

A Filosofia Semântica e o Problema *Insider/Outsider*

Steven Engler* [sengler@mtroyal.ca]

Mark Q. Gardiner** [mgardiner@mtroyal.ca]

Resumo

A distinção *insider/outsider* é ao mesmo tempo óbvia e útil: é inegável que os membros de certos grupos possuem acesso privilegiado ao conhecimento, recursos e autoridade. Alguns argumentam que essa distinção levanta problemas fundamentais para o pesquisador da religião. Este artigo distingue duas versões do *insiderismo*: a versão relativa, que sustenta que alguns grupos possuem acesso *privilegiado* ao conhecimento; e a versão absoluta, que sustenta que certos grupos *têm* o *monopólio* de tal acesso. Argumentamos aqui que há uma forma especificamente religiosa da segunda versão, baseada na natureza supostamente *sui generis* do conhecimento religioso, e oferecemos uma crítica a esta versão do ponto de vista da semântica. Baseada no holismo semântico — uma importante teoria filosófica de significado — essa crítica mantém que toda evidência de estados mentais é aberta, pública e observável e que, portanto, não há nenhuma diferença significativa no acesso ao conhecimento entre *insiders* e *outsiders*.

Palavras chave: problema *insider-outsider*, holismo semântico, metateoria da religião, Donald Davidson

Abstract

The *insider-outsider* distinction is obvious and useful: it is undeniable that members of certain groups or strata have privileged access to knowledge, resources and authority. Some argue that this distinction raises fundamental problems for the scholar of religion. This article distinguishes two ‘insiderisms’: the weak version holds that certain groups have *privileged* access to knowledge; the strong version holds that certain groups have *monopolistic* access. We argue that there is a specifically religious form of the latter, based on the supposedly *sui generis* nature of religious knowledge, and we offer a semantic critique of this view. Based on

* Mount Royal University, Canadá.

** Mount Royal University, Canadá.

semantic holism—an important philosophical theory of meaning—this critique holds that all evidence for mental states is overt, public, and observable and, hence, that there can be no significant difference in the access to knowledge of insiders and outsiders.

Keywords: *insider-outsider* problem, semantic holism, metatheory of religion, Donald Davidson

Este artigo afirma que, do ponto de vista teórico do holismo semântico, não existe uma diferença fundamental entre *insider* e *outsider*. É claro que existe uma diferença relativa. É importante distinguir entre três coisas: (i) a *distinção* de *insider-outsider*; (ii) *perguntas* levantadas por essa distinção; e (iii) o que é geralmente chamado o *problema* de *insider-outsider*.¹ O valor da distinção é óbvia. A existência de um problema não é tão óbvia.

A distinção básica entre *insider* e *outsider* é importante para as Ciências Humanas e Sociais: é inegável que os membros de certos grupos ou camadas sociais — os que estão *'inside'*, isto é, os *'de dentro'*— têm acesso privilegiado ao conhecimento, aos recursos e à autoridade.² Os que estão *'outside'*, isto é, os *'de fora'*, pelo mesmo motivo, têm menos acesso. Porém, no estudo da religião, essa distinção empírica muitas vezes se torna algo mais profundo, com implicações epistemológicas radicais.

O artigo primeiro esclarece a natureza da *distinção* entre *insider* e *outsider* e as condições sob as quais ela levantaria um *problema* para o estudo da religião. Argumentamos que tal problema, se houver algum, seria epistemológico e semântico. Portanto, concluiremos por analisá-lo do ponto de vista de uma teoria particular do significado: o holismo semântico.

1 De fato, não é necessariamente o caso de que as *perguntas* de *insider-outsider* se apliquem igualmente ao comportamento religioso, à crença religiosa e à experiência religiosa. Porém, usaremos o termo geral *'estado mental'* para se referir ao comportamento, à crença, e à experiência. Esta equivalência entre discurso, ação e experiência é um corolário do holismo semântico: existe somente um tipo de significação, e esses três são igualmente dimensões da atividade intencional humana.

2 Utilizo aspas simples e duplas para marcar o uso e a menção respectivamente. Isto é, p. ex., a religião, sem citações, marca o meu uso direto do termo; *'a religião'* chama atenção ao conceito em si ou à definição dele; e *"a religião"* indica uma citação, o uso específico de do termo por alguém. Isto é, no primeiro caso estou falando sobre a religião; no segundo estou falando sobre o conceito da *'religião'*; e, no terceiro, estou citando alguém que usou a palavra *"religião"*. As aspas simples também são usadas para citações dentro de citações, p. ex. quando um autor cita outro dentro de uma passagem que cito.

Essa teoria afirma que o significado de qualquer estado mental depende de evidências públicas e observáveis. Portanto, podemos concluir que *não existe nenhuma diferença significativa entre as possibilidades de conhecimento dos insiders e dos outsiders*.

O problema

Vamos começar como o próprio termo ‘problema’ na formulação padrão. O teórico da religião dinamarquês Jeppe Sinding Jensen nega que haja um problema genuíno de *insider-outsider*: ele o declara um pseudoproblema “manufaturado ... de nenhum valor metodológico, simplesmente uma fonte ‘politicamente conveniente’ de ‘exclusão’” (JENSEN, no prelo). O fenomenólogo americano Thomas Ryba acha o problema ou “pseudo” ou “profundo”, dependendo de como é interpretado (porém afirma que mesmo as formulações profundas não são problemáticas para o cientista da religião) (2007). Dadas tais afirmações, precisamos esclarecer a natureza do ‘problema’. Interrogamos aqui as premissas necessárias para que haja genuinamente um problema de *insider-outsider* com respeito à teorização sobre a religião.

O problema *insider-outsider* resulta da afirmação de que somente os *insiders* têm o acesso verdadeiro ao conhecimento religioso dentro das suas próprias religiões. Um corolário é que um cientista da religião, se não for membro da religião que estuda, está se enganando ao achar que pode dizer alguma verdade sobre este assunto. Wilfred Cantwell Smith fez uma colocação clássica dessa posição:

Nenhuma afirmação sobre a fé Islâmica que os muçulmanos não possam aceitar é verdadeira. Nenhuma afirmação pessoal sobre a vida religiosa hindu é legítima na qual os hindus não possam reconhecer-se. Nenhuma interpretação da doutrina budista é válida a menos que os budistas possam responder “Sim! É o que mantemos”. (SMITH 1981:97)

Uma definição influente do ‘problema’ salienta os temas pertinentes: procuramos saber

“a que ponto, se algum houver, ... os motivos e as significações dos comportamentos e das crenças humanos [são] acessíveis ao pesquisador,

sendo que este pode não compartilhar essas crenças ou participar nessas práticas” (McCutcheon 1999:2).

Tal definição apresenta o dilema fundamental: ou os cientistas da religião “têm acesso praticamente desimpedido às intenções e às significações das pessoas, sociedades ou instituições que eles estudam”, ou estão “impossibilitados de ver além dos seus próprios vieses, contextos, e pressuposições” (McCutcheon 1999:1-2). As mentes daqueles que estudamos ou são livros abertos ou são enigmas, espaços em branco no qual o podemos projetar nossas suas próprias crenças e pressuposições.

Observamos três coisas aqui. Primeiro, que tal formulação levanta perguntas e não problemas para o estudo da religião. Segundo, essas perguntas são filosóficas, tocando em assuntos como a natureza da mente, dos estados mentais e da intencionalidade. Terceiro, essa definição do problema é, fundamentalmente, uma formulação semântica. Resumindo: se houver de fato um problema de *insider-outsider*, ele tem uma base filosófica, e a questão da significação é central. Para entender melhor esse ponto de vista, é preciso esclarecer a natureza específica do ‘problema’ dentro do quadro do estudo da religião. O primeiro passo será de distinguir duas versões do problema: o sociológico e o religioso.

Dois tipos de ‘insiderismo’

É útil distinguir duas posições quanto aos privilégios do *insider*. Existem, portanto, dois tipos distintos de *insiderismo*, que chamaremos de ‘relativo’ e ‘absoluto’. Eles constituem duas teorias das implicações do status do *insider* para o conhecimento. O *insiderismo* relativo considera que “alguns grupos têm acesso privilegiado... a determinadas espécies do conhecimento”; o *insiderismo* absoluto considera que “determinados grupos... têm acesso monopolista” (Merton 1972:11).

O *insiderismo* relativo surge como um desafio metodológico ao estudo da religião. Ele necessita que os estudiosos levantem perguntas difíceis relativas a como acessar e descrever o conhecimento, sendo que este conhecimento é distribuído de maneira desigual, conformando com toda uma série de limites sociais. Dentro de um *insiderismo* relativo a utilidade dos próprios conceitos de ‘*insider*’ e ‘*outsider*’ são bem limitadas. A sua função é simplesmente aquela de salientar, em termos gerais, um fato sociológico básico. Portanto,

na maior parte dos casos de fenômenos religiosos, é sempre melhor trabalhar com distinções mais específicas: p. ex. iniciados/não iniciados, *sangha* ou sacerdócio/laicidade, membros engajados/marginais/não-membros etc. Assim sendo, o *insiderismo* relativo tem um papel importante e muito óbvio no estudo dos fenômenos religiosos: salienta o fato básico de que, em geral, os estudiosos e as pessoas estudadas fazem parte de formações sociais distintas, tendo, por este motivo, estoques de conhecimento diferentes. De certa maneira, se não fosse o *insiderismo* relativo, não existiria motivo para o estudo da religião.

O *insiderismo* absoluto é outra coisa. Ele levanta um problema sério para o estudo da religião, insistindo, por exemplo, que só os xamãs podem estudar o xamanismo.

Existe uma relação inversa entre os dois tipos de *insiderismo*: um serve de pré-condição para qualquer estudo; outro nega tal possibilidade. Seria difícil imaginar uma disciplina acadêmica que estuda as religiões sem que existisse o *insiderismo* relativo. Ele aponta precisamente as diferenças de conhecimento que levantam as questões de pesquisa que formam a base da disciplina. Se fossemos todos *insiders*, não haveria motivo para a pesquisa social. Por outro lado, o *insiderismo* absoluto ameaça profundamente todas as Ciências Sociais. Se fosse o caso que somente os *insiders* pudessem ter conhecimento verdadeiro do significado das suas crenças, dos seus rituais, e das suas experiências, então não existiria nem motivo nem base epistemológica para pesquisá-los: os *insiders* já sabem; e os *outsiders* nunca poderão saber.

O insiderismo absoluto no estudo da religião

Em termos sociológicos, o *insiderismo* absoluto é suspeito porque reduz a questão da identidade a um contraste simplista demais entre a pertinência e a não-pertinência. Há dois problemas com essa versão, a sociológica, do *insiderismo* absoluto. Primeiro, ela ignora graus de pertinência: por exemplo, os que são completamente, parcialmente, ocasionalmente ou anteriormente “de dentro” ou “de fora”. Segundo, ela ignora as dimensões múltiplas e sobrepostas da identidade. O fato de ser membro ou não de determinada comunidade não é o único fator determinante de acesso ao conhecimento: outras vertentes de afiliação também pesam, por exemplo o gênero, a raça, a idade, a classe etc. Do ponto de vista do *insiderismo* relativo, essas são outras escalas possíveis de

acesso ao conhecimento, aos recursos e à autoridade. Porém, o *insiderismo* absoluto enfrenta um problema teórico. Se o acesso ao conhecimento for função de uma única variável social, a pertinência, qual seria o papel dessas outras? Se for uma função de todas, isso seria o *insiderismo* relativo, não o absoluto. Fornecidos tais argumentos fortes contra formulações sociológicas do *insiderismo* absoluto, podemos nos admirar de que a distinção de *insider-outsider* seja vista como um problema no estudo da religião.

Sugerimos que certas crenças sobre a natureza do conhecimento religioso produzem uma forma distinta do *insiderismo* absoluto. A versão *sociológica* do *insiderismo* absoluto considera que os *insiders* possuem um monopólio de certas formas de conhecimento em virtude da sua identidade ou posição social. A versão *religiosa* considera que esse monopólio resulta da natureza distinta da relação entre o sujeito religioso e o objeto do seu conhecimento. Se considerarmos que há um modo distinto da percepção religiosa ou que o objeto do conhecimento religioso é de um tipo *sui generis*, e se considerarmos que ser 'religioso' é uma função deste modo da percepção ou desta relação epistêmica, então temos uma versão forte de *insiderismo* baseado não diretamente na pertinência social, mas no próprio conhecimento 'religioso'. De fato, esse seria um argumento transcendente para uma visão *sui generis* da religião: o sagrado existe e deve ser conhecido de um modo sagrado, e por isso a religião é uma coisa à parte e deve ser estudada como tal.

Existe uma distinção adicional entre formas universais e particulares da versão religiosa de *insiderismo* absoluto. Uma versão universal seria a seguinte: "as pessoas religiosas têm um monopólio do conhecimento religioso porque só elas conhecem o sagrado". Uma versão particular seria o seguinte: "os cristãos católicos romanos (ou os judeus hassídicos *lubavitch* ou os muçulmanos isma'ilis nizaris) têm um monopólio do conhecimento religioso porque só eles conhecem a Revelação de Deus".³ Na versão religiosa de *insiderismo* absoluto, é a própria natureza excepcional do conhecimento religioso que concede aos *insiders* um monopólio do conhecimento.

3 Os argumentos para uma versão religiosa do *insiderismo* absoluto não são necessariamente transcendentais. Por exemplo, o neurocirurgião brasileiro Raul Marino Jr. sugere que Deus causa os estados cerebrais, inclusive certas diferenças fisiológicas que podem explicar a incapacidade dos ateístas de reconhecer a Revelação de Deus (Marino Jr. 2005).

Esse diagnóstico da natureza do problema de *insider-outsider* levanta questões filosóficas difíceis para os cientistas da religião. A versão relativa de *insiderismo* não gera nenhum problema'; levanta uma série bem conhecida de desafios metodológicos. O 'problema' surge com o *insiderismo* absoluto. Sua versão sociológica parece falhar por vários motivos, deixando apenas a versão religiosa. Contudo, desde que a mesma é explicitamente baseada em afirmações quanto à natureza do conhecimento e da significação religiosa, só pode ser defendida ou criticada com base na teoria epistemológica e semântica. Isto é, o problema *insider-outsider* no estudo da religião é, no fundo, um assunto filosófico. Portanto, qualquer discussão da sua natureza, ou até da sua existência, necessita que nós usemos os instrumentos da filosofia. No restante deste artigo, exploraremos este ponto de vista filosófico.

O holismo semântico

A tese deste artigo é que, do ponto de vista do holismo semântico, não existe diferença fundamental entre *insider* e *outsider*. Portanto, é preciso explanar um pouco mais sobre tal posição teórica. Este não é o lugar para um sumário detalhado do trabalho filosófico pertinente. Para os que se interessam, existe um excelente resumo da teoria semântica apontada especificamente para os cientistas da religião (Jensen 2004). Apontamos aqui somente os princípios básicos mais necessários para o desenvolvimento do nosso argumento. Privilegiamos a formulação de Donald Davidson do holismo semântico (p. ex., Davidson 1982b; 1984b; veja Arruda 2005). Embora largamente adotado entre os filósofos, o holismo semântico enfrenta críticas significantes. Como é o caso com qualquer tese filosófica importante, a sua aceitação é provisória. Aqui, assumimos a sua suficiência sem defendê-la, não oferecendo argumentos para a teoria. A nossa discussão trata das consequências do holismo semântico para o projeto de teorizar sobre a religião.

Porém, cabe salientar quatro razões para levar a sério essa teoria semântica no contexto do estudo da religião. Primeira razão: essa teoria tem pelo menos, à primeira vista, certa plausibilidade profunda;⁴ segunda: como notamos, existe grande apoio a essa posição entre

4 Podemos pensar da interpretação de pintura ou da maneira que as crianças aprendem as línguas. Para um exemplo mais formal, a Filosofia da Ciência nota que, na verificação, a relação dado-teoria depende de várias ideias teóricas, pressuposições sobre a experiência, premissas lógicas e matemáticas, etc., e que, na aprendizagem, aprendemos os termos de uma teoria científica (p. ex. 'força', 'inércia') juntos como elementos da teoria e não individualmente.

os filósofos (longe, porém, de ser unânime); terceira: ela é a mais influente teoria do significado nas Ciências da Religião na Europa e na América do Norte (p. ex., Godlove 1989; 1999; Lawson e McCauley 1990; Penner 1994; Frankenberry e Penner 1999; Frankenberry 2002a; Jensen 1999; 2003; Davis 2007; Engler e Gardiner 2008; 2010; Gardiner e Engler 2009; 2010; Forthcoming); quarta: existem paralelos fortes entre as implicações metodológicas do holismo semântico - i.e., a sua ênfase na interpretação contextualizada - e certas teorias influentes das Ciências Humanas e Sociais, p. ex. o Estruturalismo, o Pós-Estruturalismo e a Hermenêutica (Wheeler 1986; Malpas 1992:55-57).

'Holismo semântico', embora usado como substantivo, não se refere a uma única e nitidamente articulada teoria. Todas as formas do holismo semântico, contudo, serão unificadas em oposição às teorias semânticas 'atomísticas. Estas últimas postulam elementos semânticos básicos (i.e. palavras, frases) cujas significações são independentes das significações de outras unidades semânticas. Quer dizer, do ponto de vista de uma teoria atomística, para entender o significado de uma palavra não é necessário se entender nada das suas relações com outras palavras e nem com o seu contexto em uma rede de significação. As teorias holísticas, ao contrário, consideram que a significação de qualquer elemento linguístico é inseparavelmente atada às significações de outros. Essas relações semânticas se estendem através de uma língua inteira. Assim, segundo certas versões do holismo, a língua inteira constitui a unidade básica da significação. Para resumir, de forma bem pouco rigorosa: se você afirmar que o significado se acha nas palavras, você é atomista; se você afirmar que ele é uma função de uma rede de relações contextualizada e muito mais ampla, você é holista.

A semântica holística nos leva longe da tentativa de encontrar 'o significado' dos fenômenos religiosos (p. ex., nos textos e nos rituais). Ela necessita uma forma mais dinâmica de interpretação. Enquanto o atomismo semântico localiza o significado ao nível de palavras e o molecularismo o localiza ao nível de frases ou grupos de frases, o holismo o localiza em outro nível, nos limites de uma rede indefinida de elementos interligados ou até de uma língua inteira. Ele distingue-se dessas outras teorias por rejeitar a reificação do significado. Isto é, ele considera que não há nenhuma coisa que possa ser identificada como 'o' significado de qualquer determinado elemento da linguagem (p. ex., de uma palavra, frase

ou declaração). Ele também se distingue ao ver o significado como inerentemente dinâmico: onde o significado é definido em termos de uma vasta rede de relações entre palavras, frases, crenças etc., a mutabilidade inerente destas relações garante que ele esteja necessariamente, até certo ponto, aberto. O significado é sujeito a vários tipos potenciais da indeterminação. Ele não pode ser considerado como algo unívoco e estável, por exemplo como aquilo que seria enquadrado pela definição ou conservado na tradução. O significado deve ser entendido em termos da interpretação. Ele consiste na compreensão - no 'fazer sentido' - das crenças e das ações, dinâmicas e contextualizadas, de indivíduos e grupos.

Outra implicação de definir o significado em termos de uma larga rede de significação é a de que não pode existir tipos fundamentalmente diferentes da significação ou da interpretação. Uma base comum seria necessária para que pudéssemos entender o significado de tipos diferentes da significação, ou interpretar os tipos diferentes da interpretação. Qualquer diferença hipotética desse tipo dissolver-se-ia imediatamente no contexto compartilhado necessitado pelo próprio processo de seu entendimento como diferentes. Assim, Davidson, de maneira célebre, rejeitou a ideia de que pode haver algo como a significação metafórica distinta da significação literal (Davidson 1984a). A mesma crítica aplica-se à possibilidade de alguma forma de significado distintamente transcendente ou simbólico, supostamente oriundo de uma relação especial entre a linguagem religiosa e os seus referentes 'sagrados' (Penner 2002; Frankenberry 2002b).

Outra implicação do holismo semântico é que ele nega a divisão da linguagem em áreas absolutamente distintas, como as linguagens científica e a religiosa. Se a unidade da significação for a língua inteira, essa rede não se dividiria em unidades discretas e qualitativamente distintas de conteúdo. Isto é, o holismo semântico abala a autonomia da linguagem 'religiosa' — e de qualquer outra esfera de linguagem. São preservadas somente distinções relativas e contextualizadas. Isso tem um impacto imediato no enquadramento de fenômenos religiosos:

Qualquer compreensão da afirmação 'Yahweh chamou Moisés na forma de uma sarça ardente' mistura itens de assuntos e de áreas tradicionalmente diferentes, p. ex., a tradição bíblica judaica, a botânica e a combustão. O significado de

cada vértice dessa rede é dado por suas relações a outras, e assim por diante. Afirmar que o assunto da proposição é especificamente religioso indicaria um enfoque básico — interesse em algum subconjunto da rede semântica —, mas tal afirmação não identificaria nenhuma categoria semântica (ou ontológica) fundamental. Se entendermos o significado em termos holísticos, a religião não poderá ser um material *sui generis* de estudo. (Engler e Gardiner 2010:281)

A versão de holismo do Davidson, contudo, implica outros elementos importantes. Davidson preocupou-se com problemas filosóficos tradicionais: por exemplo, a realidade do mundo externo, a realidade de outras mentes, o ceticismo, a ação moral, a fraqueza da vontade etc. Sua maior contribuição filosófica foi o argumento — perseguido durante longo período — de que muitos desses ‘problemas’ podem ser solucionados (ou revelados como sendo ilusórios) pela reflexão cuidadosa sobre um fato fundamental: a nossa capacidade de *entender* que esses são problemas, e os nossos modos de *procurar* soluções para eles, são atividades *racionais*. Portanto, os limites da própria capacidade racional impõem limites sobre a natureza desses ‘problemas’ e sobre o espectro de soluções potenciais.

Há uma ambiguidade com respeito ao conceito de ‘racional’ aqui. Interpretada de modo estrito, a racionalidade é um conceito publicamente normativo: ser racional é pensar *bem* de alguma maneira. Interpretada de modo amplo, contudo, Davidson identifica a racionalidade simplesmente com a capacidade do pensamento. Para Davidson, o pensamento é, fundamentalmente, uma atividade *linguística*. Com isto não se afirma que a linguagem seja o meio pelo qual o pensamento e a racionalidade se expressam. Davidson quer dizer algo mais profundo: *a linguagem é o pensamento*. Isto é, tanto linguagem sem pensamento como pensamento sem linguagem são impossíveis. Davidson utiliza a noção da ‘atitude proposicional’ como a ponte entre a cognição e a linguagem: “ser uma criatura racional é simplesmente ter atitudes proposicionais, por mais confusas, contraditórias, absurdas, injustificadas, ou errôneas que sejam” (Davidson 1982a:95).

Portanto, encontramos uma identidade tríplice implícita em Davidson: ser racional = ter atitudes proposicionais = usar uma língua. Entender a natureza da linguagem, então, ajuda a entender os estados mentais dos sujeitos que estudamos. Segundo Davidson, a linguagem

é, por natureza, comunicável. Os ruídos que uma pessoa produz ou as marcas que coloca em uma página são linguísticos somente até o ponto em que são manifestações externas de atitudes proposicionais ‘interiores’— isto é, até o ponto em que comunicam’ estas atitudes. A comunicabilidade pressupõe a interpretabilidade. Como posso saber que os sons que você produz indicam a sua racionalidade? A única evidência seria a possibilidade de interpretá-los corretamente, isto é, de entender os estados mentais que supostamente comunicam. Chegamos assim a uma tese principal do holismo davidsoniano: não há nada mais no significado do que aquilo que é necessário para a interpretação. Isto é o que Terry Godlove nomeia “o antirrealismo de Davidson com respeito ao significado” (Godlove 2010).

Embora alguns filósofos se tenham concentrado no lado ‘atitudinal’ das atitudes proposicionais (por exemplo MALPAS 1992), Davidson começou com um trabalho inovador no lado ‘proposicional’. Ele elaborou uma teoria ‘formal’ da significação e, depois, integrou uma teoria ‘material’ da interpretação. Resumindo, interpreto uma pessoa ‘traduzindo’ as suas frases para o meu próprio idioma. A ‘tradução’ é correta quando as atitudes proposicionais que se associam com a frase no meu idioma são (aproximadamente) as mesmas que se associam com a frase no dela. Essa exigência produz um profundo quebra-cabeça metodológico: interpreto a sua linguagem associando-a às suas crenças (as suas atitudes proposicionais), mas o único acesso que tenho às suas crenças é pela interpretação da sua linguagem. A estratégia de Davidson para quebrar este “círculo crença-significado” utiliza dois princípios-chave: o famoso princípio da caridade (basicamente a pressuposição que os outros são tão racionais quanto você) e a suposição da autoridade da primeira pessoa.

A crítica semântica do insiderismo absoluto religioso

A pergunta-chave do suposto problema *insider-outsider* é a seguinte: até que ponto o pesquisador acadêmico não-religioso pode entender - no sentido de interpretar corretamente - os comportamentos, crenças, ou experiências das pessoas religiosas; isto é, até que ponto o cientista da religião ‘*outsider*’ pode entender ou interpretar os estados mentais religiosos dos adeptos ‘*insiders*’?

A distinção *insider-outsider* tem uma pressuposição principal: uma dicotomia básica entre acesso a estados mentais nos casos da primeira pessoa e da terceira pessoa. Porém, essa premissa somente gera um problema quando acrescentamos uma segunda: de que existe diferença na autoridade ou na confiança desses dois tipos de acesso. Isto é, primeiro, há uma diferença básica entre o conhecimento dos nossos próprios pensamentos e aqueles de outros; e, segundo, temos o acesso mais fiável em um desses casos. A *distinção insider-outsider* se torna um *problema* se houver razão para acreditar que existem impedimentos fundamentais ao acesso genuíno aos estados mentais das outras pessoas, isto é, se o 'acesso à terceira pessoa' é radicalmente menos confiável do que o 'acesso à primeira pessoa'. Isto é, só existe tal problema se o 'acesso à primeira pessoa' e o acesso à terceira pessoa' produzirem conteúdos semânticos distintos. Qualquer impedimento desse tipo preveniria o pesquisador quanto a interpretar corretamente os estados mentais dos seus sujeitos. Assim o 'acesso à terceira pessoa' produziria um conteúdo semântico distinto do 'acesso à primeira pessoa'. É precisamente essa possibilidade que o holismo semântico nega.

Há pelo menos dois argumentos em favor de tal conclusão. Ambos derivam do fato de que qualquer formulação rigorosa do problema *insider-outsider* é efetivamente uma tese da incomunicabilidade da linguagem do *insider*. De um lado, isto implicaria que a linguagem do crente, do *insider*, seja privada no sentido que o Wittgenstein refutou em seu célebre argumento da linguagem privada, nas *Investigações Filosóficas* (Nielsen 2008). Um dos (poucos) avanços dominantes e largamente reconhecidos na Filosofia do século XX é o repúdio à possibilidade de linguagens 'privadas' e o reconhecimento da necessidade de fatores 'públicos' ou 'sociais' na linguagem. Para Davidson, isto se resume na desmistificação do significado, na base da 'interpretabilidade', vista como uma relação entre duas linguagens quaisquer.

Isto nos conduz diretamente ao segundo argumento contra qualquer *insiderismo* absoluto. Se não pudéssemos interpretar a 'linguagem' do outro em nosso próprio idioma, não teríamos absolutamente nenhuma razão para supor que este 'outro' falasse uma língua, ou mesmo que fosse 'racional'. Esse é o famoso argumento de Davidson contra a ideia de esquemas conceptuais alternativos. Metodologicamente, tal negação da racionalidade seria

desastrosa para o cientista da religião: não deixaria nenhum comportamento ou crença para ser estudado. Levado do extremo, o estudo das religiões seria reduzido a algo parecido com a Zoologia do século XVII: um catálogo de descrições superficiais.

Há um corolário importante aqui. Lembramos que, segundo Davidson, não há nada mais no significado do que aquilo que é necessário para a interpretação (em que a interpretação é vista como tradução' de uma linguagem a outra). A tradução e a interpretabilidade são relações simétricas. Se o acesso à primeira pessoa' e o 'acesso à terceira pessoa' produzem conteúdos semânticos distintos, então não haveria nenhuma tradução da linguagem da pessoa religiosa à linguagem da estudioso da religião, e nem na direção contrária. Como tal, teríamos um forte motivo para negar o significado de qualquer das duas linguagens. Em outras palavras, o holismo de Davidson nega qualquer *prioridade* ou *autoridade* semântica com base na forma do acesso aos estados mentais. Em ainda outras palavras, para Davidson o *conteúdo* semântico é mais básico do que o *acesso* semântico, e, portanto, a natureza do acesso não pode alterar a natureza do conteúdo.⁵

No caso de qualquer tentativa de interpretar, a suposição da autoridade da primeira pessoa permite ao intérprete quebrar o 'círculo crença-significado' no seu próprio caso, e a suposição da caridade permite-lhe alcançar o caso da terceira pessoa. Se isto for, mesmo, a forma básica da interpretação - delimitando o próprio conceito da significação semântica - então vemos que ambas as perspectivas - as da primeira pessoa e da terceira pessoa - são necessárias para qualquer possibilidade de significação. A distinção *insider-outsider*, portanto, é ubíqua em todos e quaisquer atos da interpretação.

Conclusão

O holismo semântico nega a dicotomia entre *insider* e *outsider*. Se for correta essa teoria filosófica, os *insiders* (por exemplo, os crentes religiosos) não podem ter uma compreensão da sua própria experiência religiosa que seja privilegiada, privada, oculta ou incomensurável: eles são tão constringidos em suas interpretações quanto os *outsiders* (por exemplo, os cientistas da religião). Do mesmo modo, os *insiders* têm o mesmo acesso à evidência que

⁵ Isto reflete o argumento de Davidson de que o conceito da verdade é mais básico do que o conceito do significado, e, portanto, que uma teoria da significação deve adotar a forma de uma teoria da verdade. Segundo ele, entretanto, o conceito da verdade é tão básico que nenhuma teoria substancial dele pode ser dada.

apoia as interpretações dos *outsiders*: o cientista da religião não tem acesso privilegiado a - ou nenhum tipo distinto de - evidência. Em outros termos, *insiders* e *outsiders* não podem ter tipos radicalmente diferentes de teorias sobre fenômenos religiosos e dispõem do mesmo tipo de acesso aos mesmo tipos de evidência. O holismo semântico nega qualquer bifurcação do significado e aceita somente a evidência aberta, pública e observável. Portanto, exclui qualquer posição teórica que afirme que as crenças das pessoas religiosas (i) são incomensuráveis com aquelas do pesquisador, (ii) são as únicas a revelar o significado dos fenômenos religiosos ou (iii) são teoricamente e metodologicamente impotentes, sem qualquer papel no estudo da religião.

Quando entendemos a significação em termos de uma larga rede da interpretação - e não como algo ligado a elementos individuais de linguagem -, simplesmente não há nenhum *problema* de *insider-outsider*. O holismo semântico nega esse problema, sendo que *insiders* e *outsiders* significam o que significam pelo mesmo modo público em linguagens que podem ser interpretadas exatamente da mesma maneira. O único motivo para tratar os *insiders* como se fossem imunes à interpretação seria se os considerássemos completamente não-rationais, incapazes de ter estados mentais intencionais. Do ponto de vista de uma semântica holística, o *insiderismo* absoluto falha, tanto nas suas versões sociológicas quanto nas religiosas.

Terminamos com o ponto com o qual começamos: a *distinção* básica e empírica entre *insider* e *outsider* é óbvia e útil. Contudo, as teorias holísticas do significado acentuam o alcance fundamental da distinção: ela aplica-se a todos os atos da interpretação em todos os contextos possíveis; o *insiderismo* relativo é uma característica inerente de toda a comunicação. Porém, do ponto de vista do holismo semântico, não existe um *problema insider-outsider*.

Para terminar, é importante notar que seria perigoso cair na tentação de minimizar esse tipo de discussão por ser abstrato ou filosófico demais, ou por ter pouco a ver com o estudo da religião 'normal'. Muito pelo contrário: tem tudo a ver. É possível *ignorar* a epistemologia e a semântica no estudo da religião, mas não é possível *evitá-las*. O preço de ignorá-las ameaça ser a elaboração de posições problemáticas. Quem discordar dessas e de outras

implicações do holismo semântico deve procurar uma teoria alternativa do significado. Pois teoria alguma há de existir, mesmo que seja implícita. O holismo não é a única alternativa, e o davidsoniano não é o único holismo (apesar do fato de o holismo, especificamente o de Davidson, ser de longe a mais influente posição explícita dentro da Teoria da Religião). Quem ignora esses debates corre o risco de produzir interpretações e explicações indefensáveis. Por exemplo, quem procura achar 'o' único significado de qualquer fenômeno religioso - independente das suas relações com os seus contextos de significação - enfrenta uma escolha: *ou* defende esta posição na base de uma teoria atomística explícita, *ou* corre o risco de aceitar um equivalente à Teoria da Terra Plana, apoiada por certo senso comum, mas ab-rogada pelo pensamento atual dos especialistas. A melhor opção para evitar esse tipo de anacronismo teórico não seria que todo cientista da religião se tornasse especialista em Quine e Davidson. Seria, sim, que prestássemos mais atenção no trabalho dos nossos colegas filósofos e no trabalho dos teóricos da religião que trabalham nessa área. Fundamentalmente - no sentido literal da palavra - as Ciências da Religião deveriam dar mais atenção ao significado do 'significado'.

Bibliografia

- ARRUDA, J.M. 2005. Verdade, interpretação e objetividade em Donald Davidson, *Veritas*, vol. 50/nº 1, pp.137-154.
- DAVIDSON, D. 1982a. Rational animals. In DAVIDSON, D.: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press, pp.95-105.
- _____. 1982b. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1984a. What metaphors mean. In DAVIDSON, D.: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, pp.245-264.
- _____. 1984b. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- DAVIS, G.S. 2007. Donald Davidson, anomalous monism and the study of religion, *Method and Theory in the Study of Religion*, Vol. 19, nº 3-4, pp. 200-231.
- ENGLER, S.; GARDINER, M.Q. 2009. Religion as superhuman agency: on E. Thomas Lawson and Robert N. McCauley (1990), *Rethinking Religion: Connecting cognition and*

culture. In Stausberg, M. (org.). *Contemporary Theories of Religion: A critical companion*. London: Routledge, pp.22-38.

_____. 2010. Ten implications of semantic holism for theories of religion, *Method and Theory in the Study of Religion*, Vol. 22, nº 4, pp.275-284.

FRANKENBERRY, N.K., (org.) 2002a. *Radical Interpretation in Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

FRANKENBERRY, N.K 2002b. Religion as a 'mobile army of metaphors'. In: Frankenberg, N.K (org.): In *Radical Interpretation in Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.171-187.

FRANKENBERRY, N.K.; PENNER, H.H. (orgs.) 1999. *Language, Truth, and Religious Belief: Studies in twentieth-century theory and method in religion*. Atlanta: Scholars Press.

GARDINER, M.Q.; S. ENGLER, S. 2008. Review essay: *Radical Interpretation in Religion*, *Method and Theory in the Study of Religion*, Vol. 20, nº 2, pp. 185-190.

_____. 2010. Charting the map metaphor in theories of religion, *Religion*, Vol. 40, nº 1, pp.1-13.

_____. Forthcoming. Semantic holism and cognitive science in the study of religion. In JENSEN, J.S. (org.). *Meaning in Religion, Cognition and Culture*. London: Equinox.

GODLOVE, T.F., JR. 1989. *Religion, Interpretation, and Diversity of Belief: The framework model from Kant to Durkheim to Davidson*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1999. Religious discourse and first person authority". In McCUTCHEON, R.T. (org.): *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A reader*. London: Cassell, pp.164-178.

_____. 2010. *Theories of meaning and the study of religion* , Paper apresentado no congresso da International Association for the History of Religions, Toronto.

JENSEN, J.S. 1999. On a semantic definition of religion. In PLATVOET, J.G.; MOLENDIJK, A.L. (orgs.): *The Pragmatics of Defining Religion; Contexts, concepts and contests*. Leiden: Brill, pp. 409-431.

_____. 2003. *The Study of Religion in a New Key: Theoretical and philosophical soundings in the comparative and general study of religion*. Aarhus: Aarhus University

Press. 2004. Meaning and religion: on semantics in the study of religion. In ANTES, P.; GEERTZ, A.W.; WARNE, R.R. (orgs.). *New Approaches to the Study of Religion. Volume 1: Regional, critical and historical approaches*. Berlin: Walter de Gruyter, pp.219-252.

_____. Forthcoming. Revisiting the 'insider-outsider' debate: dismantling a pseudo-problem in the study of religion, *Method and Theory in the Study of Religion*.

LAWSON, E.T.; MCCAULEY R.N. 1990. *Rethinking Religion: Connecting cognition and culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

MALPAS, J.E. 1992. *Donald Davidson and the Mirror of Meaning: Holism, truth, interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.

MARINO JR., R. 2005. *A Religião do Cérebro: As novas descobertas da neurociência a respeito da fé humana*. São Paulo: Editora Gente.

MCCUTCHEON, R.T., (org.) 1999. *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A reader*. London: Cassell.

MERTON, R.K. 1972. *Insiders and outsiders: a chapter in the sociology of knowledge*, *American Journal of Sociology*, Vol. 78, nº 1, pp. 9-47.

NIELSEN, K.S. 2008. *The Evolution of the Private Language Argument*. Aldershot, UK: Ashgate.

PENNER, H.H. 1994. Holistic analysis: conjectures and refutations, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 62, nº 4, pp. 977-996. 2002. "You don't read a myth for information", in FRANKENBERRY, N.K. (org.). *Radical Interpretation in Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.153-170.

RYBA, T. 2007. Phenomenology as *insider* trading: some stipulations for the religious 'skin trade', *Method & Theory in the Study of Religion*, Vol. 19, nº 3/4, pp.255-280.

SMITH, W.C. 1981. *Towards a World Theology: Faith and the comparative history of religion*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

WHEELER, S.C. 1986. Indeterminacy of French interpretation: Derrida and Davidson. In LePORE, E. (org.): *Truth and Interpretation: Perspectives on the philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Basil Blackwell, pp.477-494.