

A Teoria do Pensamento Complexo como aporte à discussão epistemológica dos estudos de Religião

The Theory of Complex Thought as a contribution to the epistemological discussion of the studies of Religion

Adriel Moreira Barbosa¹

RESUMO

Este artigo se insere na discussão da questão epistemológica dos estudos de religião, provavelmente o mais importante e difícil dos problemas enfrentados pelas Ciências da Religião no Brasil. As pesquisas desta área têm levantado um expressivo número de questões sobre o estatuto epistemológico que carecem de atenção e aprofundamento. Na primeira parte do texto são apresentados alguns aspectos da teoria do Pensamento Complexo ou, pelo menos, aqueles consideramos mais importantes para o estudo do fenômeno religioso. Depois, analisamos os principais deslocamentos decorrentes de uma abordagem complexa dos modelos explicativos da religião e, finalmente, falamos sobre as implicações desses deslocamentos. Trata-se de um trabalho introdutório, que objetiva provocar os estudiosos do fenômeno religioso à contínua reflexão do caráter transdisciplinar requerido pelas Ciências da Religião.

PALAVRAS-CHAVE

Edgar Morin. Complexidade. Transdisciplinaridade. Ciências da Religião.

¹ Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP).

ABSTRACT

This paper is inserted in the discussion of the epistemological question of the studies of religion, probably the most important and difficult of the problems faced by the sciences of religion in Brazil. Research in this area has raised a significant number of questions about the epistemological status that need attention and deepening. In the first part of the text some aspects of the Complex Thought theory are presented, or at least those considered more important for the study of the religious phenomenon. Then we analyze the main displacements resulting from a complex approach to the explanatory models of religion, and then discuss the implications of such displacements. It is an introductory work that aims to provoke scholars of the religious phenomenon to the continuous reflection of the transdisciplinary character required by the Sciences of Religion.

KEYWORDS

Edgar Morin. Complexity. Transdisciplinarity. Science of Religion.

Nossos problemas não podem mais ser concebidos como separados uns dos outros². (Edgar Morin)

Introdução

Ao realizarmos esta reflexão, não partimos do pressuposto de que as ciências da religião estariam operando fora de uma perspectiva complexa, pois isso significaria ignorar os avanços alcançados por esta disciplina desde as primeiras críticas que foram feitas ao reducionismo científico, principalmente através da Escola dos Annales, do desenvolvimento da Fenomenologia da Religião e dos demais aportes teórico-metodológicos. Qual seria, então, nosso ponto de partida?

² “O pensamento complexo e a ecologia da ação”. Entrevista com Edgar Morin. Revista IHU On-line. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/5694-o-pensamento-complexo-e-a-ecologia-da-acao-entrevista-com-edgar-morin>>. acesso em: 10 nov 2014.

Edgar Morin indica como base para a construção de uma realidade complexa a existência de uma permanente abertura, característica de sistemas abertos, capazes de interagir com o seu *meio* para assim se complexificarem à medida que são modificados pelas infinitas renovações que os elevam em uma espiral de crescimento e aprofundamento. Não obstante essa abertura possa aparentar uma fragilização de sua condição, na verdade ela garantiria sua renovação, evolução e conseqüente ultrapassagem de seus limites.

Pensando nas ciências da religião por esta perspectiva de abertura, podemos entender que *diálogo* e *ultrapassagem* – terminologias importantes do modelo moriniano – não se constituem em um momento de sua construção, mas na sua condição permanente, devido à sua insuperável incompletude. Ou seja, por mais renovado que seja o olhar sobre o objeto, por mais crítica que seja a abordagem ou por mais participante que seja o sujeito, sempre existirá a necessidade de um retorno aos questionamentos, que funcionam como uma retro-alimentação do sistema (neste caso, da pesquisa) com novos olhares, novos saberes e novos métodos, que continuarão contribuindo para o seu constante aperfeiçoamento. Portanto, nosso objetivo é de, através de uma pesquisa bibliográfica da obra de Edgar Morin, apresentar considerações que acreditamos serem importantes para a reflexão daqueles que se dedicam ao estudo do fenômeno religioso em sua complexidade.

Nas duas primeiras seções deste trabalho nos dedicamos a descrever sinteticamente a crise do pensamento e as principais teses de Edgar Morin quanto à Teoria do Pensamento Complexo, ou pelo menos, aquelas que consideramos as mais importantes para o estudo do fenômeno religioso. Na terceira seção, analisamos os principais deslocamentos promovidos por conta de uma abordagem complexa aos modelos explicativos da religião, preparando-nos para no final falarmos sobre as implicações desses deslocamentos. É possível que na leitura das duas primeiras seções o leitor encontre certa dificuldade de relacionar os conceitos da Teoria do Pensamento Complexo ao tema da religião, todavia, ao chegar às seções posteriores certamente se encontrará umnexo que proporcionará uma melhor reflexão e aprofundamento. Finalmente quero alertar o leitor para o fato de que este é um trabalho introdutório, feito para analisar uma teoria e método extremamente densos que, conseqüentemente, exigem

uma análise de alto nível que não daríamos conta de fazê-lo aqui. Por isso, nos contentamos em dar a ele a epígrafe de prolegômenos parciais.

Edgar Morin

Pseudônimo de Edgar Nahoum, sociólogo e filósofo francês nascido em Paris, em 8 de julho de 1921. Pesquisador emérito do CNRS (*Centre National de la Recherche Scientifique*) é formado em Direito, História e Geografia, tendo realizado estudos em Filosofia, Sociologia e Epistemologia. É considerado um dos principais pensadores sobre a complexidade, sendo autor de mais de trinta livros, entre eles: *O Método* (6 volumes); *Introdução ao pensamento complexo*; *Ciência com consciência*; e *Os sete saberes necessários para a educação do futuro*. Morin, que durante a Segunda Guerra Mundial participou da Resistência Francesa, é considerado um dos pensadores mais importantes do século XX e XXI³. Em 1998, foi nomeado pelo então Ministro da Educação da França, Claude Allègre, para coordenar estudos visando à reforma do ensino secundário. A partir desse trabalho e de uma vida dedicada à pesquisa e ao estudo, Edgar Morin tornou-se uma referência no campo da educação, apresentando suas propostas de reforma do pensamento, do ensino, dos paradigmas acadêmicos e de formação do homem⁴.

A crise do conhecimento

Morin estabelece as linhas gerais do problema que levam à necessidade de um pensamento complexo, denunciando que “a inteligência que só sabe separar, fragmenta o complexo do mundo em pedaços separados, fraciona os problemas, unidimensionaliza o multidimensional, atrofia as possibilidades de compreensão e de reflexão, eliminando assim as

³ Disponível em: <<http://www.edgarmorin.org.br/vida.php>>. Acesso em: 23 out 2014.

⁴ MELO, Kênia A. “Pensamento Complexo: uma nova e desafiadora forma de pensar a educação a partir das ideias de Edgar Morin”. Disponível em: <<http://www.ceped.ueg.br/anais/ivedipe/pdfs/didatica/co/132-271-1-SM.pdf>>. Acesso em: 23 out 2014.

oportunidades de um julgamento corretivo ou de uma visão a longo prazo”. Esta afirmação demonstra a insuficiência desse tipo de conhecimento para tratar dos nossos problemas mais graves, além de se constituir uma das questões mais difíceis que enfrentamos, de modo que quanto mais os nossos problemas se tornam multidimensionais, maior a nossa incapacidade de pensá-los em sua multidimensionalidade. Assim, quanto mais esta crise progride, mais progride a nossa incapacidade de pensá-la⁵. A isso Morin denomina “inteligência cega”, isto é, uma capacidade de conhecimento que, a despeito de todos os espantosos avanços alcançados sobre o mundo físico, psicológico e sociológico, abundam erros que progridem na mesma velocidade que o nosso conhecimento. O motivo para este quadro não estaria em nossos erros em si, mas na maneira que organizamos nosso saber através de nossos sistemas de ideias. Um exemplo do resultado desse modelo estaria no próprio uso descontrolado do conhecimento, que pode ser visto na fabricação de armas termonucleares, no desequilíbrio ecológico e nas manipulações de toda espécie⁶.

O que levaria a este problema da simplificação do conhecimento seria o que Morin chama de “organização”, pois ela funciona a partir da separação entre dados significativos de dados não-significativos, através de uma separação que se efetua pela distinção e desunião, hierarquizando aquilo que é principal e o que é secundário e centralizando em função de um núcleo de noções mestras. Mesmo que pareça não haver nenhum problema nesse tipo de processo organizacional, para Morin essas operações seriam responsáveis por mutilar e desfigurar aquilo que ele classifica como “real” conhecimento. Colocado em um quadro mais amplo, este “paradigma da simplificação”, que funciona a partir de princípios de *disjunção*, *redução* e *abstração*, controla o pensamento ocidental desde o século XVII e é responsável por proporcionar à humanidade seus maiores progressos científicos e filosóficos, todavia também é responsável pelas nocivas consequências que começaram a se revelar, principalmente no século XX.

Neste processo descrito no parágrafo anterior, um ponto central é o conceito de *disjunção* do conhecimento. Morin explica que esta *disjunção*

⁵ MORIN, Edgar. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

⁶ MORIN, 2003.

opera o isolamento dos três grandes campos do conhecimento: a física, a biologia e a ciência do homem, rareando as comunicações entre o científico e o filosófico e provocando uma “hiperespecialização” que acaba por rasgar o “tecido complexo das realidades”⁷ fazendo crer que um determinado recorte arbitrário operado sobre “o real” é o próprio real. Nessa abordagem, a intenção da ciência clássica seria descobrir por detrás da complexidade aparente dos fenômenos uma “Ordem Perfeita” que estaria legislando o Cosmos, baseando o seu rigor e a sua operacionalidade na *medida* e no *cálculo*. Essa matematização e formalização da operação científica teria desintegrado os seres e as coisas existentes, para considerar como únicas realidades “as fórmulas e equações que governam as entidades quantificadas”. Morin acredita que este pensamento simplificador é incapaz de conceber a conjunção daquilo que é *uno* com aquilo que é *múltiplo* (chamado por ele de *unitas multiplex*). O resultado desta simplificação é a anulação da diversidade por não se poder concebê-la como uma unidade. O resultado é o que Morin chama de “inteligência cega”, que destrói os conjuntos e as totalidades, isolando todos os objetos daquilo que os envolve (o *Meio*). Através da inteligência cega, as realidades-chaves são desintegradas e as disciplinas das ciências humanas já não têm mais nenhuma necessidade⁸. Nesse paradigma simplificador e cego habita uma incapacidade de conceber a complexidade da realidade antropológica, por exemplo, isto é, o individual e o conjunto planetário da Humanidade, o que acaba conduzindo a infinitas tragédias, das quais a suprema é a tragédia política.

É neste ponto que se coloca o Pensamento Complexo, servindo como ferramenta epistemológica para se compreender a realidade em sua complexidade, pois ela é um “tecido de acontecimentos, ações, interações, retroações, determinações e acasos, que constituem nosso mundo fenomenal”. A vida não pode ser reificada, pois ela é um fenômeno extraordinariamente complexo, que tem sua própria autonomia. Exatamente por isso é necessário enfrentar a realidade como uma complexidade

⁷ Edgar Morin usa o termo “tecido” a partir da compreensão do sentido do termo complexo (*complexus*) que significa “o que é tecido em conjunto”, ou seja, algo formado a partir de constituintes heterogêneos inseparavelmente associados; esta ideia apresenta o paradoxo do uno e do múltiplo (MORIN, 2003, p. 20).

⁸ Morin se aproxima do conceito de cientificismo.

antropossocial que requer princípios de inteligibilidade complexos que enfrentem a confusão, ou seja, o jogo infinito das inter-retroações, a “solidariedade dos fenômenos, a bruma, a incerteza e a contradição”. Para tanto, Morin elabora instrumentos conceituais que auxiliarão a enfrentarmos a “aventura” da complexidade, sensibilizando-nos para as enormes carências do nosso pensamento e demonstrando que “um pensamento mutilador conduz necessariamente a ações mutiladoras”. Morin nos explica que:

A antiga patologia do pensamento dava uma vida independente aos mitos e aos deuses que criava. A patologia moderna do espírito está na hipersimplificação que a torna cega perante a complexidade do real. A patologia da ideia está no idealismo, onde a ideia oculta a realidade que se encarrega de traduzir e se considera como a única real. A doença da teoria está no doutrinário e no dogmatismo, que fecham a teoria sobre ela própria e a petrificam. A patologia da razão é a racionalização que encerra o real num sistema de ideias coerente, mas parcial e unilateral, e que não sabe nem que uma parte do real é irracionalizável, nem que a racionalidade se encarrega de dialogar com o irracionalizável. [...] Ora, esta cegueira faz parte da nossa barbárie. Faz-nos compreender que estamos sempre na era bárbara das ideias. Estamos na pré-história do espírito humano. Apenas o pensamento complexo nos permitirá civilizar o nosso conhecimento⁹.

Doravante, Morin advoga “uma reorganização em cadeia daquilo que conhecemos sob o conceito de ciência; uma mudança fundamental e uma revolução paradigmática” que se mostra indispensável, porque a ciência do homem ainda não tem fundamento que enraíze o fenômeno humano no universo natural, pelo contrário, ela ainda se situa em meio à tensão entre as explicações da física – oriundas do século XIX – e as ideologias do cristianismo e humanismo ocidental no tocante a sobrenaturalidade do homem. Estas duas frentes aparentam constante divergência e antagonismo, mas na verdade acabam se mostrando inseparáveis e é exatamente à margem desses “dois clãs antagonistas, um que esmaga a diferença reduzindo-a à unidade simples, e outro que oculta a unidade

⁹ MORIN, 2003, p. 22-23.

porque só vê a diferença”, que se situa a Teoria da Complexidade, buscando integrar a verdade de um e de outro, conduzindo à uma ultrapassagem que resulte numa reorganização daquilo que conhecemos sob o conceito de ciência¹⁰.

Elementos básicos para a compreensão do Pensamento Complexo

Um primeiro passo rumo ao constructo da Teoria do Pensamento Complexo de Edgar Morin é a identificação de duas grandes “brechas” no quadro epistemológico da ciência clássica: a Micro e a Macrofísica. Estas descobertas evidenciaram que não seria mais possível reduzir a *physis*¹¹ a uma realidade maciça, elementar e simples, pois ambas quebraram as antigas certezas em dois profundos infinitos, a partir de onde não se pode enxergar mais entidades absolutas e independentes. Já não há “apenas uma base empírica simples, mas uma base lógica simples (noções claras e distintas, realidade não ambivalente, não contraditória, estritamente determinada) para constituir o substrato físico”. Portanto, o “simples” não é mais o fundamento de todas as coisas, mas uma passagem, um momento entre complexidades, a complexidade microfísica e a complexidade macro-cosmo-física.

O próximo e importante aporte do autor para o desenvolvimento de sua teoria é a apresentação da Teoria Sistêmica¹². Sua contribuição vem do fato de ter em seu centro uma unidade complexa, “que não se reduz à ‘soma’ das suas partes constitutivas”, situando-se assim em um nível

¹⁰ MORIN, 2003, p. 22-23.

¹¹ Traduzida pela palavra *natureza* por falta de outra mais completa, é um conceito fundamental do pensamento pré-socrático, contendo a noção do saber de um ente em sua mais ampla e profunda totalidade. Em sua expressão original, *physis* designa o processo de surgir e desenvolver-se num constante e permanente movimento vital, confundindo-se com a própria força motriz de tal movimento. É considerada assim a expressão daquilo que é primário, fundamental e persistente, opondo-se ao que é secundário, derivado e transitório. Disponível em: <<http://filosofia.uol.com.br/filosofia/ideologia-sabedoria/26/artigo190183-1.asp>>. Acesso em 26 out 2014.

¹² Trata-se da concepção de Sistema Aberto, desenvolvida por Von Bertalanffy a partir do estudo de sistemas vivos.

transdisciplinar, que permitiria conceber “a unidade da ciência e a diferenciação das ciências não apenas segundo a natureza material do seu objeto, mas também segundo os tipos e as complexidades dos fenômenos de associação/organização”. A partir disso, Morin diferencia Sistemas Abertos de Sistemas Fechados, sendo os últimos marcados pelo estado de aparente equilíbrio, pois são fechados e, portanto, seguros, podendo ser comparados a uma mesa ou a uma pedra em sentido metafórico, mas que na verdade, possuem uma enorme fragilidade, pois ao contrário dos Sistemas Abertos que promovem “trocas” do fluxo energético do seu exterior para o seu interior, nos Sistemas Fechados essas trocas não acontecem. Sem esse fluxo, haveria uma desregulação organizacional nos sistemas fechados, que provocaria um rápido enfraquecimento dele.

A metáfora que Morin usa para demonstrar como seria um sistema aberto e sua importante diferença para um sistema fechado é a das células biológicas, que incessantemente se renovam enquanto seu conjunto permanece aparentemente estável e estacionário. Eis o paradoxo apresentado: “Num sentido, o sistema deve fechar-se ao mundo exterior a fim de manter as suas estruturas e o seu meio interior que, de outro modo, se desintegrariam. Mas, é a sua abertura que permite esse fecho”¹³. Este seria o problema ignorado pela física antiga e também pela metafísica ocidental/cartesiana, para quem todas as coisas vivas são consideradas como entidades fechadas (*closes*) e não como sistemas, organizando o seu próprio fecho por meio de sua autonomia, na e através de sua abertura.

Dois ideias se destacam e é importante as compreendermos para podermos avançar. A primeira é que as leis de organização do ser vivo não são as do equilíbrio, pelo contrário, são as do desequilíbrio, que o fazem recuperar e compensar dinamicamente sua estabilidade. A relação entre equilíbrio e desequilíbrio será explicada mais detalhadamente um pouco a frente. A segunda e talvez mais importante é que a “inteligibilidade” do sistema não está apenas no próprio sistema, mas na sua relação com o meio”¹⁴, e isso não é só uma relação de dependência, mas de sua própria constituição. Ou seja, só se pode entender o sistema aberto

¹³ MORIN, 2003, p. 29-32.

¹⁴ É possível compreender mais precisamente o conceito de *Meio*, quando o autor trata da questão da relação sujeito/objeto.

incluindo-se nele o *meio*, “que lhe é simultaneamente íntimo e estranho e faz parte dele próprio sendo-lhe sempre exterior”. A partir disso torna-se, inclusive, difícil de se estudar os sistemas abertos separadamente, dada sua interrelação, o que proporciona uma “porta” teórico/empírica para o estudo dos ecossistemas¹⁵, a malha pela qual seria possível se passar do estudo dos sistemas para a construção de um metassistema.

Conclui-se que, para Morin, a *Organização* é um elemento fundamental na construção do pensamento complexo; na verdade uma noção decisiva. Morin problematiza ainda mais o sistema aberto como uma base na construção epistêmica da complexidade, explicando o funcionamento de sua autorregulação:

É com a vida que a noção de organização toma uma consistência orgânica, um mistério romântico. É aí que aparecem traços fundamentais inexistentes nas máquinas artificiais: uma relação nova por referência à entropia, quer dizer, uma aptidão, ainda que temporária, para criar a neguentropia, a partir da própria entropia; uma lógica muito mais complexa e sem dúvida diferente da de qualquer máquina artificial¹⁶.

Morin usa estes dois termos – entropia e neguentropia¹⁷ – no sentido de desorganização e reorganização, que é o processo responsável

¹⁵ “O ecossistema significa que, num dado meio, as instâncias geológicas, geográficas, físicas, climatológicas (biótopo) e os seres vivos de todas as espécies, unicelulares, bactérias, vegetais, animais (biocenose), inter-retro-agem uns com os outros para gerar e regenerar incessantemente um sistema organizador ou ecossistema produzido por estas mesmas inter-retro-ações. Por outras palavras, as interações entre os seres vivos são não só de devoração, de conflito, de competição, de concorrência, de degradação e de depredação, mas também de interdependências, solidariedades, complementaridades”. In: <<http://contadoresdestorias.wordpress.com/2007/06/04/o-pensamento-ecologizado-edgar-morin/>>. Acesso em 10 out 2014.

¹⁶ MORIN, 2003, p. 43.

¹⁷ Entropia é um vocábulo que teve origem na física, onde significa “medida da energia não disponível para a realização de trabalho”. Na comunicação, significa “medida da desordem ou da imprevisibilidade da informação”. Neguentropia, que corresponde à negação da entropia, significa, na biologia, “função que representa o grau de ordem e de previsibilidade existente num sistema”. Como vemos, “elemento neguentrópico» significa «aquele que contribui para o equilíbrio e para o desenvolvimento organizacional”. O processo de formação de neguentropia é semelhante ao da palavra negócio, que contém a ideia de negação de ócio. Quem tem um negócio é aquele que não quer ficar no ócio. In: <<http://www.ciberduvidas.com/pergunta.php?id=19437>>. Acesso em 10 out 2014.

pelo fenômeno da Auto-organização, a partir de onde se começa a construir o conceito de “Máquina Viva”. Tanto fenomenologicamente quanto epistemologicamente, a Auto-Organização ainda requer reflexões de aprofundamento, pois tal compreensão mostra-se capital para a Teoria da Complexidade. Embora no horizonte da cibernética¹⁸ seja possível conceber teoricamente uma máquina artificial auto-organizada, a teoria da Auto-Organização é mais eficaz quando utilizada para a compreensão do ser vivo. Note-se a comparação entre uma máquina (*artefact*), neste caso um motor de automóvel, e um organismo vivo. No caso do motor, suas peças são altamente confiáveis, verificadas e testadas antecipadamente à montagem do motor, todavia a máquina é muito menos confiável que seus componentes tomados separadamente, pois basta uma pequena alteração ou defeito em qualquer um deles e toda a máquina se imobilizará, necessitando de intervenção externa, neste caso, do mecânico. Já a máquina viva tem componentes muito pouco fiáveis, pois são todos órgãos constituídos por moléculas que se degradam muito rapidamente, porém tais moléculas são formadas por células que morrem e se renovam o tempo todo, mantendo o organismo idêntico, mesmo diante da fraca segurança de seus constituintes. Aí está a importância da Auto-Organização e da abertura.

Para Morin, tal constatação aponta para além de uma questão de lógica entre o funcionamento de máquinas vivas e de outras máquinas; ela “mostra que há um elo consubstancial entre desorganização e organização complexa, pois que o fenômeno de desorganização (entropia) prossegue o seu curso no ser vivo mais rapidamente ainda que na máquina artificial; mas de maneira inseparável, há o fenômeno de reorganização (neguentropia)”.

¹⁸ O termo cibernética é de origem grega e significa pilotagem. Designa uma ampla teoria referente ao controle de processos complexos que, em geral, ocorrem nos animais e nas máquinas. Sem a cibernética, também chamada teoria dos sistemas, seria impossível a pilotagem de aviões ou o funcionamento contínuo de refinarias, siderúrgicas e outras grandes instalações industriais com reduzidos quadros de mão-de-obra e elevados índices de produtividade. O princípio básico da cibernética é a chamada realimentação (feedback), que consiste na contínua correção dos erros cometidos pelo sistema, considerado como um conjunto global. O cérebro humano utiliza esse princípio, inconscientemente, em inúmeras tarefas, como é o caso da direção de um automóvel. Disponível em: < <http://www.biomania.com.br/bio/conteudo.asp?cod=1418>>. Acesso em 10 out 2014.

Este elo entre a entropia e neguentropia é mais estreito e profundo que a metafísica jamais pôde imaginar. A ideia de Auto-Organização opera uma mudança no estatuto ontológico do objeto que vai além da ontologia cibernética, pois antes de tudo o objeto é “fenomenalmente individual”, o que demonstra sua *autonomia e individualidade*. Ainda que relativa, esta autonomia está presente no sistema auto-organizador pela abertura e troca que ele empreende com o *meio*. O progresso de sua abertura e troca acompanham o progresso de sua complexificação: O Sistema Aberto é auto-eco-organizador e, embora se torne mais autônomo, ele está menos isolado, pois não se fecha em si mesmo. Nas palavras de Morin, “ele não pode terminar-se, fechar-se e autobastar-se”¹⁹.

Segue-se a colocação de alguns problemas teóricos. Primeiro, a afirmação de que é preciso aceitar a imprecisão, a ambiguidade e a contradição, ou mais precisamente, “é preciso aceitar uma certa imprecisão e uma imprecisão certa, não apenas nos fenômenos, mas também nos conceitos”²⁰. É necessário reconhecer fenômenos como liberdade e criatividade, inexplicáveis fora de um quadro complexo. Com isso a complexidade assume conduzir-se em uma viagem inacabada, ou seja, ao estabelecer seus paradigmas não poderá saber se seus limites estarão provisoriamente ou para sempre fora de seu alcance. Mas sua direção a assegura ir de uma complexidade a outra ainda maior, por linhas de complexificação crescente, determinando modelos de baixa, média e alta complexidade, em função dos desenvolvimentos de auto-organização (autonomia, individualidade, riquezas de relações com o meio, aptidões para aprendizagem, inventividade, criatividade, etc.), para tentar considerar aquilo que finalmente Morin classifica como o verdadeiro problema humano: *A hipercomplexidade*.

O próximo problema é a relação entre Sujeito e Objeto. Morin usa a metáfora de um foguete estagiário para explicar que o sistemismo e a cibernética são como um primeiro estágio desse foguete, que permite sua partida; a Teoria da Auto-Organização seria o seu segundo estágio, que por consequência coloca fogo em um terceiro, que é a questão epistemológica, ou seja, a questão das relações entre sujeito e o objeto. A tensa

¹⁹ MORIN, 2003, p. 43.

²⁰ MORIN, 2003, p. 53

relação entre esses dois elementos remonta à já mencionada batalha entre o universo da física e da biologia, que foram reificadas e separadas por suas devidas “fronteiras”. Portanto, se o conceito de física se alargar, ou seja, se ele se complexificar, então tudo se tornará físico; o mesmo se aplica para a biologia, a sociologia, a antropologia, etc. Contudo será incompreensível encontrando-se sob um paradigma de reificação, com consequente separação de cada área.

Outra imagem muito rica é usada para explicar a mudança paradigmática que se faz necessária: Morin nos explica que “as fronteiras do mapa não existem *no* território mas *sobre* o território, com arames farpados e os fiscais de alfândega”²¹. Isso é o equivalente a dizer que as fronteiras separadoras desses dois elementos da pesquisa científica – sujeito e objeto – só existem artificialmente ou superficialmente, pois na realidade eles são e estão intrinsecamente ligados. Todavia, historicamente sujeito e objeto foram eliminados mutuamente de seus polos contrários (ciência e metafísica) em termos disjuntivos/repulsivos, anulando-se um ao outro, embora na verdade sejam inseparáveis. A partir de uma concepção de Sistema Aberto (auto-eco-organizador), Morin propõe remontarmos, de complexidade em complexidade, até podermos chegar a um sujeito reflexivo, para então tentar pensar novamente essa relação sujeito-objeto²². Para tanto, sujeito e objeto precisam permanecer abertos, desprovidos de um princípio de resolubilidade neles mesmos, “para lá dos limites do nosso entendimento”. Essa “regressão” do conhecimento, capaz de produzir incertezas, construirá um conhecimento mais rico, porém menos seguro.

O conhecimento se torna artigo inacabado, possuindo uma “brecha intransponível” em seu acabamento. Não obstante, tal dificuldade dá impulso ao movimento, fator primordial e incentivo à “ultrapassagem do conhecimento”, à constituição de um Metassistema. Destarte, numa espiral ascendente, se progride ao mesmo tempo que se faz aparecer uma nova ignorância e um novo desconhecido. É a irresolubilidade que sempre faz abrir uma nova brecha no sistema. Portanto, “a epistemologia não é pontifical nem judicial, ela é simultaneamente o lugar da incerteza e

²¹ MORIN, 2003, p. 55.

²² MORIN, 2003, p. 64.

da dialógica”. Nela todas as incertezas devem confrontar-se, corrigir-se umas às outras e interdialogar sem a necessidade de um “adesivo ideológico” para tapar a última brecha. É uma “visão da evolução como ultrapassagem de um sistema e constituição do metassistema, ele próprio ultrapassável”.

Finalizando, esta relação epistemológica entre sujeito e objeto só pode se dar mediante a concepção do objeto no seu ecossistema e mais amplamente num metassistema. O sujeito isolado também se fecha em suas “intransponíveis dificuldades”, portanto a noção do sujeito só toma sentido num ecossistema (natural, social, familiar, etc.) e precisa estar integrado num ecossistema. Ambos precisam estar abertos “para o mundo, abertura para uma eventual ultrapassagem da alternativa para um eventual progresso do conhecimento”²³.

Deslocamentos das Teorias Explicativas a partir do Pensamento Complexo

Segundo Firolamo & Prandi²⁴, o problema epistemológico básico das ciências da religião é constituído pela alternativa “explicar ou compreender a religião”. De imediato esta questão se insere em uma dinâmica complexa, como é possível perceber pelo próprio desenvolvimento histórico da disciplina, desde o final do século XIX até os nossos dias. O fato da não superação desta questão até nossos dias demonstra sua atualidade e sua inconclusão e na realidade é o que pretendemos mostrar nesta seção, entendendo que sua atualidade e indefinição aproxima as Ciências da Religião de uma necessária abordagem epistemológica *complexa*.

Por uma questão de concisão, necessária ao espaço deste trabalho, não será possível descrever o processo histórico do desenvolvimento das Ciências da Religião, que de fato seria importante como ponto de partida para nossa argumentação. A despeito disso, inicio pela demonstração de como o problema epistemológico se construiu, como já citado no pa-

²³ MORIN, 2003, p. 69-71.

²⁴ FIROLAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

rágrafo anterior. Vale ressaltar que, à medida que tratamos da questão metodológica, também nos aproximamos do problema relacionado ao objeto da pesquisa, ou seja, a religião, pois como nos explica Terrin:

A definição de religião apresenta-se em uma relação que a vincula ao problema do método; trata-se, no fundo, de um caso especial da correlação estreitíssima existente em todas as disciplinas entre a definição/compreensão do objeto e a perspectiva metodológica que deriva disso²⁵.

As ramificações das ciências humanas no final do século XIX solicitaram a instituição de novos parâmetros no estudo das religiões, produzindo o surgimento da História das religiões, que propunha o estudo comparado das tradições religiosas da humanidade que eram conhecidas. Em seu período positivista, este campo de estudo foi marcado pela prática do modelo explicativo (*Erklären*), constituído pela premissa insuprimível de que a religião é “uma manifestação antropológica e histórica que pode e deve, como qualquer outro fenômeno humano, se sujeitar aos métodos da pesquisa crítica”. Ou seja, sua estrutura pode e deve ser reduzida e decomposta a seus dados elementares subjacentes (sociológicos, psicológicos, antropológicos, etc.), a fim de eliminar dela quaisquer vestígios de subjetividade, inclusive advindos do pesquisador ou intérprete. Assim, “o *ethos* de um estudo científico [da religião]”²⁶ realiza-se no ato mesmo de fazê-lo”, pois “o estudo do dado religioso, ou é científico ou não é”²⁷.

Com o declínio do positivismo no começo do século XX, surgem as primeiras críticas ao cientificismo, através de certo fio condutor, a *fenomenologia*, “primeiro como possibilidade de fundamentação do religioso, depois como método para a compreensão das formas de religião e sua unidade com os *a priori* religiosos”. A Fenomenologia se colocaria a partir disso no ambiente de revisão das estruturas epistemológicas com que se iniciou o século XX, levando os estudiosos da religião “a superar

²⁵ TERRIN, Aldo N. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2003.

²⁶ Grifo nosso.

²⁷ FIROLAMO & PRANDI, 1999.

as velhas ideias a respeito da origem e da história da religião, às vezes dentro dos quadros do evolucionismo positivista”. Ela passou a ser, portanto, uma disciplina filosófica e, “no quadro mais estrito de Husserl, o núcleo em torno do qual poder-se-ia erigir uma ciência da religião”²⁸.

Michel de Certeau afirma que no desafiador processo da operação historiográfica²⁹ o caminho crítico ao cientificismo trilhado nas últimas décadas do século XX se deu pela desconstrução de certo privilégio do qual se vangloriava a “história objetiva”, de possuir uma verdade que é traduzida pelo termo “fato histórico” que seria constituído por sua objetividade, distante da possibilidade de admitir a presença de algo “não-dito” ou, em outras palavras, de uma relatividade histórica composta por “um quadro onde, sobre o fundo de uma totalidade da história, se destaca uma multiplicidade de filosofias individuais”³⁰. As exigências de globalidade e de sentido desse período, transitando pela necessária abordagem de seu objeto por várias disciplinas, impuseram limites incertos e caminhos obscuros na definição de um “mapa” que pudesse ajudar a orientar o trabalho de pesquisa nas Ciências da Religião³¹.

Através dos autores citados acima, percebe-se, ainda que parcialmente, o processo nada fácil do desenvolvimento das Ciências da Religião na tensão entre correntes explicativas e, posteriormente, as compreensivas. Para nossa aproximação à teorias de Morin, como parâmetro para análise desse deslocamento histórico/conceitual, é importante notar que no modelo explicativo é fundamental a decomposição daquilo que é complexo, o que, nesse caso, também significa reduzir o religioso às suas causas sociais, para incorporar *virtudes epistemológicas* como “objetividade, imparcialidade, honestidade intelectual, reflexividade e autocrítica”, o que é feito para “dar conta” do objeto, mas que pode esvaziar

²⁸ MENDONÇA, Antônio Gôuvea. “Fenomenologia da Experiência Religiosa”. *Numen*: revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora, 1999 – v, 2, n, 2, p. 65-89. Disponível em: <<http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/873>>. Acesso em: 09 nov 2014.

²⁹ A importância da História das Religiões é central nesse debate, pois ela se constitui a “disciplina mãe” de qualquer estudo das religiões (TERRIN, 2003).

³⁰ CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

³¹ FIROLAMO & PRANDI, 1999.

toda a riqueza daquilo que é o religioso³². Por conta disso, recorre-se ao modelo compreensivo (*Verstehen*), que visa ir além dos dados filológicos e de reconstrução histórica, trabalhando de modo interdisciplinar e não hierárquico por uma pluralidade de disciplinas, ou seja, certo “politeísmo” metodológico. Vale ressaltar que o que se entende pelo termo deslocamento em relação à metodologia nas ciências da religião não é uma superação do modelo explicativo, pelo contrário, é uma integração deste com aqueles de base compreensiva (*Verstehen*), encontrando no interior de cada trajetória as garantias da própria cientificidade, sem deixar de levar em conta os aspectos de subjetividade da pesquisa³³.

Igualmente, quando se trata da religião como objeto de estudos das ciências, encontramos um lugar de difícil conciliação. Conforme observam Firolamo Prandi³⁴, todas as disciplinas envolvidas no estudo das religiões tiveram de realizar um difícil trabalho de definir o seu próprio objeto de pesquisa, ou seja, a religião. Assim, seja pela história, antropologia, sociologia, com suas definições próprias e muitas vezes reducionistas, ou através da fenomenologia, buscando a autonomia e especificidade da religião, vê-se uma relação conflituosa, seja na confrontação metodológica ou na definição do objeto. Um importante aporte a esta discussão é feito por Alberto da Silva Moreira³⁵, para quem “os conceitos de religião ou mesmo de campo religioso se tornaram um cobertor curto: eles não cobrem mais todas as modalidades, os espaços, a diversidade e a mutabilidade da experiência religiosa nos quadros da modernidade capitalista tardia. Está em processo um verdadeiro deslocamento ou uma transformação do religioso”³⁶. Ou seja, enquanto se estuda e se classifica o chamado *campo religioso*, este objeto de estudo se transforma e transborda para novas instâncias da vida social, proporcionando novos

³² CRUZ, Eduardo R. Estatuto epistemológico da ciência da religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas & Paulus, 2013.

³³ FIROLAMO & PRANDI, 1999.

³⁴ FIROLAMO & PRANDI, 1999.

³⁵ Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás e pesquisador do Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade São Francisco.

³⁶ MOREIRA, Alberto S. O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea. *Estudos de Religião*, Ano XXII, n. 34, jan/jun. 2008, p. 70-83.

desafios para os cientistas da religião, ou como diz Moreira, “não é nada simples determinar onde começa a religião e onde começa o próprio do movimento social”, e isso certamente nos levará “a um questionamento do próprio conceito de religião”³⁷.

Estabelece-se uma tensão marcada por essa “imprecisão” – como diria Morin – não só dos fenômenos, mas também dos conceitos. A necessária e inevitável pluralidade metodológica aliada a um objeto que não se esgota no recorte solene e estável feito por R. Otto, ou mesmo na precisa separação entre *sagrado* e *profano* de M. Eliade, apontam para a inevitável “viagem inacabada” a que se refere Morin, pois ao se estabelecer os paradigmas nunca se saberá se eles estão provisória ou permanentemente fora de alcance, mantendo esta ciência necessariamente aberta a uma inevitável complexificação³⁸.

Por último, um deslocamento importante que encontramos na perspectiva de Morin é o da não exclusão do sujeito na operação científica da religião. Morin chama a relação sujeito/objeto de terceiro estágio³⁹ epistemológico da Auto-Organização desse sistema de estudo científico, que anteriormente rejeitou o sujeito e suas possíveis “deformações subjetivas”. Isso teria levado o sujeito à “desferrar-se na moral, na metafísica, na ideologia”. A consideração de Morin é de que a separação desses dois elementos em termos disjuntivos/repulsivos provocou a perda de partes da realidade que estavam escondidas em ambos, tornando-os “conceitos insuficientes”; isso porque no *encontro* de ambos a pesquisa se depara com um aspecto considerado indispensável por Morin: o *Meio*. A solução integradora para esse dilema é a abertura, tanto do sujeito quanto do objeto. Um sujeito “desprovido de resolubilidade nele mesmo” e um objeto, aberto simultaneamente sobre o sujeito e sobre o seu meio, o que constitui uma “brecha ontológica”, que conduz a um conhecimento “mais rico e menos seguro”, estabelecido como um sistema aberto capaz de ligar elementos que outrora pareciam contraditórios e irreconciliáveis⁴⁰.

³⁷ MOREIRA, 2008, p. 70-83.

³⁸ MORIN, Edgar. *Introdução ao Pensamento Complexo*. 5a ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2008.

³⁹ Retorno à utilização da metáfora do foguete de três estágios feita por Morin e já utilizada nesse texto anteriormente.

⁴⁰ MORIN, 2008.

A Religião como *complexus* – Implicações

Quero começar esta seção repetindo a importante afirmação de Morin, que a epistemologia não é pontifical nem judicial, ela é simultaneamente o lugar da incerteza e da dialógica. Portanto, nela todas as incertezas devem confrontar-se, corrigir-se umas às outras e interdialogar sem a necessidade de um “adesivo ideológico” para tapar a última brecha⁴¹. Logo, assumir o fenômeno religioso através da perspectiva epistemológica da Complexidade significa que este objeto é “algo formado a partir de constituintes heterogêneos inseparavelmente associados” ou, em outras palavras, continuar avançando naquilo que historicamente as Ciências da Religião tem construído, ou seja, continuar ultrapassando os limites impostos pela tradição científica, que buscou eliminar a subjetividade e conseqüente complexidade deste objeto, limitando-o a ser estudado pelas tradicionais disciplinas pautadas pelos modelos explicativos. Em sentido contrário e a despeito dos avanços alcançados pela Fenomenologia da Religião na sua busca sensível de alcançar limites ainda não explorados e que estavam aquém das possibilidades impostas pelos métodos anteriores, impõem-se para o estudo da Religião a necessidade permanente de retorno a tais disciplinas em busca de contato, diálogo e enfrentamento dialético, que garanta a ela os elementos necessários para sua cientificidade. É a busca da superação, tanto do seu cientificismo como do subjetivismo, que seria possível pela complexificação da abordagem. Citando Blaise Pascal:

Como todas as coisas são causadas e causadoras, ajudadas e ajudantes, mediatas e imediatas, e todas são sustentadas por um elo natural e imperceptível, que liga as mais distantes e as mais diferentes, considero impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, tanto quanto conhecer o todo sem conhecer, particularmente, as partes⁴².

Em Pascal temos uma primeira implicação a ser considerada, que é a da não redução do objeto de uma perspectiva sistêmica e aberta para

⁴¹ MORIN, 2008, p. 12.

⁴² MORIN, 2003, p. 88.

um conhecimento de partes simples ou de unidades elementares. Como afirma Morin, a maior contribuição que o conhecimento do século XX nos deu “foi o conhecimento dos limites do conhecimento. A maior certeza que nos foi dada é a da indestrutibilidade das incertezas”⁴³. Isso significa dizer que somos provocados a ultrapassar – para usar uma palavra cara para Morin – os limites que o nosso próprio avanço desnudou. Nesse sentido, há outro elemento importante a ser destacado: o da transdisciplinaridade, que apresentamos conjuntamente suas implicações.

Tomamos doravante alguns conceitos de Morin, aplicando-os diretamente ao nosso foco textual, que é a análise das implicações para o estudo da religião. Primeiro, Morin afirma que a qualidade do pensamento é algo muito importante para a nossa ultrapassagem. Precisamos de um pensamento que compreenda que o conhecimento das partes depende do conhecimento do todo e que o conhecimento do todo depende do conhecimento das partes; que reconheça e examine os fenômenos de forma multidimensional, ou seja, em vez de isolar cada uma de suas dimensões de maneira mutiladora, reconheça e trate as realidades, que são, concomitantemente, solidárias e conflituosas (como a própria democracia, sistema que se alimenta de antagonismos e ao mesmo tempo os regula) e que respeite a diferença, enquanto reconhece a unicidade⁴⁴. É preciso substituir um pensamento que isola e separa por um pensamento que distingue e une. Este é um primeiro e importante passo, que inclusive vem sendo dado pelas ciências da religião nas últimas décadas, tratando seu objeto através de diferentes disciplinas, nem sempre concordes. Morin descreve disciplina como:

Uma categoria organizadora dentro do conhecimento científico; ela institui a divisão e a especialização do trabalho e responde à diversidade das áreas que as ciências abrangem. Embora inserida em um conjunto mais amplo, uma disciplina tende naturalmente à autonomia pela delimitação das fronteiras, da linguagem em que ela se constitui, das técnicas que é levada a elaborar e a utilizar e, eventualmente, pelas teorias que lhe são próprias. [...] Portanto, a disciplina nasce não apenas de um conhecimento e de uma reflexão interna sobre si

⁴³ MORIN, 2003, p. 55.

⁴⁴ MORIN, 2003.

mesma, mas também de um conhecimento externo. Não basta, pois, estar por dentro de uma disciplina para conhecer todos os problemas aferentes a ela⁴⁵.

Disso nasce a perspectiva reducionista, que isola, desune e fragmenta o conhecimento, promovendo a *hiperespecialização*, que retira o objeto de uma possível perspectiva multidisciplinar, pois o mesmo é percebido “como uma coisa autossuficiente; as ligações e solidariedades desse objeto com objetos estudados por outras disciplinas serão negligenciadas, assim como as ligações e solidariedades com o universo do qual ele faz parte. Esta perspectiva ou mentalidade hiperdisciplinar irá se tornar uma “mentalidade de proprietário que proíbe qualquer incursão estranha em sua parcela de saber”⁴⁶. Por isso Morin introduz o conceito de migração entre as disciplinas. A migração está ligada a “noções que circulam e, com frequência, atravessam clandestinamente as fronteiras, sem serem detectadas pelos ‘alfandegueiros’”. Nesse sentido, não há uma noção que pertença apenas ao campo disciplinar em que ela nasceu, mas ela pode migrar e fecundar um novo terreno, onde vai enraizar-se, ainda que à custa de um contrassenso. Assim, haveriam transposições de esquemas cognitivos de uma disciplina para outra, produzindo uma transdisciplinaridade, necessária à complexidade e indispensável ao estudo da religião.

Diz-se transdisciplinaridade exatamente por causa dessa necessidade de ultrapassagem, ou seja, de não somente alcançar uma interdisciplinaridade, que significa diferentes disciplinas colocadas em volta de uma mesa numa relação de troca e cooperação; nem mesmo de multidisciplinaridade, que denota uma associação de disciplinas por conta de um projeto ou de um objeto que lhes sejam comuns. Na transdisciplinaridade, pensamos em esquemas cognitivos que podem atravessar as disciplinas, construindo uma verdadeira “ecologia” das disciplinas, isto é, um levar em conta

[...] tudo que lhes é contextual, inclusive as condições culturais e sociais, ou seja, ver em que meio elas nascem, levantam problemas, ficam esclerosadas e transformam-se. É necessário também o “metadisciplinar”; o termo “meta” significando ultrapassar e conservar.

⁴⁵ MORIN, 2003, p. 105.

⁴⁶ MORIN, 2003, p. 105.

Não se pode demolir o que as disciplinas criaram; não se pode romper todo o fechamento: há o problema da disciplina, o problema da ciência, bem como o problema da vida; é preciso que uma disciplina seja, ao mesmo tempo, aberta e fechada⁴⁷.

Nesse sentido, a transdisciplinaridade aplicada ao estudo da religião significa uma permanente abertura, a admissão da incompletude do conhecimento e da necessidade do diálogo, sem se cair em um desastroso relativismo.

Quero terminar esta seção e ainda dentro desse contexto da transdisciplinaridade, apontando uma última contribuição que tem sido oferecida para o desenvolvimento teórico-metodológico das Ciências da Religião: as epistemologias pós-coloniais. Obviamente, nossa citação será extremamente sintética e visa situar-nos introdutoriamente nos esforços que têm sido feitos nesse sentido da descolonização dos estudos da religião.

Lauri Wirth⁴⁸ explica que as epistemologias pós-coloniais podem ser definidas como um grande esforço teórico, de caráter aberto e historicamente situado, dos estudos da religião. A abertura a qual se refere Wirth não se refere simplesmente a incompletude ou não acabamento, mas a uma referenciação múltipla de conhecimentos e saberes o que a coloca em sintonia com a proposta moriniana de complexidade. Mas provavelmente, a característica mais importante dessas epistemologias seja a de sua ultrapassagem do modelo epistemológico eurocêntrico, contemplando em seu horizonte um “mundo pluriversal” e não universal e abstrato, travando constante diálogo “entre perspectivas, visões de mundo e cosmologias de pensadores críticos do Sul Global⁴⁹, que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais-sexuais subalternizados”.

Ao usarmos o termo pós-colonialismo ou alguns dos seus congêneres, estamos pressupondo a existência de uma colonização do conhecimento,

⁴⁷ MORIN, 2003, p. 115.

⁴⁸ WIRTH, Lauri E. “Religião e epistemologias pós-coloniais”. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

⁴⁹ Para estudos sobre conceito de Sul Global indicamos a leitura de: MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura de Sousa (Org). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

capaz de induzir os resultados da pesquisa pela afirmação da superioridade de certa perspectiva. Por isso, Wirth⁵⁰ alerta para estas “formas diversas de dominação oriundas dos centros coloniais”, que impõem a necessidade de uma revisão crítica dos fundamentos teóricos das Ciências da Religião. É preciso questionar “em que medida os fundamentos teóricos dos estudos de religião seriam cativos de epistemologias eurocêntricas, defensoras de um suposto conhecimento universal que ocultaria seu lugar epistemológico específico”, para assim se questionar qualquer ideia de superioridade hierárquica de caráter racial, entre colonizador e colonizado. O que se busca é a libertação dos estudos da religião das noções de subalternização de raça, gênero e geração, que trazem consequências negativas e limitadoras para os estudos de Religião⁵¹.

Na verdade, a busca não é por epistemologias alternativas, mas por uma contribuição para “a construção de um pensamento contra-hegemônico a partir de múltiplos lugares epistêmicos subalternizados pelo poder colonial”, superando-se os binarismos hierárquicos “que fundamentam o mito do conhecimento na modernidade”⁵². A superação do colonialismo epistêmico será, sem dúvida, um dos grandes desafios desta disciplina em sua complexificação e ultrapassagem neste tempo.

Conclusão

Conforme expressa Laércio Pilz⁵³, o que deve ser pressuposto básico para se desenvolver ciência em um mundo complexo e dinâmico como o de hoje é a compreensão dos múltiplos fatores que se fazem presentes nos processos de ação e reação das forças da natureza, das forças sociais e de cada ser humano⁵⁴. Depreende-se desse pressuposto a necessidade

⁵⁰ WIRTH, 2003.

⁵¹ WIRTH, 2003.

⁵² WIRTH, 2003.

⁵³ Professor e autor de *Antropologia filosófica e ética* (São Leopoldo: Unisinos, 2010) e *Ética e negócios* (São Leopoldo: Unisinos, 2012).

⁵⁴ In: Revista IHU On-line. Disponível em:

<http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4637&secao=402>. Acesso em 11 nov 2014.

de que as Ciências da Religião mantenham permanente abertura no sentido da integração de disciplinas que tragam os seus aportes teórico-metodológicos, produzindo diálogo permanente e reflexão crítica em suas pesquisas.

Segundo nos explica Edgar Morin, a direção a ser tomada será sempre a da reforma contínua do conhecimento e do pensamento, pois somente assim será possível caminhar na direção de uma transdisciplinaridade, única maneira de se construir um pensamento global capaz de articular os diferentes saberes. Para ele, nenhuma ciência pode se arrogar exclusivamente certezas e, neste sentido, as chamadas ciências exatas são sempre mais constringidas a integrar a dimensão da dúvida e da incerteza, mas ainda assim é preciso insistir na atitude de nunca eliminar o elemento da dúvida⁵⁵. Obviamente, a mesma atitude é necessária para o cientista da religião e para as Ciências da Religião.

Referências

- BRANDT, Hermann. As ciências da religião numa perspectiva intercultural: A percepção oposta da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha. *Estudos Teológicos*, v. 46, n. 1, 2006, p. 122-151. Disponível em: <http://est.tempsite.ws/periodicos/index.php/estudos_teorologicos/article/view/503/447>. Acesso em: 08 nov 2014.
- CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. 2a. Ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- CRUZ, Eduardo R. Estatuto epistemológico da ciência da religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.
- FIROLAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.
- MELO, Kênia A. Pensamento Complexo: Uma nova e desafiadora forma de pensar a educação a partir das ideias de Edgar Morin. Disponível

⁵⁵ O desafio da complexidade e da transdisciplinaridade. Entrevista com Edgar Morin. Revista IHU On-line. Disponível em: <O desafio da complexidade e da transdisciplinaridade. Entrevista com Edgar Morin>. Acesso em 11 nov 2014.

em: <<http://www.ceped.ueg.br/anais/ivedipe/pdfs/didatica/co/132-271-1-SM.pdf>>. Acesso em: 23 out 2014.

MENDONÇA, Antônio Gouvea. “Fenomenologia da Experiência Religiosa”. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, 1999 – v, 2, n, 2, p. 65-89. Disponível em: <<http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/873>>. Acesso em: 09 nov 2014.

MOREIRA, Alberto S. “O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea”. *Estudos de Religião*, Ano XXII, n. 34, jan/jun. 2008, p. 70-83.

MORIN, Edgar. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. 8a ed. -Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. *Introdução ao Pensamento Complexo*. 5a ed. – Lisboa: Instituto Piaget, 2008.

TERRIN, Aldo N. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2003.

WIRTH, Lauri E. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

Submetido em: 27/03/2018

Aceito em: 31/10/2018