



O ENSAIO NA CIÊNCIA DA RELIGIÃO:
possibilidades de uso e contribuições

THE ESSAY IN THE STUDY OF RELIGION:
possibilities of use and contributions

EL ENSAYO EN LA CIENCIA DE LA RELIGIÓN:
posibilidades de uso y contribuciones

Danilo Souza Mendes de Vasconcellos*

Universidade Federal de Juiz de Fora.
Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião.
Juiz de Fora, MG, e João Pessoa, PB, Brasil.
E-mail: danilo.smendes@hotmail.com.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2810-099X>

RESUMO

O objetivo deste artigo é refletir sobre as possibilidades de uso do ensaio, enquanto forma literária filosófica, na ciência da religião. Como esta ciência pode encontrar no ensaio uma forma de aproximação não normativa com a filosofia? Eis nossa problemática. A partir da ideia de que o ensaio, por ser um gênero mais fluido, é uma opção viável para reflexão teórica frente ao peso epistemológico do tratado, temos por hipótese que o ensaio é bem-vindo na ciência da religião como método de discussão e análise das religiões em seus mais variados fenômenos. Para alimentar esta discussão, nossa metodologia, hermenêutica, se constrói em três passos. Começamos discutindo a relação entre filosofia e ciência da religião, demonstrando o afastamento histórico e as possibilidades de reconciliação na contemporaneidade. Prosseguimos apresentando o conceito e a forma do ensaio dentro da tradição filosófica ocidental, apontando suas características básicas e as problemáticas em torno de seu surgimento e de sua consolidação. Por fim, apresentamos dois ganhos pontuais que a utilização do ensaio pode trazer para a ciência da religião no Brasil: a possibilidade de os/as cientistas se colocarem subjetivamente em relação ao texto; e o retorno à tradição da religião comparada.

Palavras-chave: Epistemologia; ensaio; método.

ABSTRACT

The aim of this article is to reflect on the possibilities of using the essay, as a philosophical literary form, in the study of religion. How can this study find in the essay a form of non-normative approximation with philosophy? This is our problem. Based on the idea that the essay, as it is a more fluid genre, is a viable option for theoretical reflection in view of the epistemological weight of the treatise, we hypothesize that the essay is welcome in the science of religion as a method of discussion and analysis of religions in their most varied phenomena. To feed this discussion, our methodology, hermeneutic, is built in three steps. We begin by discussing the relationship between philosophy and the study of religion, demonstrating the historical distance and the possibilities of reconciliation in contemporary times. We continue to present the concept and form of the essay

* Mestrado, Doutorado em Ciência da Religião e Pós-doutorado em andamento em Ciências das Religiões.

within the Western philosophical tradition, pointing out its basic characteristics and the problems surrounding its emergence and consolidation. Finally, we present two specific gains that the use of the essay can bring to the study of religion in Brazil: the possibility for the authors to place themselves in relation to the text; and the return to the tradition of comparative religion.

Keywords: Epistemology; essay; method.

RESUMEN

El objetivo de este artículo es reflexionar sobre las posibilidades de uso del ensayo, como forma literaria filosófica, en la ciencia de la religión. ¿Cómo puede este estudio encontrar en el ensayo una forma de aproximación no normativa con la filosofía? Este es nuestro problema. Partiendo de la idea de que el ensayo, por ser un género más fluido, es una opción viable para la reflexión teórica ante el peso epistemológico del tratado, planteamos la hipótesis de que el ensayo es bienvenido en la ciencia de la religión como método de discusión y análisis de las religiones en sus más variados fenómenos. Para alimentar esta discusión, nuestra metodología, hermenéutica, se construye en tres pasos. Comenzamos discutiendo la relación entre la filosofía y la ciencia de la religión, demostrando la distancia histórica y las posibilidades de reconciliación en la época contemporánea. A continuación, presentamos el concepto y la forma del ensayo dentro de la tradición filosófica occidental, señalando sus características básicas y los problemas que rodean su surgimiento y consolidación. Por último, presentamos dos ganancias específicas que el uso del ensayo puede aportar a la ciencia de la religión en Brasil: la posibilidad de que los científicos se sitúen en relación con el texto; y un retorno a la tradición de la religión comparada.

Palabras Clave: Epistemología; ensayo; método.

1 INTRODUÇÃO

Mas a verdadeira reverência não consiste em declarar um assunto, por ser caro para nós, ser inadequado para uma investigação livre e honesta: longe disso! A verdadeira reverência é mostrada ao tratar todo assunto, por mais sagrado, por mais querido para nós, com perfeita confiança; sem medo e sem favor; com ternura e amor, por todos os meios, mas, antes de tudo, com uma lealdade inabalável e resoluta à verdade (Müller, 2020, p. 308).

Friedrich Max Müller é considerado um dos fundadores da ciência da religião por ter sido o primeiro a propor o termo *Religionswissenschaft* como um campo de estudos voltados à religião fora do âmbito teológico. Em suas palestras sobre a ciência da religião, Müller postula as primeiras bases epistemológicas desta nova ciência, colocando-a em relação com um importante avanço proposto por ele mesmo anteriormente no campo da linguística. A primeira palestra, citada acima, começa justamente falando dessa relação: do mesmo modo que a linguística comparada estava ganhando espaço “na Távola Redonda do cavalheirismo intelectual” (Müller, 2020, p. 305) daquela época, o mesmo não deveria tardar a acontecer com a *Religionswissenschaft*. Semelhantemente ao estudo das linguagens, o das religiões não se estabeleceria sem críticas e problemas, dentre os quais a questão da reverência é destacada como exclusivo deste objeto, religião.

A colocação de Müller se instaura, justamente, na defesa de um possível problema: o estudo da religião seria inadequado porque o assunto é digno de reverência. Todavia, a “investigação livre e honesta” (Müller, 2020, p. 308), nas palavras do autor, não é sinal de irreverência: pelo contrário. Dedicar-se ao estudo competente da religião é sinal de que a reverência necessária se transforma na eleição do assunto como importante tema a ser discutido, de forma séria e, no limite, com lealdade à verdade. Por mais sagrada que a religião seja para algumas pessoas, estudá-la não é demérito, mas uma atitude de respeito.

O que nos importa, aqui, não é tanto a defesa que Müller faz do estudo da religião, mas sua postura de abertura para além do que estava estabelecido. Respeitar, para ele, é não se furtar ao estudo e, sobretudo, à comparação entre religiões e seus sistemas simbólicos. Essa postura, a nosso ver, pode ser replicada na relação entre ciência da religião e filosofia, no Brasil. Há um movimento de reaproximação entre filosofia da religião e história da religião¹ que pode ser interpretado como exemplo de uma postura de respeito. Tal reaproximação não implica fusão nem reverência, mas abertura às mútuas possibilidades de contribuição reflexiva. Pesam na abertura os longos anos em que a área de avaliação na CAPES concernente à religião (na época apenas *teologia*) era apenas uma subárea da filosofia institucional no país. Não desejamos um retorno epistemológico a isso, como se a constituição das ciências da religião e da teologia devessem estar sob o comando da filosofia. Nosso interesse, aqui, é propor uma aproximação sob a postura de abertura de Müller, que permita à ciência da religião se apropriar de métodos literários filosóficos para a reflexão sobre seus próprios objetos.

O objetivo deste artigo, portanto, é refletir sobre as possibilidades de uso do ensaio, enquanto forma literária filosófica, na ciência da religião. A partir da ideia de que o ensaio, por ser uma escrita mais fluida, é uma opção viável para reflexão teórica frente ao peso epistemológico do tratado, argumentamos que o ensaio é bem-vindo na ciência da religião como método de discussão e análise das religiões em seus mais variados fenômenos. Para tanto, começamos discutindo a relação entre filosofia e ciência da religião, demonstrando o afastamento histórico e as possibilidades de reconciliação na contemporaneidade. Prosseguimos apresentando o conceito e a forma do ensaio dentro da tradição filosófica ocidental, apontando suas características básicas e as problemáticas em torno de seu surgimento e de sua consolidação. Por fim, apresentamos dois ganhos pontuais que a utilização do ensaio pode trazer para a ciência da religião no Brasil: a possibilidade dos/as

¹ Vide, por exemplo, o texto de De Jong (2024) intitulado *The Fading of Philosophy from the Study of Religion*. Apesar do afastamento original, filosofia e estudo da religião podem, em muito, contribuir mutuamente, sobretudo na área de teoria e método.

cientistas se colocarem subjetivamente em relação ao texto; e o retorno à tradição da religião comparada — justamente aquela que Müller defende e propõe a partir de uma reverência.

2 UMA FILOSOFIA PARA A CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Parte da tradição epistemológica dos estudos de religião considerou a filosofia como parte ilegítima de suas abordagens, uma vez que ela se limitaria a um papel normativo muito próximo à teologia. Esse é o exemplo do clássico Joachim Wach: “Uma filosofia da religião estaria mais afinada com a teologia nos seus aspectos normativos, porém partilharia o seu assunto com a ciência da religião” (Wach, 1990, p. 11-12). Tanto a filosofia da religião quanto a teologia foram, desde os primeiros congressos internacionais sobre o estudo da religião, deixados de fora dessa área acadêmica (Eliade, 1992, p. 5). Entretanto, apesar de serem tratados, muitas vezes, de forma conjunta, teologia e filosofia da religião possuem especificidades que não podem ser ignoradas. Pesa, nesse ponto, o fato de que a constituição de uma ciência da religião é antiteológica², mas não necessariamente antifilosófica. Por isso, apresentamos abaixo a proposta de Thomas Lewis, professor de filosofia da religião na Brown University, sobre as possíveis contribuições da filosofia para a ciência da religião.

Thomas Lewis (2015) se interessa por investigar por que a filosofia importa para os estudos de religião [*Why philosophy matters for the study of religion*]. Para este autor, a filosofia da religião, tradicionalmente, se ocupa de questões como a linguagem religiosa, a teodiceia, a racionalidade do teísmo e a experiência religiosa (Lewis, 2015, p. 4). Embora tais discussões não sejam, a seu ver, desimportantes, elas levaram essa disciplina a um grande afastamento dos estudos de religião e, conseqüentemente, de seus desenvolvimentos e contribuições para a filosofia. De modo simétrico, os estudos de religião também pouco dialogaram com a filosofia durante seus avanços ao longo do tempo. Na contemporaneidade, tanto a filosofia analítica da religião, que se ocupa da clareza e da objetividade científicas de suas próprias obras com vocabulário também próprio, quanto a filosofia continental da religião, que também tem seu cânone definido e um diálogo que se limita internamente, dificultam ainda mais as possibilidades de mútua contribuição entre filosofia e estudos de religião uma vez que possuem um caráter fortemente endógeno. Diante disso, a proposta de Lewis não se constrói a partir da hipótese de um conteúdo da filosofia da religião que

² Por *antiteológica* não queremos dizer que a ciência da religião tem por interesse ir contra a teologia ou militar pelo seu fim. Antes, entendemos que a ciência da religião se constitui como um campo não teológico de estudo da religião e, nesse ponto, tenta se afastar desse domínio para sua construção epistemológica. Sobre essa relação, recomendamos o artigo de J. Dierken (2009).

dialogaria melhor com os estudos de religião, mas de um modo formal. De forma mais específica, sua proposta é:

[...] a filosofia da religião deve ser concebida menos em termos de um conjunto fixo de questões do que em termos de modos filosóficos de análise de um conjunto de questões e tópicos gerados tanto pelo estudo de religiões particulares quanto pelo processo mesmo de estudar a religião. A filosofia da religião, assim entendida, não é apenas atenta a uma série de questões geradas por diversas tradições religiosas, mas também autoconsciente sobre a categoria da religião mesma – incluindo sua história – e o modo como essa e outras categorias enquadram nossas questões e estudos em primeiro lugar (Lewis, 2015, p. 6, tradução nossa).³

Podemos analisar melhor a proposta de Lewis decompondo-a em partes menores: a) a formalidade da proposta; b) o processo de estudo; c) a autoconsciência; e d) relação entre a categoria e nossas questões e estudos. O primeiro tópico diz respeito ao que enunciamos anteriormente, isto é, sobre o conteúdo da filosofia da religião não ser estabelecido de antemão. Antes, a proposta a estabelece como forma de análise de uma série de questões. Essas questões, para Lewis, devem ser geradas tanto pelo estudo da religião em caráter histórico quanto pela reflexão acerca do processo de estudar a religião. Nesse segundo caso, a proposta inclui também uma metafilosofia da religião, uma vez que se volta para o processo mesmo de estudo da religião. Esse ponto específico se mostra relevante na medida em que demonstra que a filosofia pode auxiliar os estudos de religião não somente de modo primário, isto é, tratando de seu objeto, mas também de modo secundário, abordando a forma como se estuda a religião. As reflexões filosóficas, nesse ponto, se constituem também numa epistemologia dos estudos de religião, embora essas reflexões não sejam exclusividade filosófica. Isso significa, em outras palavras, que a filosofia também se constitui como um tipo de reflexão metateórica na medida em que se volta a pensar sobre o estudo da religião em caráter epistemológico, isto é, investiga as condições de possibilidade do estudo deste fenômeno.

Entretanto, o primeiro sentido é ainda patente, de modo que o interesse da filosofia da religião continua sobre o objeto dos estudos de religião, principalmente na crítica da categoria. O termo religião não pode ser tomado de modo ingênuo como categoria nativa e universal, mas deve ser lido a partir de sua construção histórica e ideológica,

³ [...] *the philosophy of religion should be conceived less in terms of a fixed set of questions than in terms of philosophical modes of analysis of a range of questions and topics generated both by the study of particular religions and by the process of studying religion itself. Philosophy of religion so understood is not only attentive to a range of questions generated by diverse religious traditions but also self-conscious about the category of religion itself—including its history—and the way that this and other categories frame our questions and studies in the first place.*

independentemente se a crítica implica seu abandono ou não.⁴ A reflexão sobre a religião enquanto categoria ideológica também faz parte, para Lewis, da filosofia da religião. Em sua leitura, essa criticidade gera a autoconsciência necessária para o empreendimento dos estudos de religião na medida em que reflete sobre seu objeto em perspectiva histórica. As consequências dessa autoconsciência também são tarefa crítica da filosofia da religião como parte dos estudos de religião aos quais contribuí, uma vez que de tal autoconsciência surgem questões acerca das inferências que provêm da universalidade outrora possível. Em outras palavras, uma vez que a crítica ao conceito religião se estabelece, não se pode mais continuar realizando as mesmas universalizações filosóficas como, por exemplo, afirmações sobre a religião em geral baseada em experiências protestantes estadunidenses.⁵ Dessa forma, a filosofia da religião deve contribuir com os estudos de religião, para Lewis, em fonte primária, a partir da criticidade sobre o conceito (gerando autoconsciência) e a partir de um modo específico de análise e, em fonte secundária, investigando o próprio processo dos estudos de religião, como uma metafilosofia da religião.

Nosso objetivo, aqui, é explorar ainda mais um modo de como a filosofia pode contribuir para o estudo da religião. Parece-nos um aprofundamento natural da indicação de Lewis uma recusa à normatividade nesta possível contribuição. Então, abrindo mão desta, o ensaio surge como uma forma literária da filosofia que pode ser aplicada à ciência da religião na reflexão metateórica sobre seu objeto, em suas mais diversas facetas. A recusa à ultimidade normativa em uma filosofia para a ciência da religião é homóloga à recusa do ensaio a uma verdade que se sobreponha à vida.⁶

3 ENSAIO: O QUE É E MODOS DE USO

O ensaio tem assumido na filosofia da contemporaneidade um importante lugar. Após uma *era sistemática*, na qual a forma literária majoritariamente aceita era o tratado, há uma pluralização dos meios para expressar os pensamentos filosóficos, que, no fim,

⁴ Sobre a discussão do conceito de religião e sua crítica, indicamos o artigo *Religião: limites e horizontes de um conceito*, de Frederico Pieper (2019).

⁵ A crítica a essa relação pode ser ainda interpretada por meio dos estereótipos geralmente associados à religião no senso comum. Para uma análise desses, indicamos o livro organizado por Brad Stoddard e Craig Martin *Stereotyping religion* (Stoddard; Martin, 2017). Nessa obra, diversos autores analisam *clichês* sobre a religião e ponderam sobre seus fundamentos epistemológicos. Em geral, os artigos recorrem à crítica de que o termo religião é uma invenção protestante, branca, eurocêntrica e moderna.

⁶ Aqui, temos em mente o ditado “Amigo de Platão, mas mais amigo da verdade”, atribuído a Aristóteles. Nesse caso, a verdade filosófica se sobrepõe à vida: mais importante do que o amor, do qual a amizade é um tipo, seria a verdade. O ensaio recusa isso: mais importante do que a verdade estabelecida ultimamente, é o amor e, no limite, a vida. Um indício dessa ligação entre ensaio e amizade é o fato de que um dos textos mais centrais para uma teoria do ensaio é, na verdade, uma carta de Lukács a Leo Popper (Lukács, 2018).

corresponde a uma pluralização da própria filosofia. A ideia de sistema encontra na filosofia de Hegel seu ápice: a absolutez do Espírito que conduz a História não deixa nada de fora.⁷ A pluralização surge da crítica ao tratado, ao sistema e à univocidade do discurso filosófico.⁸

Importa sublinharmos que, se a modernidade encontra seu ápice no idealismo alemão de Kant e Hegel, sobretudo, é também na Alemanha onde ela recebe seus mais duros golpes — ou marteladas. Nietzsche exemplifica bem a questão:

Perguntaram-me o que em tudo é idiossincrasia nos filósofos?... Por exemplo, sua ausência de sentido histórico, seu ódio contra a noção mesma de devir, seu egipcismo. Eles acreditam render *honras* a algo, quando de-historicizam esse mesmo algo, *sub specie aeterni*, — quando convertem esse algo em múmia. Tudo o que os filósofos há séculos manejam foram conceitos-múmias; nada de efetivamente vivaz veio de suas mãos. Eles matam, empalham, esses senhores idólatras de conceitos, quando adoram, — tornam-se um perigo mortal para tudo, quando adoram. A morte, a mudança, a velhice, bem como a procriação e o crescimento são uma objeção para eles, — até mesmo refutações. O que é não *devém*; o que *devém*, não é... (Nietzsche, 2014, p. 25, grifo do autor).

Aqui, Nietzsche parte de uma certa presentificação da filosofia: sua crítica aponta que, à tradição filosófica, não importa o devir ou a própria história dos entes, somente aquilo que prevalece e permanece ao longo do tempo, sob o aspecto da eternidade. O interesse de Nietzsche é apontar que, na busca por aquilo que está para além da provisoriedade temporal, a filosofia acaba por matar o próprio ente sobre o qual se debruça. Retirar da história é mumificar, diz-nos Nietzsche. Isso significa, conseqüentemente, perder de vista a própria vitalidade do objeto que, diz o filósofo com o martelo na mão, está em seu devir. A presentificação se mostra, justamente, no total apagamento de *o que era* e de *o que será*. Interessa à filosofia somente *o que é*.

Por um lado, não podemos negar que o privilégio do presente, como representante da eternidade das coisas em si, não é novidade alguma na época de Nietzsche: Platão já punha na boca de Sócrates o interesse pela definição das coisas a partir do que elas são: não exemplos de virtude, beleza ou amor, mas os próprios⁹ — com toda propriedade que isso implica. Por outro lado, todavia, Nietzsche parece indicar que tal presentificação teve seu auge na modernidade. Ao fazer uma *história de um erro*, acerca da fabulação do mundo

⁷ De fato, a filosofia hegeliana e o seu sistema são mais complexos do que uma estrutura fechada. O ponto que queremos destacar, aqui, é, justamente, sua abertura para incluir em si, e no movimento do Espírito, tudo que houve, há e haverá na história.

⁸ Para uma interessante crítica da univocidade tanto na filosofia quanto na teologia, recomendamos a obra *Teologia Sistemática no Horizonte Pós-moderno*, de Alessandro Rocha (2007).

⁹ Por exemplo, ao tratar sobre o conceito de *belo* em *Hípias Maior*, Sócrates pede a Hípias um conceito de belo que seja *perene*, de modo que este o responde “Sei com toda segurança, Sócrates, que o que eu disse é belo para todo o mundo que sempre será assim mesmo” (Platão, 1980, p. 380 [292e]).

verdadeiro (Nietzsche, 2014, p. 31-32), ele indica que o erro começado em Platão passa por Kant e os positivistas antes de ser, como consequência do erro mesmo, considerado inútil e abandonado. Na fase koninsbergiana da filosofia, o erro da presentificação do mundo verdadeiro se dá como um imperativo inalcançável. Aqui, Nietzsche parece fazer referência à diferenciação kantiana entre númeno e fenômeno, na qual a verdade mais verdadeira das coisas é inacessível à subjetividade humana.¹⁰ No positivismo, o mundo verdadeiro começa a perder o sentido, justamente por causa da impossibilidade de acesso a ele. Na sequência, a ideia como erro se torna visível e as condições de sua abolição se revelam. A crítica de Nietzsche pode ser lida como um esforço por tal abolição.

A presentificação na filosofia, nesse sentido, tem seu auge na modernidade na medida em que ganha valor de mundo verdadeiro. Impossível, distante, inalcançável. Mas, ainda assim, verdadeiro. O sentido da crítica à presentificação, em nossa interpretação, é o sentido mesmo da crítica à forma textual da filosofia moderna. Ora, quando se insere a temporalidade de cada ente, a tentação sistemática de exaustão filosófica de qualquer fenômeno se esvai. Assim como o *mundo da verdade* em Nietzsche, o sistema passa a perder seu valor, seu sentido, sua utilidade e, por fim, demonstra-se como uma grande farsa — justamente porque, como uma bolha de sabão, quem tenta segurar o ser com as mãos acaba por perdê-lo.

Na crítica à filosofia moderna e à forma do tratado conseguimos verificar a fratura e a quebra de consenso da forma filosófica. Basta lembrar que grande parte da filosofia de Nietzsche é escrita em aforismos. Mais do que meramente contextualizar a filosofia contemporânea, buscamos adentrar certa “historicidade das formas literárias da filosofia” (Gagnebin, 2006, p. 208). E aqui encontramos o ensaio: uma possibilidade não-sistemática de filosofia. Uma tentativa temporalizante de olhar para a realidade. Uma forma de dar corpo à filosofia (Duarte, 2020) e colocar o próprio corpo na própria filosofia. Do corpo de Hegel, nada sabemos pela *Fenomenologia do Espírito*. Nem da estatura de Kant defronte às suas *Críticas* empilhadas. Mas, diz-nos Jean Starobinski, “para satisfazer plenamente a lei do ensaio, convém que o ‘ensaísta’ ensaie a si mesmo” (Starobinski, 2018, p. 19-20). Por isso, é coerente posicionar o ensaio como forma de filosofia que responde às questões de certa crise da modernidade. Assumir o próprio corpo na filosofia representa, sobretudo, assumir a temporalidade que nos constitui e a provisoriedade que limita o filósofo que faz a filosofia. Em uma análise da sociedade pós-moderna, Gianni Vattimo nos aponta a possibilidade que

¹⁰ Na filosofia de Immanuel Kant, o númeno estaria inacessível à apreensão da mente humana, o fenômeno é, justamente, aquele que se mostra e se deixa compreender. Dessa forma, o ser humano não teria acesso às coisas em si mesmas, mas aos fenômenos.

a fratura moderna traz à filosofia: “está a surgir um ideal de emancipação que, na sua própria base, reflete oscilação, pluralidade, e finalmente, a erosão do próprio ‘princípio de realidade’” (Vattimo, 1991, p. 15). Essa erosão abre espaço para um grupo de outras formas de fazer filosofia, do qual o ensaio faz parte. Como Adorno indica, “em relação ao procedimento científico e sua fundamentação filosófica enquanto método, o ensaio, de acordo com sua ideia, tira todas as consequências da crítica ao sistema” (Adorno, 2003, p. 24). Onde decai o sistema, pode nascer o ensaio.

A essa altura, um leitor atento poderia se perguntar que razão temos para afirmar a contemporaneidade como tempo privilegiado para o ensaio se essa forma surge no século XVI com Michael Eyquem de Montaigne e continua ao longo do tempo com outros autores – imediatamente, franceses e ingleses, sobretudo. Se essa forma literária existe desde os inícios da modernidade, como falar que há um espaço para ela na fratura da modernidade? Ora, sua existência não necessariamente garante sua relevância ou proeminência na filosofia. De fato, Montaigne, Bacon, Hume, e outros ensaiaram desde aquela época, mas, frente aos grandes sistemas, como em Leibniz, Spinoza, Kant, Schelling ou Hegel, o ensaio como forma era relegado a um segundo plano. Assim, a crise do *mundo da verdade* diz que o tratado *puro* sobre o ser não é possível; o que se pode em filosofia é falar sobre as questões temporais de nossa cultura e de nossa vida (talvez dissesse Nietzsche, para afirmá-la). György Lukács concordaria com tal colocação, inclusive porque, para ele, talvez a vida mesma importe tanto quanto a verdade para o ensaio. Ou, em suas palavras, “é certo que o ensaio aspira à verdade; porém, assim como Saul, que saiu em busca do asno de seu pai e encontrou um reino, o ensaísta capaz de buscar a verdade chegará, ao final de seu caminho, a algo que não buscava: a vida” (Lukács, 2018, p. 101).

Diante da crise moderna, interpretada e catalisada por autores como Nietzsche, nos parece que a filosofia é chamada não apenas a refletir sobre o próprio conceito de verdade, como também fazem esses autores fora da moralidade, mas a estabelecer questões e discursos que estejam para além da verdade. Essa é a leitura de Foucault para quem a tarefa intelectual da filosofia não está na verdade, mas alhures:

[...] o papel do intelectual não é mais o de se colocar ‘um pouco na frente ou um pouco de lado’ para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da ‘verdade’, da consciência’, do discurso. É por isso que a teoria não expressará, não traduzirá, não aplicará uma prática; ela é a prática (Foucault, 1985, p. 71).

Embora tenha um alto grau de assertividade, essa citação de Foucault contém alguns elementos nos quais devemos nos demorar um pouco. Em primeiro lugar, o autor não considera somente a verdade como uma mera correspondência entre discurso e fato do mundo real, como se poderia considerar numa definição mais tradicional. Para Foucault, a verdade deve ser pensada em relação aos jogos de poder que a estabelecem, fora dos quais ela perde suas referências. Nesse sentido, o intelectual que se programaria ao estabelecimento de verdades, estaria também assumindo papel de poder — e a favor do poder — dentro de certa sociedade. Em segundo lugar, Foucault estabelece que, diferentemente do discurso sobre a verdade, o intelectual deve lutar contra as formas de poder, inclusive nos regimes políticos de saber, verdade, consciência e discurso. Em terceiro lugar, e talvez em um local mais interessante para nós, a consequência do deslocamento da posição do intelectual implica a quebra da noção de que a esse caberia somente o lugar teórico: sua teoria é uma prática, diz Foucault.

Esse ponto nos fornece elementos para pensar a tarefa intelectual da filosofia na contemporaneidade para além do regime de verdade — justamente aquele sistemático-enciclopédico que, pretendendo abarcar o mundo em si, foi privilegiado até a modernidade.¹¹ Vale lembrar que, além do ensaio, ficou preterida a forma epistolar que, entre outras coisas, guarda grande parte do pensamento filosófico escrito por mulheres. Em outras palavras, a tarefa intelectual que Foucault coloca para a filosofia é a de, justamente, lutar contra as formas de poder confundindo teoria e prática.

A história do ensaio pode ser lida como a história de um equívoco. Pelo menos, a tese de John Jeremiah Sullivan (2018) é que houve, por parte dos ingleses, especialmente Jaime VI, uma interpretação equivocada do sentido que Montaigne deu aos seus ensaios: enquanto para os franceses prevalecia a noção de prova, experimento ou processo; para os ingleses a definição era mais frouxa, ligada a um aprendizado. Como Sullivan aponta, a segurança dos ingleses era tanta em afirmar seu entendimento dos ensaios que, a exemplo de William Cornwallis, diziam que os ensaios de Montaigne eram demasiadamente rígidos e, portanto, não eram propriamente ensaios (Sullivan, 2018, p. 40-41). Desde então, o gênero foi cultivado dos dois lados do Canal da Mancha, mesmo que com sentidos diferentes. Para uma história do ensaio, esse fato importa mais do que a própria divergência.

Claro, não poderíamos dizer que essa situação particular do século XVI tenha determinado uma *arché* do ensaio — ao mesmo tempo sua origem e o princípio para o qual

¹¹ Foge do escopo de nosso artigo uma discussão mais aprofundada sobre as teorias filosóficas da verdade, apesar do interessante debate empreendido ao longo do último século. Sobre esse debate, recomendamos a obra de Richard Rorty *A Filosofia e o espelho da natureza* (1995).

sempre devemos voltar para entendê-lo. Mas, nos parece suficientemente anedótico, no mínimo, afirmar que esse quiprocó (ou *quid pro quo*, para os mais versados) diz muito sobre a própria constituição teórica do ensaio. Como nos diz Starobinski (2018, p. 23), “o ensaio é o gênero literário mais *livre* que há”. Isso não significa que ele assuma um caráter mais desleixado logicamente, mas suas preocupações não passam pelo mesmo tipo de preocupação que um tratado, por exemplo. Ao mesmo tempo, diria Max Bense (2018, p. 121): “o ensaio é a forma literária mais difícil de se dominar e a mais árdua de se avaliar”. Essa dificuldade, ao contrário do que poderia parecer, não se contrapõe à liberdade do ensaio, mas a intensifica na medida em que percebe, nessa forma literária, uma transposição do anseio teórico ao fôlego existencial. Por isso, voltando a Starobinski (2018, p. 15), afirma-se que o ensaio permanece como em uma “zona suspeita da cientificidade”, uma vez que é caracterizado por dois elementos, a multiplicidade e a pluralidade. O exemplo-mor é o próprio Montaigne que publica *Ensaaios* sobre grande diversidade de temas, de canibais à afeição entre pais e filhos.

Dentre as análises mais consagradas sobre o ensaio, talvez ainda prevaleçam os comentários de Adorno e Lukács — ainda que diverjam em alguns pontos. É importante aqui apontar um consenso mínimo sobre essa forma literária, começando pela carta de Lukács a Leo Popper que, posteriormente, figurará como abertura de *A alma e as formas* (Lukács, 2015). Para o pensador húngaro, o ensaio tem como marca fundamental a crítica, podendo inclusive confundir-se com ela, e pode ser interpretado como um gênero artístico (este segundo ponto é rebatido por Adorno). O caráter crítico do ensaio, diz Lukács, faz com que ele se diferencie da poesia. Aqui, o modo como se conjugam forma e destino define a separação: “a poesia obtém do destino seu perfil, sua forma, e a forma sempre aparece nela apenas como destino; nos escritos do ensaísta, a forma se faz destino, o princípio criador de destino” (Lukács, 2018, p. 95). Isso significa que, mais do que um método de exposição, a forma determina o próprio sentido do ensaio, sendo como a voz que ele usa para dizer o que diz. Essa concepção dá ao ensaio uma de suas características mais próprias, e mais interessantes também, a relação com a vida: “pois o ensaísta necessita da forma apenas como vivência; sua necessidade é, pois, apenas a da vida da forma, da realidade anímica que nela pulsa” (Lukács, 2018, p. 96). Aqui, sublinhamos que a relação do ensaísta com a forma se dá pela sua própria relação com a vida, na medida em que interessa nele o caráter vivo dos objetos de seu ensaio. Por isso, o ensaio se diferencia do sistema e do tratado porque não quer matar seu objeto retirando-o do tempo e da história. Antes, interessa a realidade anímica e pulsante — que o ensaio consegue manter em vez da morte e da autópsia filosófica.

O ensaio, para Lukács, busca também certa verdade. Todavia, a ideia de verdade não possui caráter unívoco como em uma filosofia sistemática, mas se apresenta como uma aproximação à essência do que se trata. Nesse sentido, o ensaísta tem de renunciar ao orgulho da verdade, contentando-se com o esclarecimento conceitual, no máximo. Porém, como já mostramos antes, o ensaísta que busca a verdade acaba por encontrar a vida. E, com isso, ele acaba por encontrar a si mesmo: pois a própria vida é a única que se pode, de fato, viver. Por isso Lukács indica a seu amigo que “o ensaísta precisa concentrar-se em si mesmo, achar-se e construir algo próprio a partir de si” (Lukács, 2018, p. 106). Isso significa que o ensaio tem seu ponto de início muito bem delimitado: o próprio ensaísta em seu corpo contingente e precário. Esse encontro consigo mesmo e com a própria vida é o que faz com que o ensaísta se coloque no próprio ensaio, não importa qual seja seu tema. A esse respeito, convém lembrarmos de César Aira, para quem o tema do ensaio é sempre um diálogo de *A* e *B*: fenomenologia e existencialismo; pandemia e religião; filosofia e literatura poderiam ser alguns exemplos. Esse diálogo está presente ainda que de modo implícito: “A forma *A* e *B*, ainda que não esteja no título, é onipresente, porque, para que algo seja um ensaio, sempre tem que se tratar disso ou daquilo... e eu” (Aira, 2018, p. 238).

Colocar-se no ensaio parece ser um tema fundamental para a grande maioria dos autores que refletem sobre a constituição teórica do ensaio. Theodor Adorno não é exceção: ele afirma que o ensaio nasce de uma reflexão sobre o que é amado e odiado. Ainda que pareça trivial, essa colocação tem enorme peso epistemológico, sobretudo numa época de crescente ideologia tecnocrática como a de onde ele escreve. Por isso, o ensaio como forma se coloca também como um protesto contra o purismo científico que vê na eliminação do sujeito um modo de manter a integridade do próprio objeto (Adorno, 2003, p. 18-19). Ao contrário dessa noção, o que o ensaio faz é, justamente, colocar em jogo o próprio ensaísta. A essa altura, Adorno fornece as melhores indicações para aquilo que colocamos como chance histórica para o ensaio se tornar uma tarefa intelectual na filosofia contemporânea:

O ensaio não segue as regras do jogo da ciência e da teoria organizadas, segundo as quais, como diz a formulação de Spinoza, a ordem das coisas seria o mesmo que a ordem das ideias. Como a ordem dos conceitos, uma ordem das lacunas, não equivale ao que existe, o ensaio não almeja uma construção fechada, dedutiva ou indutiva. Ele se revolta sobretudo contra a doutrina, arraigada desde Platão, segundo a qual o mutável e o efêmero não seriam dignos da filosofia; revolta-se contra essa antiga injustiça cometida contra o transitório, pela qual este é novamente condenado no conceito. O ensaio recua, assustado, diante da violência do dogma, que atribui dignidade ontológica ao resultado da abstração, ao conceito invariável no tempo, por oposição ao individual nele subsumido (Adorno, 2003, p. 25).

Em outras palavras, Adorno recupera a temporalização na filosofia através da forma do ensaio. Somente uma forma que postule a vida do próprio autor pode dar corpo à filosofia — como salienta Duarte (2020) —, pensar em temas que importem ao próprio ensaísta, exaltar o historicamente produzido, reconciliar verdade e história, interpretar a cultura a partir dela mesma, ignorar a centralidade da noção de origem em favor da existência concreta do temporal: enfim, “eternizar o transitório” (Adorno, 2003, p. 27).

Ao fornecer tais contornos ao ensaio, pode-se fazer dele uma máquina filosófica antissistemática. Todavia, a lógica maquinica já é, por si mesmo, sistemática, na medida em que pressupõe uma série de conexões lógicas que se articulam dentro de um todo funcional. Nesse sentido, o ensaio só pode contestar o sistema a partir de sua própria existência frágil. O ensaio não pode, portanto, pretender estabelecer uma verdade sistemática antissistema. Ele deve, *somente*, apresentar o seu próprio corpo como testemunha viva de que há outros caminhos possíveis. Aqui, o ensaio está ao lado do Davi-Kierkegaard e suas migalhas frente ao Golias-Hegel e seu sistema.

4 ENSAIO E SUBJETIVIDADE

Parece ser um consenso acerca das bases epistemológicas da ciência da religião certo tipo de neutralidade acerca das religiões.¹² Os contornos desse afastamento em relação à verdade do objeto religião, que implica também a recusa institucional ao poder de interferência de alguma religião na ciência da religião, são debatidos — mas o fato de que tal neutralidade deva existir, nos parece consenso. Podemos citar alguns exemplos. 1) Jörg Dierken enumera as seguintes características básicas para a ciência da religião: “a epoché quanto a convicções de verdade; [...] a visada comparativa de diferentes culturas religiosas com a concomitante abstenção de juízos de valor — em suma: a descrição neutra quanto à validade em perspectiva externa” (Dierken, 2009, p. 12). 2) Klaus Hock postula que, desde seu início, a ciência da religião é uma descrição externa ao fenômeno religioso:

Por mais que a Ciência da Religião deva procurar se sintonizar com a autocompreensão dos membros de uma comunidade religiosa analisada, “a partir de dentro”, ela precisa se esforçar claramente para uma distinção estrita entre diferentes níveis: entre autodescrição

¹² Evocamos aqui a ideia de neutralidade na ciência da religião como um tipo de afastamento da necessidade de responder a certas questões teológicas, como a existência de um deus etc., bem como do julgamento do valor das religiões. Entretanto, entendemos que não pode existir neutralidade frente a questões de fundo ético, como abusos, intolerâncias, violências etc. que podem ser praticados pelas religiões. Diante desses casos, entendemos que a ciência da religião deve ter o objetivo de relatar, analisar e lançar luz para que tais violências sejam expostas e denunciadas. Esse ponto fica mais claro a seguir.

e apresentação, entre “sentenças de fé” e a citação dessas sentenças de fé, entre discurso religioso e discurso científico religioso (Hock, 2010, p. 32).

3) Por fim, Max Müller, pouco depois da fala que serve de epígrafe a este artigo, anuncia a emergência da ciência da religião como algo inevitável e pressupõe, desde o início, seu caráter neutro: “Uma ciência da religião baseada em uma comparação imparcial e verdadeiramente científica de todas ou de todas as formas das mais importantes religiões da humanidade é, agora, apenas uma questão de tempo” (Müller, 2020, p. 318). Esses três diferentes teóricos apontam para uma mesma questão que parece fundamental: o afastamento mínimo do/a cientista da religião frente ao seu objeto.

Entretanto, as implicações desse afastamento não estão colocadas com tanta clareza. De fato, a não normatividade está posta: um/a cientista da religião não pode afirmar o que uma tal religião deveria ou não fazer. Ao mesmo tempo, não está colocada a posição do/a próprio/a cientista frente às ressonâncias que, subjetivamente, podem ocorrer nele/a mesmo/a. Não é nosso objetivo fazer uma afirmação do nível da assertiva de Rudolf Otto, para quem “é difícil fazer ciência da religião” (Otto, 2007, p. 40) com quem não passou por experiências religiosas. Entretanto, questionamos os limites da neutralidade: em que medida o afastamento da normatividade implica a total retirada do/a cientista de sua pesquisa? Ou, ainda, até que ponto é possível separar o/a cientista dos produtos de sua ciência? Diante de tais questões, acreditamos que o ensaio abra espaço para que o ensaísta se coloque na própria pesquisa.

Para citar mais uma discussão sobre o assunto, retomamos as indagações de Frederico Pieper (2022) na sua análise das possibilidades da fenomenologia da religião hoje, no recente artigo intitulado *Entre o passado e o futuro: Horizontes para a Fenomenologia da Religião*. Considerando as críticas das últimas décadas, o autor pensa em uma fenomenologia crítica, para além da clássica, virada que recolocaria para a ciência da religião a questão da normatividade. Cito abaixo as indagações de Pieper como catalizadoras de nossa discussão, justamente porque pensam as possibilidades críticas e metateóricas da ciência da religião no âmbito da normatividade:

Desde seu início, as Ciências da Religião se colocam como ciências não normativas. Trocando em miúdos: não é função das Ciências da Religião dizer como uma religião deve ser ou deixar de ser, mas descrever como ela é. Portanto, é uma ciência descritiva. Ela não prescreve nada. No entanto se a fenomenologia crítica quer também mudar o mundo, ela deve estabelecer critérios para apreciação do que está dado e trazer propostas. Portanto, para estabelecer a crítica é preciso ir além do descritivo. Somente é possível criticar alguma dada situação porque ela se encontra em desacordo com o modo que eu acho que as coisas devem ser. E se tenho uma concepção do modo como as coisas devem ser, eu tenho uma

visão normativa (prescritiva). Enfim, como eu posso defender o redirecionamento das coisas se eu não tenho uma concepção de para onde o rumo das coisas deve ir? Aliás, por que nas Ciências da Religião, há tanto medo de normatividade? Seria receio de se confundir com a teologia? Não seria essa uma das razões pelas quais nossa ciência não é tão convocada ao debate público quanto a teologia? Mais do que compreender, as pessoas não querem também indicações do que fazer? De como e para onde redirecionar o rumo das coisas? Para mim, o ponto aqui se encontra onde se situa a normatividade. Não se trata de normatividade para as religiões como tais, mas dos valores sociais compartilhados. Não seria função do fenomenólogo crítico dizer como deveria ser o cristianismo, constituindo uma visão idealizada e que não se atenta à religião vivida. Trata-se de assumir a religião nas suas contradições tendo por normatividade sociedades democráticas e plurais. Portanto, não se trata de dizer, por exemplo, o que é o “verdadeiro cristianismo”. A religião tem por costume borrar as fronteiras, conviver com a contradição e articular coisas que aparentemente são irreconciliáveis. Na Bíblia e no Corão, por exemplo, há tantos trechos sobre paz como outros de violência desmedida. Mas, “reestruturar o mundo” pode ter a ver com o modo como essas narrativas podem ser ressignificadas tendo em vista a necessidade de reconhecimento da pluralidade atual até mesmo para questões de continuidade da vida humana (Pieper, 2022, p. 283-284).

O incômodo demonstrado por Pieper, diante do *medo* que as Ciências da Religião têm da normatividade, pode ser respondido, ainda que parcialmente, pela utilização do ensaio na área. Ao propor um tipo de definição para o ensaio, Jean Starobinski apresenta características que, a nosso ver, respondem de certo modo a tal incômodo. A singularidade do ensaio, diz o crítico literário suíço, está na conjugação entre exterioridade e interioridade: um prescinde do outro para ser feito (Starobinski, 2018, p. 20). Em outras palavras, o modo de ensaiar as observações externas, o mundo, a vida, as coisas é colocando-se em jogo. Não existe, portanto, ensaio sem o/a ensaísta — não somente pela condição material de que alguém deve escrever, mas pela condição conceitual de que o/a autor/a deve colocar a própria vida no ensaio. Nas palavras de Starobinski sobre os ensaios de Montaigne, “o exercício da reflexão interna é inseparável da inspeção da realidade exterior. [...] ‘A matéria-prima do meu livro sou eu mesmo’” (Starobinski, 2018, p. 20). Na medida em que o/a ensaísta se coloca em seu texto, ele possibilita também certo tipo de normatividade de valores sociais. O fato mesmo de que Montaigne, pioneiro do gênero, optou por assinar seus ensaios, para Starobinski, demonstra que aquelas reflexões estão intimamente ligadas a uma existência: a do próprio autor em seu juízo crítico.

Sem avançarmos mais na crítica literário-filosófica do autor francês, por ora, interessa-nos salientar que o ensaio, enquanto forma textual, tem a possibilidade de abrir, na ciência da religião, a fenda da subjetividade autorreflexiva e crítica do/a cientista. Isto é, a partir do colocar-se no texto, o/a autor/a não abre mão de certo afastamento e recusa diante da questão sobre a verdade de seu objeto, mas revela as implicações de sua relação e de sua pesquisa em si mesmo. Para usar o léxico de Pedro Duarte (2020), o ensaio permite

ao/à cientista da religião colocar seu próprio corpo em questão diante de seu objeto de estudo. Afinal, como o próprio Montaigne alerta aos seus leitores e leitoras, o ensaio trata, no fim, do próprio autor: “quero que me vejam aqui em meu modo simples, natural e corrente, sem pose nem artifício: pois é a mim que retrato” (Montaigne, 2010, p. 37).

Parece haver, todavia, um risco aqui: até que ponto a subjetividade do autor se mantém como qualidade positiva de autorreflexão diante da possibilidade de autorreferencialidade? Se levarmos ao limite a ideia de subjetividade no ensaio, podemos perder de vista o mínimo de objetividade que a ciência da religião deve ter para manter o rigor científico. Qual o limite para que a subjetividade não se transforme em subjetivismo? Pensamos que a resposta a essa questão reside na própria teoria do ensaio, em uma de suas características mais fundamentais: a sua relação com a incerteza. Christy Wampole faz uma interessante incursão sobre o assunto: “Diante da pergunta ‘o que podemos dizer sobre o ensaio com absoluta certeza?’ nossa resposta é ‘quase nada’. Esta é, no entanto, a força do ensaio: ele o leva a encarar aquilo sobre o que não se pode ter certeza. Ele exige que você esteja confortável com a ambivalência” (Wampole, 2018, p. 244). Ao pressupor a incerteza, o ensaio faz com que qualquer subjetivismo não seja tenha valor de verdade última. Isso significa que, ainda que certo/a autor/a pretenda impor suas opiniões revestidas de ensaísmo científico, o/a leitor/a saberá que para sobre tal imposição a incerteza, diante da qual as opiniões não poderão se segurar firmemente. Assim, parece-nos que a subjetividade no ensaio assume o risco de ser tomada de modo subjetivismo, mas esse não se sustentaria, uma vez que o ensaio permanece fundamentado na incerteza. O rigor científico se mantém pelo apelo à autorreflexão coerente e não à verdade incontestável.

5 ENSAIO E COMPARATIVISMO

A segunda contribuição que o ensaio pode dar à ciência da religião, a nosso ver, é em um retorno ao comparativismo. Como é de amplo conhecimento, Max Müller, pioneiro desta ciência, concebe-a, desde o início, como um estudo comparativo de religiões. Após sua feliz incursão na comparação de sistemas linguísticos, Müller propõe o mesmo para sistemas religiosos e mitologias. Em seu bordão “Quem conhece uma, não conhece nenhuma” (Müller, 2020, p. 311). Em outras palavras, o conhecimento de apenas um sistema de mitos, ritos e símbolos, sem o levar em consideração comparativa com outros sistemas, é inútil. Conhecer apenas uma religião, para ele, é o mesmo que não conhecer nenhuma, já que é na comparação que se dá o conhecimento. E os ganhos em fazê-lo são muitos:

As pessoas perguntam: o que é ganho por comparação? – Ora, todo conhecimento superior é adquirido por comparação e repousa na comparação. Se é dito que o caráter da pesquisa científica em nossa era é comparativamente preeminente, isso realmente significa que nossos pesquisadores estão agora baseados nas mais amplas evidências que podem ser obtidas, nas induções mais amplas que podem ser captadas pela mente humana (Müller, 2020, p. 309).

Com todo o otimismo científico que caracteriza o séc. XIX, Müller aponta que a conhecimento comparativo é *o fino da bossa*. Ou, o conhecimento superior provém da comparação. Mais tarde, essa perspectiva se perde, ou melhor, se pluraliza diante de outros métodos de estudo da religião.¹³ Mas, de toda forma, a comparação permaneceu como um elemento de horizonte quando se estuda as religiões.

Uma das clássicas introduções à ciência da religião, escrita por Hans-Jügen Greschat, coloca a comparação como um dos métodos centrais dessa ciência. Para ele, o ramo sistemático da ciência da religião, apesar de pouco motivar seus cientistas, é central porque os permite a formulação de teorias mais robustas acerca das religiões sem, contudo, desprender-se dos resultados descritivos-objetivos anteriores. Sua ideia de comparação é interessante na medida em que estrutura de modo formal o modo como se pode comparar dois objetos religiosos quaisquer. Em sua fórmula, para comparar o elemento “x” nas religiões “a” e “b” deve-se verificar o que é “x” em geral; como “x” funciona em “a” e em “b”; e só então comparar para verificar características e proporções similares entre eles (Greschat, 2005, p. 126-127). Deve-se tomar cuidado, diz ele, para não comparar o incomparável.¹⁴ Em relação à Müller, a comparação aqui tem um caráter menos fundamental, mas ainda assim basilar para a ciência da religião, sobretudo em eixo sistemático.

O ensaio, por sua vez, também é entendido, em relação ao seu tema, como gênero textual profundamente comparativo. César Aira, ao tratar do assunto, sublinha esse caráter fundamental do ensaio: sua capacidade de fazer dialogar e, portanto, comparar elementos que se encontram em universos distintos. Para Aira, esse é o centro mesmo do ensaio:

¹³ Para mais informações sobre essas mudanças e desenvolvimentos na ciência da religião, indicamos o texto de Eric Sharpe: *Comparative Religion: a History* (1986).

¹⁴ Para Greschat, a comparação na ciência da religião não pode ocorrer entre elementos que possuem um contexto muito diferente. Por isso, diz ele “Deveríamos apenas comparar o que é comparável” (Greschat, 2005, p. 127). Comparar as funções de deus em uma religião monoteísta com as funções de um deus em uma religião politeísta, por exemplo, seria algo descabido, uma vez que o contexto de cada religião coloca o mesmo elemento, deus, em um lugar específico que não é ocupado pelo outro. Nesse sentido, fazê-lo seria comparar o incomparável. Para além desse exemplo, poderíamos também pensar sobre a parte intangível das religiões, sua face que lida com o inefável: esse elemento também pode ser percebido como incomparável.

[...] muitos ensaios foram escritos com o título em formato A e B. É um formato eterno, inerente ao ensaio, que perdura, por mais que mudem as determinações que o justificam a cada vez. Minha hipótese é que o tema do ensaio são dois temas. Pode-se dizer que um tema único não é um bom tema para um ensaio. Se é um tema só, não vale a pena escrevê-lo [...]. O ensaio é a obra literária que se escreve antes de ser escrita, quando se encontra o tema. E esse encontro se dá no interior de uma combinatória: não é o encontro de um autor com um tema, mas de dois temas em si (Aira, 2018, p. 237).

Embora a ideia de que o ensaio necessita sempre de dois temas não seja consensual entre seus teóricos, parece haver no ensaio uma vocação dialogal: seja por meio da comparação, seja por meio da busca de relação e de lugares comuns entre dois temas. Nosso foco, aqui, é no primeiro modo de diálogo. Para além da ligação histórica, o comparativismo surge, hoje, na ciência da religião, como uma necessidade — ou, no mínimo, uma tendência. Retornar à comparação, por meio do ensaio, não é somente mais uma possibilidade para a ciência da religião, mas se faz uma demanda na medida em que emprega, na ciência, a autorreflexividade epistemologicamente necessária ¹⁵ (Paden, 1996, p. 13).

Se, no início da ciência da religião, o comparativismo apresentava um ganho para o ambiente acadêmico, uma vez que deu destaque a tradições religiosas que eram vistas como sem valor ou como demoníacas (Sharpe, 1986, p. 144), hoje o estudo comparado pode reintroduzir o diálogo numa cultura acadêmica da diferença. Nesse ponto, o retorno deste método não implica a pretensão de encontrar elementos comuns a um conceito universal de “religião”, mas se propõe a pensar os traços semelhante e comparáveis de dois universos distintos, voltando-se para as possibilidades de diálogo entre eles. As diferenças entre as tradições continuam sendo fundamentais: não se trata de dizer que certa expressão do budismo seja um tipo de candomblé e vice-versa. Trata-se de colocar tradições diferentes em diálogo teórico para, por meio da comparação, lançar luz sobre elementos que não sobressaem ao olhar focado em uma única tradição.

Rubem Alves serve como exemplo de ensaísta contemporâneo nos estudos de religião. Pensemos no livro *O enigma da religião*, composto por sete ensaios. Em “Do paraíso ao deserto: reflexões autobiográficas” (Alves, 1984, p. 9-31), o autor parte de sua experiência de adesão ao protestantismo para refletir acerca do sentido da religião. Nesse ponto, o autor explicita sua subjetividade, colocando-se em jogo durante o ensaio: “Tornei-me um fundamentalista. Um piedoso fundamentalista” (Alves, 1984, p. 11). A partir dessa reflexão, o autor tece considerações acerca do fundamentalismo para além de sua delimitação

¹⁵ Esse retorno ao comparativismo, entretanto, não pode ser ingênuo. Antes, deve levar em consideração as críticas ao método empreendidas tanto na ciência da religião quanto em áreas vizinhas, como a antropologia. Sobre esse ponto, vale a leitura do clássico “As limitações do método comparativo na antropologia”, de Franz Boas (2004, p. 25-40).

histórica (do protestantismo estadunidense do séc. XIX), mas considera a categoria a partir de sua generalidade: “O que importa na caracterização do fundamentalismo não são as ideias que ele afirma, mas o espírito com que ele as afirma” (Alves, 1984, p. 11). Outro ensaio exemplar, “Esperança e objetividade: uma crítica da ciência” (Alves, 1984, p. 83-95), versa sobre as diferenças entre religião e ciência, fazendo uma comparação entre elas como diferentes modos de consciência e conhecimento. Nesse sentido, Alves afirma que “a substituição da religião pela ciência tenha sido algo semelhante à troca de uma mágica fraca por uma mágica forte, de uma mágica destituída de status e progressivamente marginalizada por uma mágica que dá status e ocupa o lugar central da sociedade” (Alves, 1984, p. 85-86). Aqui, ainda que a comparação não seja entre duas tradições religiosas, o ensaio possibilita o diálogo entre diferentes âmbitos sociais a partir da investigação das relações temporais entre elas. Nesse ponto, indicamos a obra de Rubem Alves como exemplo de reflexão ensaística que contempla tanto a possibilidade de o/a pesquisador se colocar subjetivamente no texto quanto de comparar dialogicamente duas tradições.¹⁶

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo buscou pensar o ensaio como método autorreflexivo possível para a ciência da religião com duas contribuições: na questão da subjetividade e no retorno do comparativismo. Primeiramente, apresentamos o ensaio como forma textual filosófico-literária dentro do contexto da filosofia contemporânea, para depois pensarmos nas contribuições e possibilidades de uso do ensaio na ciência da religião. Com isso, não buscamos afirmar nenhum tipo de superação das formas mais tradicionais da ciência da religião. Antes, escrever, justamente, um artigo em favor do ensaio — e não um ensaio que legisle em causa própria.

Assim como Max Müller propõe a fundação da ciência da religião em franco diálogo com a linguística, propomos a apropriação de uma forma literária da filosofia para um desenvolvimento ainda maior de nossa ciência em terras brasileiras. Não ignoramos o fato de que o ensaio foi e é utilizado por diversos/as intelectuais da ciência da religião ao longo do tempo. Essas preciosas contribuições apenas fazem coro com nosso artigo, na medida em que demonstram, na prática, os ganhos que a possibilidade subjetiva de se colocar em

¹⁶ Outro ensaio exemplar, ainda que não esteja dentro dos estudos de religião, é “A ciência como vocação” de Max Weber (1993). A noção de “sacrifício do intelecto”, por exemplo, serviria como categoria de análise de diversos fenômenos religiosos contemporâneos.

diálogo e a possibilidade de comparação não totalitária trazem para o pensamento sobre religião nas universidades brasileiras.

Isso não significa, entretanto, que o ensaio não tenha suas limitações dentro da ciência da religião. Não queremos indicar, com o presente artigo, que o ensaio deva ocupar a maior parte ou a totalidade de produções científicas de nosso campo de estudo. Antes tivemos por objetivo apontar suas pontuais contribuições que, a nosso ver, preenchem algumas lacunas que a forma do tratado, por vezes emulada em artigos, deixa. Nesse sentido, não nos furtamos a apontar também eventuais limites do ensaio: se ele fosse assumido como único modo de pesquisa na ciência da religião, a produção acadêmica poderia se perder na subjetividade característica do ensaio e, assim, se fragmentar em pequenas discussões individuais. Isso seria contraproducente para a sempre contínua formação da área. De todo modo, qualquer autor/a que propusesse o ensaio como forma total cairia em uma incoerência fundamental: o ensaio não se propõe a totalizar, mas a pontuar de modo mais livre sobre a compreensão de seus objetos. Por isso, deixamos de lado qualquer força normativa de imposição, mas temos por interesse uma proposição: o ensaio pode contribuir para a ciência da religião, tanto na subjetividade quanto num retorno ao comparativismo.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. O ensaio como forma. *In*: TIEDEMANN, Rolf (org.) **Notas de Literatura I**. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2003. p. 15-46.
- AIRA, César. O ensaio e seu tema. *In*: PIRES, Paulo Roberto (org.). **Doze ensaios sobre o ensaio**. São Paulo: IMS, 2018. p. 235-241.
- ALVES, Rubem. **O enigma da religião**. Campinas: Papirus, 1984.
- BENSE, Max. O ensaio e sua prosa. *In*: PIRES, Paulo Roberto. (Org.). **Doze ensaios sobre o ensaio**. São Paulo: IMS, 2018. p. 111-124.
- BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- DE JONG, Albert. The fading of philosophy from the study of religion. *In*: RUNEHOV, Anne; FULLER, Michael (orgs.). **Science, Religion, the humanities and hope**. Issues in Science and Religion. Nova York: Springer, Cham, 2024. p. 217-230.
- DIERKEN, Jörg. Teologia, Ciência da Religião e Filosofia da Religião: definindo suas relações. **Numen**, Juiz de Fora, v. 12, n. 1 e 2, p. 09-44, 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21781/11846>. Acesso em: 17 jul. 2024.

DUARTE, Pedro. Ensaio, o corpo vivo da filosofia. **Arte filosofia**, Ouro Preto, ed. especial, p. 69-80, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br/raf/article/view/4697>. Acesso: em 17 jul. 2024.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder. *In*: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985. p. 69-78.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.

GRESCHAT, Hans-Jüegen. **O que é ciência da religião?** São Paulo: Paulinas, 2005.

HOCK, Klaus. **Introdução à Ciência da Religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

LEWIS, Thomas. **Why Philosophy Matters for the Study of Religion** – And Vice Versa. New York: Oxford University Press, 2015.

LUKÁCS, Georg. **A alma e as formas**: ensaios. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

LUKÁCS, Georg. Sobre a essência e a forma do ensaio: carta a Leo Popper. *In*: PIRES, Paulo Roberto (org.). **Doze ensaios sobre o ensaio**. São Paulo: IMS, 2018. p. 86-109.

MONTAIGNE, Michel. **Os ensaios**: uma seleção. São Paulo: Penguin: Cia. Das Letras, 2010.

MÜLLER, Friedrich Max. Primeira palestra. **REVER**, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 305-329, 2020. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/49253>. Acesso em: 17 jul. 2024.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. Petrópolis: Vozes, 2014.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal: EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PADEN, William. Elements of a new comparativism. **Method & Theory in the Study of Religion**, Berlin, v. 8, n. 1, p. 5-14, 1996. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/23549611>. Acesso em: 17 jul. 2024.

PIEPER, Frederico. Entre o passado e o futuro: horizontes para a Fenomenologia da Religião. **Religare**, João Pessoa, v.19, n.2, p.259-288, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/63301>. Acesso em: 17 jul. 2024.

PIEPER, Frederico. Religião: limites e horizontes de um conceito. **Estudos de Religião**, São Paulo, v. 33, n. 1, p. 5-35, 2019. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20240219191748/https://www.metodista.br/revistas/revistas-as-ims/index.php/ER/article/view/9056>. Acesso em: 17 jul. 2024.

PLATÃO. **Hípias Maior**. Belém: Ed. UFPA, 1980.

- ROCHA, Alessandro. **Teologia sistemática no horizonte pós-moderno**. São Paulo: Vida, 2007.
- RORTY, Richard. **A Filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- SHARPE, Eric. **Comparative Religion: a History**. London: Duckworth, 1986.
- STAROBINSKI, Jean. É possível definir o ensaio? *In*: PIRES, Paulo Roberto (org.). **Doze ensaios sobre o ensaio**. São Paulo: IMS, 2018. p. 13-26.
- STODDARD, Brad; MARTIN, Craig. (orgs.) **Stereotyping Religion: Critiquin Clichés**. New York: Bloomsbury, 2017.
- SULLIVAN, John Jeremiah. Essai, essay, ensaio. *In*: PIRES, Paulo Roberto (org.). **Doze ensaios sobre o ensaio**. São Paulo: IMS, 2018. p. 29-42.
- VATTIMO, Gianni. **A sociedade transparente**. Lisboa: Edições 70, 1991.
- WACH, Joachim. **Sociologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 1990.
- WEBER, Max. **Metodologia das ciências sociais**. Parte II. São Paulo: Cortez; Campinas: Ed. Unicamp, 1993.
- WAMPOLE, Christy. A ensaificação de tudo. *In*: PIRES, Paulo Roberto (org.). **Doze ensaios sobre o ensaio**. São Paulo: IMS, 2018. p. 242-249.

Conflito de interesses: *O autor declara não haver conflito de interesses.*

Recebido em: 10-05-2024

Aprovado em: 06-04-2024

Editor de seção: Flávio Senra