

## RELIGIÃO E DISCURSO LÓGICO-CIENTÍFICO: HERMENÊUTICAS SIMBÓLICAS E IMAGINÁRIOS EM CONFLITO

RELIGION AND LOGIC-SCIENTIFIC SPEECH: SYMBOLIC HERMENEUTICS AND  
IMAGINARIES IN CONFLICT

Leandro Durazzo<sup>1</sup>

**Resumo:** Os encontros entre discursos científicos e religiosos são cruciais, tanto na perspectiva acadêmica quanto – e talvez ainda mais – no contexto de diálogo social. Representantes da ciência e do pensamento laico muitas vezes se debatem contra o discurso religioso, procurando defender bandeiras em tudo legítimas, originadas por uma modernidade pós-iluminista que se pretende democrática. Por outro lado, representantes de religiões institucionais se debatem contra o discurso científico e sua lógica por vezes racionalizante, fiscalista e exigente de provas concretas que legitimem o discurso da fé. Nesse encontro, apontaremos um desencontro: a partir da dificuldade de ambos os lados para compreender e traduzir, de maneira apropriada, os fundamentos discursivos uns dos outros, buscaremos também um caminho compreensivo que dinamize e possa superar tal impasse.

**Palavras-chave:** Secularismo; Ciência; Imaginário; Educação; Discursos sociais.

**Abstract:** It is crucial when scientific and religious discourses meet each other, both to the scholar critique as to the social context of dialogue. Representatives of sciences and secular thought try many times to confront religious discourses, looking after their own legitimate agendas, mostly derived from a post-Enlightenment Modernity, so-called democratic. At the other hand, institutional religious representatives try to confront the scientific discourse and its sometimes rationalist, physicalist bias, eager for material proof to consider faith. Here we point at a common mismatch in this meeting: this paper tries to show some difficulties in both sides of the issue, concerning how they translate and understand each other, finally suggesting out a possible comprehensive way to overcome this barrier.

**Keywords:** Secularism; Science; Imaginary; Education; Social discourses.

### Introdução (ou “definindo (?) a religião”)

Não se sabe exatamente *o que é religião*. Supõe-se, é claro, que religião seja uma infinidade de coisas – rituais, missas, cânticos, imagens, altares, orações, práticas meditativas,

---

<sup>1</sup> Doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRN. Este artigo foi desenvolvido durante um doutoramento em História e Cultura das Religiões na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa – Portugal, entre os anos de 2011 e 2013, financiado pela Bolsa de Doutorado Pleno no Exterior da CAPES, a quem agradecemos. [leandrodurazzo@gmail.com](mailto:leandrodurazzo@gmail.com)

congregações comunitárias, meios de conexão com Deus, com os deuses, com a Verdade, união com o mensageiro de Deus, dos deuses, da Verdade, por aí afora até o limite de, novamente, não se saber exatamente *o que é religião*.

Uma das interpretações clássicas, desenvolvida por Émile Durkheim (2000), associa a religião com sua instituição normativa. Assim, ela se definiria primariamente pelo caráter coletivo que tal universo cultural compartilhado assume, sobretudo tendo-se em conta o papel da igreja como fundamento a partir do qual as ações, crenças e práticas são levadas a cabo.

Entretanto, a essa formulação durkheimiana contrapõe-se uma crítica bastante pontual. Se religião é a igreja (aqui entendida não apenas como Igreja Católica Apostólica Romana, claro está, mas como qualquer instituição fundante e detentora da *doxa* religiosa), o que explicaria as relações diretas e pessoais que indivíduos experimentam com o sagrado<sup>2</sup>, estando isolados de suas comunidades congregacionais?

O antropólogo Bronislaw Malinowski expôs, em 1948, a seguinte observação, questionando diretamente a perspectiva de Durkheim: “Qualquer um que tenha experimentado profundamente a religião, sabe sinceramente que os momentos religiosos mais potentes vêm na solidão, no afastamento do mundo, na concentração e no desapego mental, e não na distração das multidões” (MALINOWSKI, 1948, p. 38).<sup>3</sup>

Não se trata aqui de negar completamente o papel social e coletivo da religião. Esta crítica de Malinowski, no entanto, tem a validade de enfraquecer um discurso que fez com que Karl Marx, por exemplo, a considerasse o “ópio do povo” (MARX, 2005, p. 146). Ópio do povo porque ilusão, dizia Marx, porque alienação do mundo *real* e das *estruturas* do mundo *real*. Não é necessário insistir no fato de que, para ele, a *realidade* apresentava-se tão somente como as condições materiais, institucionais e econômicas às quais a sociedade está submetida. Ópio do povo, então, porque não correspondente à pretensa racionalidade material, ao materialismo histórico que poderia – e deveria – orientar uma revolução das estruturas.

É com uma mentalidade histórica, desse modo, que Durkheim analisa a religião. Homem de seu tempo, sua compreensão do *primitivo* o levou a considerar o papel social da

<sup>2</sup> Sobre o aspecto psicológico da experiência do sagrado (OTTO, 1969).

<sup>3</sup> “Everyone who has experienced religion deeply and sincerely knows that the strongest religious moments come in solitude, in turning away from the world, in concentration and in mental detachment, and not in the distraction of a crowd.” (tradução nossa)

religião como função normativa e controladora. Podemos dizer que, nessa perspectiva, a religião seria o mecanismo *primitivo* a que, na sociedade *civilizada* da Europa oitocentista, corresponderiam às legislações civis e jurisprudenciais. Mas a observação de Malinowski aprofunda também essa simples normatividade.

O selvagem não mantém seu tabu por medo de punição social ou da opinião pública. Ele se abstém de quebrá-lo porque teme as más consequências diretas que virão pela vontade de uma divindade ou das forças do sagrado, mas especialmente porque sua responsabilidade pessoal e consciência o proíbem de fazê-lo. O totem animal proibido, a relação sexual proibida, as ações ou alimentos tabu, são-lhe claramente repugnantes (MALINOWSKI, 1949, p. 38).<sup>4</sup>

Contraopondo a essa compreensão psicológica do tabu uma outra, materialista, temos que “É este o fundamento da crítica irreligiosa: o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem” (MARX, 2005, p. 146). O que isso quer dizer? Segundo Marx – e a crítica racionalizante – a religião não é mais que o reflexo das instituições sociais. O que em Durkheim não apresenta, necessariamente, caráter negativizado, em Marx é apontado como um mal *per se*. Daí a clara campanha antirreligiosa que costuma acompanhar as críticas sociais de fundo marxista, de certo materialismo histórico.

Mas Marx é filho de seu tempo tanto quanto Durkheim o é. O século XIX conheceu movimentos curiosamente contrários. Com o avanço da ciência e do pensamento ilustrado, herdeiros de Aristóteles, Descartes e do Iluminismo dos 1700, temos o aprofundamento cada vez maior do abismo que separa, na história do Ocidente, *logos* de *mythos*. Voltaremos a tais definições; por ora basta marcar que a dicotomia quase excludente, conhecida em nossa cultura através do pressuposto da Razão, ao mesmo tempo que permitiu indiscutíveis avanços científicos criou também *Sombras*<sup>5</sup> com as quais pouco se soube lidar. A imaginação, por exemplo, considerada por toda essa tradição como a *louca da casa* (DURAND, 2001), carregou consigo a pecha de inútil. Apenas à razão lógica foi dado estatuto de dignidade.

A “louca da casa”, por outro lado, encontrou também no século XIX um

<sup>4</sup> “The savage does not keep his taboo for fear of social punishment or of public opinion. He abstains from breaking it partly because he fears the direct evil consequences flowing from the will of a divinity, or from the forces of the sacred, but mainly because his personal responsibility and conscience forbid him doing it. The forbidden totem animal, incestuous or forbidden intercourse, the tabooed action or food, are directly abhorrent to him.” (tradução nossa)

<sup>5</sup> *Sombra*, aqui, tomada no sentido psicanalítico que compreende a distinção entre cultura patente – a normativa, socialmente aceita – e cultura latente – os complexos reprimidos e constantemente denegados. A tal latência corresponde a *Sombra* (BADIA; PAULA-CARVALHO, 2002).

movimento que a reconheceu. Mais que a reconhecer, aliás, fez da imaginação parte criadora e criativa de novas possibilidades humanísticas. O Romantismo restituiu à imaginação, ainda que periféricamente e num contexto de resistência ao Iluminismo, suas potencialidades. Não só a religião – para além do caráter institucional que ela possa apresentar – mas também o mito e o fantástico (TODOROV, 2008) assumiram papéis importantes nesse momento. À fria ciência materialista do positivismo vinha se contrapor uma criatividade artística e, em grande parte, mística também.

Isso para dizer que, afinal, a “crítica irreligiosa” de Marx não faz mais que se filiar a uma tradição determinada. Tal tradição é encontrada hoje nos debates neo-ateus (ARMSTRONG, 2011) em que se contrapõem argumentos bastante extremados. Por um lado defende-se a razão – a Razão – contra qualquer mistificação que as religiões, essas perversas, busquem jogar sobre o mundo. Por outro – pelo lado das religiosidades extremistas – admite-se o sentido literal dos textos sagrados e da *doxa* religiosa como fontes documentais, argumentos de autoridade quase científica. Escusado dizer que todo extremismo é perigoso, fazendo com que tais religiosidades se tornem racionalistas e que tais racionalismos se estabeleçam como fé.

O que há de errado, então? Por que cada vez mais, como aponta Karen Armstrong (2011), temos a impressão de que Ciência e Religião, Fé e Razão não podem se compreender mutuamente? Corrigindo tal pergunta, talvez: será que Ciência e Religião, Fé e Razão não se compreendem mutuamente?

### ***Mythos e Logos (ou “mythos E logos”)***

Na maioria das culturas pré-modernas havia duas formas de pensar, falar e adquirir conhecimento. Os gregos as chamavam de *mythos* e *logos*. Ambas eram essenciais, e não se considerava uma superior à outra; elas não conflitavam, mas se complementavam. Cada qual tinha sua esfera de competência, e era tolice misturá-las. O *logos* (razão) era a forma pragmática de pensar que permitia uma atuação eficaz das pessoas no mundo. Tinha, pois, de corresponder com exatidão à realidade exterior. O homem sempre precisou do *logos* para produzir uma arma eficiente, organizar sua sociedade ou planejar uma expedição. O *logos* estava voltado para o futuro, sempre buscando novas maneiras de controlar o meio ambiente, aprimorar velhas ideias ou inventar algo novo. O *logos* era essencial para a sobrevivência de nossa espécie. Mas tinha suas limitações: não conseguia aliviar o sofrimento humano, em desvendar o significado último das lutas da vida. Para isso, reocria-se ao *mytos*, ou mito (ARMSTRONG, 2011, p. 11).

Mito e razão, *mythos* e *logos*, são dois modos de compreender o mundo e de se relacionar com ele. Mais que *com ele*, *mythos* e *logos* são modos distintos – mas não necessariamente excludentes – do ser humano se relacionar consigo próprio, de conseguir se compreender. A tradição antropológica sempre teve, sobre esse assunto, especial interesse. Foi assim que Ernst Cassirer (1973) pôde estabelecer as bases de sua antropologia filosófica, enquanto Claude Lévi-Strauss (1974) foi capaz de compreender as relações estruturais das culturas através do que nos contam seus mitos – unidades sintáticas sempre relacionais, mitemas<sup>6</sup> que, com Gilbert Durand (2000), aprofundam-se ainda mais em unidades semânticas polívocas, apresentando-se à antropologia do imaginário como material por excelência de algo que arriscamos nomear como narrativas das mentalidades.

Cassirer traz à compreensão da condição humana um avanço inquestionável: considerando o humano não mais como um *animal rationale* – versão moderna do *animal político* aristotélico –, ele evidencia seu caráter de *animal symbolicum* (CASSIRER, 1995, p. 33). A capacidade de mediar suas relações com o mundo, com seus semelhantes e mesmo entre linguagem e pensamento faz do ser humano um ser em permanente *simbolização*. Isso equivale a dizer que nenhum dado é imediato para o humano, havendo sempre uma função mediadora que, ao contrário do que pensava Marx, também *cria* o humano *enquanto* por ele é *criada*.

Tal simbolização, dinâmica constante, é por Durand chamada de trajeto antropológico: “incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social” (DURAND, 2001, p. 41, grifo do autor). Mais que simbolismo, portanto, que muitas vezes é visto como reflexo de alguma realidade objetiva, a simbolização é processo sempre em curso. É nela que compreendemos o horror do nativo ao quebrar um tabu: não há horror apenas pela transgressão da norma social – intimações objetivas –, mas também pela significação que ele, nativo, confere a seus atos e a toda realidade circundante – pulsões subjetivas e assimiladoras, claramente relacionadas às intimações externas.

---

<sup>6</sup> “Analisando as partes sintáticas que [constituem o relato mítico, Claude Lévi-Strauss] foi capaz de evidenciar o que se denominou *mitema* – em analogia ao *sintema*. Ou seja, *mitema* é a menor unidade sintática que compõe o mito, um 'pacote sintático' que, através de redundâncias e repetições no decurso da narrativa, estabelecem o significado do conjunto. Durand, quando retoma essa noção, amplia-a para que o mitema não seja mais visto como a menor unidade sintática, mas sim como a menor unidade de significação. Com Lévi-Strauss já tínhamos esse pacote sintático como chave de *relações* que comporiam o relato total; com Durand as relações se mantêm, mas ganham a abrangência própria da multivocidade simbólica. (DURAZZO, 2013, p. 26).

A pura razão técnica, racionalizante, por muito tempo – e ainda hoje – objetivo de todo cientificismo, perde de vista a existência de tal dinâmica do imaginário. Apostando no *logos* contra tudo que seja não-mensurável, essa forma de compreensão do mundo corre o risco de se colocar diretamente contra o *mythos* – e, por conseguinte, contra a religião, a poesia, a arte, etc.

Cassirer mostrara que, em termos de “estilo”, tínhamos o “mythos” (pelo qual aparentemente optara o Oriente) e o “logos”, que indubitavelmente se tornara o estilo do Ocidente, através de Aristóteles e posteriormente Descartes e toda a ciência “clássica” [...] o cotejo entre o mítico Oriente e o lógico Ocidente consistiria em neles sondar a presença da função simbólica, que talvez não os extremasse tanto. Porque a pretensa oposição de “estilos” entre ambos desenvolvia-se à base da oposição entre religião e ciência, entre o irracional e o racional; ora, se considerássemos, à base de uma teoria da função simbólica (que viria posteriormente ser uma “sociomorfologia do imaginário”, com Duvignaud), a religião como prática simbólica religiosa e a ciência como prática simbólica científica, os resultados não seriam tão extremados e um diálogo entre especialistas poderia se desenvolver, com os traços da troca interdisciplinar e transdisciplinar (posteriormente “holonomia”) (PAULA CARVALHO, 1998, p. 20-21).

Um diálogo entre especialistas, por mais que seja possível<sup>7</sup>, não se estende necessariamente aos não-especialistas, à maioria das pessoas que passam ao largo desse interesse interlocutor – sejam religiosos ou cientistas. É por essa falta de espaços propícios que, ainda hoje, vemos discussões sem fim sobre a existência (real) ou a inexistência (real) de Deus, do Paraíso, do retorno do Cristo e de ainda outras questões transcendentais. Questões transcendentais que, naturalmente, transcendem quaisquer possibilidades de afirmações – ou negações – categóricas.

A história da teologia é a história da apófase, da refutação discursiva sobre os atributos de Deus. Isso porque, desde uma perspectiva que compreenda a permanente mediação simbólica do *mythos*, não é possível submeter Deus (ou qualquer outra transcendência) às estruturas científicas modernas. Não há refutabilidade (POPPER, 1978) no *mythos* porque o *mythos* tem sua própria estrutura para-lógica, seu próprio sentido recursivo e, quando apofático, auto-refutador. Em outras palavras, não se pode exigir da religião a prova objetiva que se exige em engenharia.

A história mais recente, entretanto, tem visto isso mudar. A exigência que fazem

---

<sup>7</sup> Evidentemente possível, como a citação acima referida nos faz saber: ela diz respeito ao início do Círculo de Eranos, grupo de eminentes estudiosos das mais variadas áreas que se reuniram anualmente, de 1933 até 1988, para apresentar suas análises de assuntos temáticos, em seminários que desenvolveram muito da cultura científica do século XX. Conf. ORTIZ-OSÉS (1994) e BADIA (1999).

os neo-ateus quanto à comprovação científica de Deus vem de braços dados com a perda da lógica do mito, com o abandono do caráter humano de *animal symbolicum* pelos próprios religiosos. Se o ateu quer provas de que Deus existe para poder acreditar nele, o crente submete sua *ratio imaginans*, sua razão imaginante, às mesmas estruturas lógicas do materialismo objetivo. Agora Deus existe, no sentido mais concreto do verbo existir, como Karen Armstrong (2011) mostra ao apontar as origens americanas do evangelicalismo<sup>8</sup> atual. Com isso, o *mythos* deixa de ser compreendido.

### **Campo hermenêutico (ou “uma coisa é uma coisa, outra coisa é outra coisa”)**

Não é, portanto, que Ciência e Religião não se compreendam mutuamente. Pelo contrário, Ciência e Religião têm se compreendido tão mutuamente que, ao menos em seu nível superficial e mais disseminado, estão hoje fazendo uso das mesmas categorias lógicas e discursivas para compreender o mundo, para compreender e criar suas realidades.

Não é necessário insistir na supremacia da Razão no Ocidente. Sua campanha historicamente vitoriosa em nosso hemisfério tem dado provas mais que suficientes de que, afinal, é ela a tônica no discurso de nossa cultura. Não queremos com isso dizer que o *mythos*, que a simbolização tão caracteristicamente humana, deixou de existir em nossos territórios. Muito pelo contrário. Quanto mais se estabelecem parâmetros lógicos e objetivos de conduta e pensamento, quanto mais se endurecem as epistemologias patentes, mais o mito está subjacente ao todo da cultura.

Mas se perde, isso é claro, o acesso a uma hermenêutica compreensiva. Com padrões normativos tão racionalistas é difícil desenvolver uma justa interpretação do diferente. A Ciência, olhando a Religião, não a consegue compreender porque esta visa coisas que vão além das possibilidades científicas. A Religião, espelhando-se na Ciência – ou se armando de cima a baixo contra ela – corre o risco de não mais compreender a si própria no que refere ao potencial simbólico e mítico de suas narrativas.

Não pretendemos generalizar as condutas científicas nem religiosas. A exemplo do Círculo de Eranos, onde se reuniam desde estudiosos das religiões até cientistas como

---

<sup>8</sup> Optamos por seguir a tradução já consagrada “evangelicalismo” quando nos referimos, com Karen Armstrong, aos movimentos religiosos evangélicos surgidos em contexto posterior à Reforma Protestante, diferenciando-o do termo “evangelismo” que designaria a conduta mais geral das igrejas e denominações cristãs no que diz respeito a seus processos de evangelização doutrinária.

Erwin Schrödinger, diálogos são possíveis e ocorrem a todo momento. Entretanto, sempre corremos o risco de nos deixar levar por discussões infrutíferas porque alocadas em diferentes campos de significado, em estruturas lógico-discursivas distintas. Referindo-se aos neo-ateus, Karen Armstrong diz ser uma pena que eles

se expressem com tanto destempero, porque algumas de suas críticas são válidas. Os religiosos realmente cometeram atrocidades e crimes, e a teologia fundamentalista que os novos ateus atacam é realmente improfícua, como diriam os budistas. No entanto, eles se recusam, por princípio, a dialogar com os teólogos mais representativos da tradição predominante. Por conseguinte, sua análise é decepcionantemente rasa, porque se baseia numa teologia muito rasteira. Na verdade, os novos ateus não são suficientemente radicais. Teólogos judeus, cristãos e muçulmanos têm repetido, há séculos, que Deus não existe e que não existe "nada" mais além; com isso, não pretendem negar a realidade de Deus, mas salvaguardar a transcendência divina. Contudo, em nossa sociedade falastrona e opiniática, parece que perdemos de vista essa importante tradição, que poderia resolver muitos de nossos atuais problemas religiosos (ARMSTRONG, 2011, p. 16).

Ou seja, todos têm razão enquanto não a perdem em discussões agressivas ou autocentradas demais. Se por um lado o cientista tem razão ao dizer que Deus não “existe” porque faltam as provas científicas para prová-lo, por outro lado não possui qualquer razão porque não compreende, no limite, que seu discurso fala de coisas diferentes daquelas que falam os religiosos. Desde a outra parte, portanto, da religião, o mesmo impulso e a mesma época que deram origem ao Iluminismo fizeram nascer, nos Estados Unidos, um movimento organizado conhecido até hoje. Esse, anti-deísta tanto quanto anti-ateu, foi o início do “evangelicismo”:

Os evangélicos não tinham interesse no Deus distante dos deístas; em vez de leis naturais, queriam um retorno à autoridade bíblica, ao compromisso pessoal com Jesus e a uma religião do coração, não da cabeça. Para eles, a fé não exigia filósofos cultos, nem especialistas em ciências; era uma simples questão de convicção sincera e vida virtuosa.

[...] Ao mesmo tempo que pregava uma religião do coração, Lyman Beecher também definia o cristianismo evangélico como “um sistema eminentemente racional”, tendo em mente a racionalidade da ciência. Na mesma linha, James McCosh (1811-94) reitor da Universidade de Princeton, descrevia a teologia como uma “ciência” que, “partindo de uma investigação das obras da natureza, chegaria a descobrir o caráter e a vontade de Deus”. O teólogo deve proceder “como em qualquer outro campo de investigação. Começa por buscar fatos; organiza-os e os coordena e, partindo dos fenômenos que se apresentam, descobre, pelas leis comuns da evidência, uma causa de todas as causas subordinadas”. Deus atuava exatamente como qualquer fenômeno natural; no mundo moderno, havia apenas um caminho para a verdade, de modo que a teologia devia adequar-se ao método científico (ARMSTRONG, 2011, p. 235-237).

No Brasil, os atuais debates sensacionalistas entre bancadas políticas evangélicas



e movimentos sociais ligados ao ideário de revolução – do qual Marx era um exemplo – explicitam essa tensão que, ao mesmo tempo, afasta e aproxima os dois grupos. Afasta porque os estabelece sobre bases discursivas diferentes; aproxima porque faz uso de uma lógica muito análoga, racionalista mesmo. Não precisamos vir ao Brasil para ver tal tendência. As polêmicas que volta e meia surgem no cenário do catolicismo desempenham o mesmo papel analisador: quando a Igreja Católica se coloca contra o aborto ou a utilização de métodos contraceptivos, grupos militantes surgem de todas as partes para protestar contra o obscurantismo de tais medidas.

Se obscurantista ou não, certamente não é nosso papel decidir. Importante notar, entretanto, que quando um movimento civil e laico vai contra o discurso religioso, assume-o como se fosse tão somente mais um discurso político. Faz, por assim dizer, a equalização semântica do que está em debate – aborto ou não-aborto – sem se ocupar de seus níveis sintáticos e gramaticais. Busca-se traduzir para combater, sem compreender a partida a linguagem que está sendo usada.

Do lado religioso – sejam bancadas evangélicas ou pronunciamentos eclesiais –, também não se mantêm em vista as particularidades linguísticas dos pensamentos em jogo. Retomando o que sugerimos pouco acima, a religiosidade racional da modernidade tende a perder seu potencial mítico por se ater em demasia ao texto documental, ao discurso patente, à lógica da demonstração racional – ou a seu argumento de autoridade. A *interpretação*, hermenêutica do sentido, perde espaço quando o que está em primeiro plano é a *teologia rasteira* de que nos falou Karen Armstrong.

Compreendendo que as discussões se dão entre idiomas diferentes, entre diferentes campos hermenêuticos, quais pistas descobrimos para um possível diálogo? Sabendo que a lógica religiosa, para além de suas objetividades socioinstitucionais, refere-se a uma esfera de sentido muito diversa da racionalidade científica, por que caminho prosseguir com o intuito de fazer todas as partes se harmonizarem? Do ponto de vista científico, qual postura assumir frente ao *mythos* religioso – mesmo quando esse *mythos* já se tornou, para a própria religião, uma sombra pouco identificável?

### Conclusão (ou “a Educação pelo caminho do meio”)

Qualquer diálogo passa, sempre, pelo imperativo da educação. Educação compreensiva, sempre mais necessária quanto mais diferentes forem os discursos em conversação. Em nossa era de comunicações aceleradas, facilidade de acesso a todo tipo de informações e, mais importante, facilidade de veiculação de qualquer tipo de discurso/opinião, por vezes sob o manto enaltecido de “democracia”, os lugares a partir dos quais se fala podem sofrer de uma parcialidade radical. Diz Karen Armstrong:

Falamos demais sobre Deus e, geralmente, ficamos na superficialidade. Em nossa sociedade democrática, achamos que o conceito de Deus *deveria* ser fácil, e a religião, acessível a todos. “Aquele livro é muito difícil!”, alguns leitores me dizem, em tom de desaprovação. “Claro que é!”, tenho vontade de responder. “É sobre Deus” (ARMSTRONG, 2011, p. 9).

Com essa crítica em mente, ao contrário do que nossa sociedade faladora procura defender, não há necessidade de sempre sobrepormos às compreensões alheias nossas próprias compreensões do mundo. Compreender deve significar compreender *as* posições alheias, não substituí-las necessária e automaticamente por quaisquer outras que nos pareçam melhores.

A racionalidade objetiva e prática procura no *penso, logo existo* sua razão de ser. Mas esta é uma razão que não alcança determinados níveis de vivência, sobretudo das vivências alheias e diferentes – e também das vivências diferentes e próprias, como indicamos ao falar da *Sombra*. Por isso tal racionalidade perde o acesso a fenômenos sutis como são os religiosos, entendidos como também transcendentais a suas dimensões institucionais e sociológicas.

Antropologicamente, tanto cultura quanto religião são *conceitos valorativos*. Mais: a ciência e a racionalidade científica são conceitos valorativos, porque a crença no valor da verdade científica é produto de certas culturas e não um produto da natureza original do ser humano. A compreensão desses elementos deve, considerando um espírito aberto às revisões de paradigmas – o marco da ciência! –, revisar também as condutas dialógicas que se estabelecem com os demais humanos, com os diferentes humanos que se utilizam de diferentes visões de mundo para ver – e criar – o mundo.

Por isso educação. Porque para superar um espírito asséptico de racionalismo há que se apresentar as sensibilidades simbólicas presentes nos diferentes domínios discursivos,

nos diferentes conjuntos de inteligibilidade acionados por atores e grupos sociais distintos. Contra um espírito asséptico de racionalismo, tanto das ciências quanto das religiões racionalizantes, há que se compreender o que Michel Maffesoli apresenta como *razão sensível* (MAFFESOLI, 1998). O melhor dos dois mundos, propõe-se, porque pensamento livre e fluido o suficiente para utilizar todas as estruturas linguísticas, lógico-cognitivas e simbólicas de que possa lançar mão, de acordo com cada momento e necessidade apresentada.

Um diálogo entre diferentes universos simbólicos não pode tender nem ao obscurantismo mistificador nem ao iluminismo taxonômico. Não pode e, na maior parte das vezes, não tende: os pontos que levantamos aqui, menos que exemplos concretos do que ocorre nas tensões dialógicas, são modelos do que se apresenta enquanto discurso patente. Sendo modelos, portanto, têm a dupla característica de servir para análise e de não servir para a realidade. As imbricações desses campos hermenêuticos são tão fluidas que um cientista extremamente racional pode sair do laboratório e, numa quarta-feira à noite, beber e assistir com amigos a um jogo de futebol, fazendo parte de uma coletividade ritual bastante secularizada.

Negar, portanto, a validade das intimações religiosas, fáticas, a partir da perspectiva racional é desperdiçar uma oportunidade. Oportunidade de reconhecer que existem, para além da concretude objetiva, processos de significação que dão sentido à vida. Longe de negar a validade do conhecimento objetivo, da razão e das técnicas da ciência, a verdadeira religião – em seu sentido lato, que não se pauta pela teologia empobrecida – deve complementar a vida no mundo técnico com a vivência simbólica que falta à racionalidade extremada.

Ambas as dimensões, ambas as mentalidades, ambos os discursos podem compor um mundo mais total e aberto. Não há dúvidas de que é por essa possibilidade que se guiam a ciência, a espiritualidade e a educação da humanidade.

## Referências

ARMSTRONG, Karen. *Em defesa de Deus: o que a religião realmente significa*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

- BADIA, Denis D. *Imaginário e Ação Cultural: as contribuições de Gilbert Durand e da Escola de Grenoble*. Londrina: UEL, 1999.
- \_\_\_\_\_; PAULA CARVALHO, José Carlos de. *Viáticos do imaginário*. São Paulo: Plêiade, 2002.
- CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symbolique* (3 vol.) Paris: Gallimard, 1973.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. [1944] *Ensaio sobre o homem*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 2000.
- \_\_\_\_\_. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. Tradução de Helder Godinho. São Paulo: Martins Fontes: 2001.
- DURAZZO, Leandro. *Gestação de Orfeu: profecia e transcendência na poesia de Jorge de Lima*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2013.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1974.
- MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. Tradução de Albert Christophe Migueis Stuckenbruck. Petrópolis: Vozes, 1998.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe: The Free Press, 1948.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Leonardo de Deus e Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- ORTIZ-OSÉS, Andres. El Círculo de Eranos: una hermenéutica simbólica del Sentido. Barcelona: Anthropos, *Revista de Documentación Científica de la Cultura*, n. 153, feb. 1994.
- OTTO, Rudolph. *Le sacré: l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et la relation avec le rationnel*. Paris: Payot, 1969.
- PAULA CARVALHO, José Carlos de. *Imaginário e mitologia: hermenêutica dos símbolos e estórias de vida*. Londrina: Ed. UEL, 1998.
- POPPER, Karl. *Lógica das ciências sociais*. Tradução de Estevão de Rezende Martins et al. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1978.
- TODOROV, Tzvetan. *Introdução à Literatura Fantástica: teoria da literatura*. Tradução de Maria Clara Correa Castello. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.