

UMA INTEGRAÇÃO DAS REALIDADES  
A TEORIA DA COMPLEXIDADE COMO PROPOSTA EPISTEMOLÓGICA NOS  
ESTUDOS DE RELIGIÃO

Adriel Moreira Barbosa<sup>1</sup>

**RESUMO:** O objetivo desta comunicação é apresentar as teses centrais da Teoria do Pensamento Complexo de Edgar Morin como alternativa epistemológica para superação da perspectiva histórica racionalista/reducionista no estudo da Religião, apontando os deslocamentos desta teoria em relação às teorias explicativas no processo de construção do conhecimento. Morin denomina de "inteligência cega" a capacidade de conhecimento fragmentado, pois a despeito de todos os espantosos avanços que podemos constatar sobre o mundo físico, psicológico e sociológico, abundam erros que progridem na mesma velocidade que o nosso conhecimento. O motivo para esta situação não estaria em nossos erros em si, mas na maneira que organizamos nosso saber em nossos sistemas de ideias. Seria possível notar essa "ignorância" no próprio uso descontrolado do conhecimento, como por exemplo na fabricação de armas termonucleares, no desequilíbrio ecológico e nas manipulações de toda espécie. Morin declara que esta crise do conhecimento operou 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 "rasgou o tecido complexo das realidades",- fazendo crer que um determinado corte arbitrário operado sobre "o real" seria o próprio real (Morin, 2008). Contudo, nesse último século as ciências humanas passaram a reconhecer cada vez mais o papel da subjetividade em seus estudos, e nas Ciências da Religião constata-se o progresso na utilização do modelo de interpretação compreensiva (*Verstehen*). Na verdade, não se espera uma separação radical entre as ciências do homem e as ciências da natureza, mas seu entrecruzamento, construído através de um modelo de integração que se baseie em um pluralismo metodológico, que leve em conta as subjetividades da pesquisa, sem abandonar as garantias de sua cientificidade (Firolamo & Prandi, 1999). No final, discutimos as principais implicações desta teoria para o estudo da religião através de uma abordagem multidisciplinar e multirreferenciada no estudo da Religião, que rompe com o princípio da causalidade linear.

**Palavras-Chave:** Edgar Morin; Complexidade; Epistemologia

### Introdução

"Nossos problemas não podem mais ser concebidos  
como separados uns dos outros."  
Edgar Morin

Edgar Morin é sociólogo e filósofo francês nascido em Paris em 8 de julho de 1921. Pesquisador emérito do [CNRS](http://www.cnrs.fr) (*Centre National de la Recherche Scientifique*) é formado em Direito, História e Geografia e realiza estudos em Filosofia, Sociologia e Epistemologia. É considerado um dos principais pensadores sobre Teoria da Complexidade e um dos pensadores mais

<sup>1</sup> É graduado em Teologia pela Universidade da Grande Dourados e mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. E-mail: [adriel\\_barbosa@icloud.com](mailto:adriel_barbosa@icloud.com). Currículo Lattes <http://lattes.cnpq.br/3895458050406814>.

importantes dos séculos XX e XXI. Edgar Morin tornou-se uma referência no campo da educação, com propostas de reforma do pensamento, do ensino, dos paradigmas acadêmicos e de formação do homem (MELO, 2011).

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 próprios limites.

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

1565

### **Primeiro: A Crise do Conhecimento**

Morin chama de crise do conhecimento o problema que leva 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 oportunidades de um julgamento corretivo ou de uma visão a longo prazo”. Isso 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-la (MORIN, 2003). 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. Ela destrói os conjuntos e as totalidades, isolando todos os objetos daquilo que os envolve (o *Meio*). Assim, as realidades-chaves são desintegradas e as disciplinas das ciências humanas já não têm mais nenhuma necessidade (Ibidem).

É neste ponto que se coloca o Pensamento Complexo, servindo como ferramenta epistemológica para se compreender a realidade em sua complexidade, pois a realidade é “um tecido de acontecimentos, ações, interações, retroações, determinações e acasos, que constituem nosso mundo fenomenal”. A vida, portanto, não pode ser reificada, pois ela é um fenômeno extraordinariamente complexo, que tem sua própria autonomia. Por isso é necessário enfrentar a realidade como uma complexidade 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 auxiliam a enfrentar a “aventura” da complexidade, sensibilizando-nos para as enormes carências do nosso pensamento e demonstrando que “um pensamento mutilador conduz necessariamente a ações mutiladoras”.

Por isso ele advoga, então, “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 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 ciência (Ibidem).

## Segundo: Deslocamentos das Teorias Explicativas a partir do Pensamento Complexo

Segundo FIROLAMO & PRANDI (1999), 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 desde então, demonstra que sua atualidade e indefinição aproxima as Ciências da Religião de uma necessária abordagem epistemológica *complexa*.

Com o declínio do positivismo no começo do século XX, surgiram as primeiras críticas ao cientificismo, através de um 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 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” (MENDONÇA, 1999).

Para nossa aproximação à teoria 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 toda a riqueza daquilo que é o religioso (CRUZ, 2013). 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, um 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, encontrando no interior de cada trajetória as garantias da própria cientificidade, sem deixar de levar em conta os aspectos de subjetividade da pesquisa (FIROLAMO & PRANDI, 1999).

Conforme observam os autores acima, 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 (1999). Assim, seja pela história, antropologia ou sociologia, com suas definições próprias e muitas vezes reducionistas, ou através da fenomenologia, que busca 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 pelo professor Alberto da Silva Moreira, 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. Para ele, “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” (MOREIRA, 2008). 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 desafios para os cientistas da religião, ou, nas palavras de Moreira, “não é nada simples determinar onde começa a religião e onde começa o próprio do movimento social”, e isso certamente nos leva “a um questionamento do próprio conceito de religião” (Ibidem).

É perceptível a tensão causada 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 Rudolf Otto, ou mesmo na precisa separação entre *sagrado* e *profano* de Mircea 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 complexificação (MORIN, 2008).

### **Terceiro: Algumas implicações do tratamento da Religião como um *complexus***

Morin afirma 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 brecha (Ibidem). Logo, assumir o fenômeno religioso através da perspectiva epistemológica da Complexidade, significa que este objeto será “algo formado a partir de constituintes heterogêneos inseparavelmente associados”, ou, em outras palavras, é 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. Morin cita Blaise Pascal para afirmar que:

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 partes. (In: MORIN, 2003, p. 88)

Em Pascal temos uma primeira implicação a ser considerada, que é a da não redução do objeto, de uma perspectiva sistêmica e aberta para um conhecimento de partes simples ou de unidades elementares. Como nos 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" (2003, p. 55). Isso significa dizer que somos provocados a "ultrapassar" os limites que o nosso próprio avanço desnudou. Nesse sentido, há outro elemento importante a ser destacado: o da transdisciplinaridade, que iremos apresentar conjuntamente com suas implicações mais adiante.

Morin afirma que a qualidade do pensamento é algo muito importante para que haja uma *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 unicidade (MORIN, 2003). 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.

E por não serem concordes, muitas vezes suas perspectivas se tornam reducionistas, isolando, e fragmentando o conhecimento, promovendo uma *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" (Ibidem). 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.

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: o das 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.

WIRTH (2013) explica que as epistemologias pós-coloniais podem ser definidas como um grande esforço teórico, de caráter aberto e historicamente situado, dos estudos da religião. "Abertura" 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. Contudo, a característica mais importante dessas epistemologias possivelmente 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 Global, 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, capaz de induzir os resultados da pesquisa pela afirmação da superioridade de uma certa perspectiva. Por isso WIRTH 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. Destarte, 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 Religião (Ibidem).

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" (Ibidem). A superação do colonialismo epistêmico, será sem dúvida um dos grandes desafios desta disciplina em sua complexificação e ultrapassagem.

## **Conclusão**

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 humano. Depreende-se a necessidade 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 constrangidas a integrar a dimensão da dúvida e da incerteza, mas ainda assim, é preciso insistir na atitude de nunca eliminar o elemento da dúvida. Obviamente, a mesma atitude é necessária para o cientista da religião e para as Ciências da Religião.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 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, p. 122-151, 2006. Disponível em: <[http://est.tempsite.ws/periodicos/index.php/estudos\\_teologicos/article/view/503/447](http://est.tempsite.ws/periodicos/index.php/estudos_teologicos/article/view/503/447)>. Acesso em: 08 nov 2014.
- CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. 2a. Ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, 345p.
- 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, 295p.
- 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.
- 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.
- MOREIRA, Alberto S. O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea. *Estudos de Religião*, Ano XXII, n. 34, 70-83, jan/jun. 2008.
- MORIN, Edgar. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. 8a ed. -Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, 128p.
- \_\_\_\_\_. *Introdução ao Pensamento Complexo*. 5a ed. - Lisboa: Instituto Piaget, 2008, 177p.
- TERRIN, Aldo N. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2003, 423p.
- 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.