas nas sociedades modernas.⁵

Como já colocamos anteriormente, o processo ou a ideia de secularização está inserida num contexto ocidental moderno e decorre da evolução do estado nacional democrático liberal. Assim como não se pode falar em “religião” e sim em religiões, também não se pode falar de “secularização” e sim de secularizações em diferentes estados, sejam europeus ou norte-americanos. Ela não foi universal e menos ainda total, e é melhor compreendida em sua relação com os contextos locais onde se deram esses processos históricos. Ora, ainda que o secularismo seja entendido pelas conotações acima citadas, conforme Assad: “o processo histórico de secularização leva a cabo uma subversão ideológica destacável...Por um tempo, “o secular” foi parte do discurso teológico (saeculum)”. E Casanova completa: “todavia, mais tarde, “o religioso” constituiu-se por meio dos discursos científicos e político seculares. Assim que a “religião” (como a entendemos hoje) em si mesma, como categoria histórica e como conceito universal globalizado, surge como uma construção da modernidade secular ocidental.”⁶

Atualmente é difícil questionar que a religião desempenha vários papéis nas esferas políticas, sociais e econômicas nas sociedades contemporâneas, mas isso não necessariamente porque há um “retorno ao sagrado”. De fato, na medida em que a modernização se espalhou desigualmente pelas sociedades, a religião tornou-se parcialmente privatizada, deixando espaço para novas formas de manifestações religiosas tanto na esfera pública como na esfera privada. Assim, a dialética da secularização e sacralização produziu vários paradoxos e permitiu novas manifestações de religiosidade. Nesses últimos anos, esses processos associaram-se ao processo de globalização. A globalização, ainda que não seja necessariamente a razão para a mudança de relação entre secularismo e religião,

⁵ TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 14.

⁶ CASANOVA, J. Op.cit., p. 4. *Apud* ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003, p. 191.

contribui para a desprivatização da religião, colocando-a num novo espaço público, e para sua diversificação, redefinindo o relacionamento entre estados, religiões e sociedades. Ou seja, separar os discursos seculares e religiosos parece ser um perspectiva fadada a apresentar dificuldades no campo teórico das Ciências Humanas, pois ontologicamente (por oposição) e epistemologicamente esses discursos estão interconectados.

Se colocamos como falsa essa oposição entre uma ciência humana da religião e uma ciência humana do secularismo, em que campo de debate podemos então colocá-la? Segundo Latour, a ideia é:

Deslocar o ouvinte, trazê-lo da oposição entre ciência e religião para uma outra, entre dois tipos de objetividade. A luta tradicional jogava a ciência, definida como apreensão do visível, do próximo, do adjacente, do impessoal, do cognoscível, contra a religião, que supostamente lidaria com o distante, o vago, o misterioso, o pessoal, o incerto e o incognoscível.⁷

Sua proposição é de que essa oposição seja substituída por outra em que as longas cadeias de mediação referencias da ciência que levam ao distante e ao ausente sejam contrapostas à busca da representação do que é próximo e presente na religião, ou comparar como ciência e religião produzem verdades através da enunciação (pelo discurso). Esse modo de produzir verdades é diferente – depende dos regimes de enunciação ou as diferentes formas de construir enunciados – de maneira a que, para os ouvidos de quem ouve, pareçam convincentes.

Nessa mesma linha, Latour aponta que a diferença entre ciência e religião:

Não se encontraria, portanto, nas competências mentais diversas associadas a dois reinos distintos — o da ‘crença’, aplicada a vagos assuntos espirituais, e o do ‘conhecimento’, aplicado às coisas diretamente observáveis —, mas na aplicação de um mesmo amplo conjunto de competências a duas cadeias de mediadores que vão em duas direções distintas. A primeira cadeia leva ao que simplesmente está por demais longínquo e é por demais contra-intuitivo para que possa ser diretamente apreendido — ou seja, a ciência. A

⁷ LATOUR, Bruno. “Não congelaras a imagem”, *Mana*, 10(2), 361, disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v10n2/25164.pdf>>.

segunda cadeia, a religiosa, também leva ao invisível, porém o que ela atinge não é invisível por estar oculto, cifrado e distante, mas apenas por ser difícil de renovar (a experiência)."⁸

A argumentação de Latour segue ainda ao afirmar que a verdade não está nas correspondências entre palavras e coisas, no caso da ciência, ou entre original e cópia no caso da religião, mas na continuidade do fluxo, no encadeamento e prosseguimento das mediações.

Paula Montero, ao repensar a irreducibilidade das diferenças nas sociedades modernas, alicerça-se em questões levantadas por Habermas, sendo que uma delas, no plano da teoria de Habermas de modernidade/racionalidade, afirma que o pensamento moderno não pode ser descrito apenas a partir das propriedades formais da mentalidade científica. Seria preciso construir, além do instrumental cognitivo sobre a realidade externa, um entendimento sobre o mundo social comum e as experiências subjetivas.⁹

É no mundo da vida, onde ocorrem as interações comunicativas, que ocorrem as apropriações do existente e a produção de sentidos que escapam ao controle administrativo.

O que vemos é que as construções dialógicas estabelecem a possibilidade de novas compreensões acerca do papel da religião na esfera pública, e reforçam a hipótese aqui levantada de que não há como falar de uma ciência que possa separar o secular do religioso, ainda que seja preciso estabelecer os campos e dimensões da análise.

Nesse sentido, Paula Montero sugere: "é analiticamente mais produtivo trazer para o centro do problema o modo pela qual as diferentes visões de mundo entram em comunicação e disputam os sentidos a respeito do mundo social e subjetivo."

Para dar conta desse debate é preciso uma mudança de cultura em que dois deveres epistêmicos sejam observados na legitimação dos procedimentos democráticos: em primeiro lugar deve-se aprender a desenvolver uma linguagem

⁸ LATOUR, Bruno. op.cit., p. 371.

⁹ MONTERO, Paula. Jurgen Habermas: Religião, Diversidade Cultural e Publicidade, *Revista Novos Estudos* 84, julho 2009, p. 202.

comum, na qual tudo o que é dito deve ser justificado para ser público e, em segundo lugar, aceitar a regra do jogo de viver numa ordem democrática com uma participação política simétrica dos cidadãos. Deriva daí que as formulações contemporâneas religiosas tanto quanto as seculares têm que se justificar (Casanova, 1994), pois as verdades são disputadas continuamente numa “razão comunicativa” que é dialógica, em que “[...] os falantes levantam pretensões de validade em relação às coisas existentes, aos vínculos pessoais e às vivências. Essas pretensões só serão aceitas se forem capazes de produzir um consenso com relação à sua própria validade”¹⁰.

Buscar a convergência que deriva da reflexividade pode possibilitar a construção de uma ciência humana que não seja nem secular nem religiosa. Uma ciência humana permanentemente dialógica, cujo o foco de atenção esteja nos fluxos comunicativos, e na qual a esfera pública seja o espaço onde as legitimações possam ganhar visibilidade por intermédio de discursos verdadeiros, e em que regras de reciprocidade sejam construídas pela linguagem.

¹⁰ MONTERO, Paula. Jürgen Habermas: Religião, Diversidade Cultural e Publicidade, *Revista Novos Estudos* 84, julho 2009, p. 207.