

Teologia, transdisciplinaridade e física: uma nova lógica para o diálogo inter-religioso.

Gilbraz S. Aragão (UNICAP): gilbraz@ig.com.br

Resumo: Apesar da globalização dos últimos tempos, vivemos em um mundo extremamente dividido. Hoje, além dos nacionalismos que dividem os países, o racismo que ainda é forte em todo o mundo, além dos interesses econômicos que provocam a fome e a miséria de dois terços da humanidade, mais de sessenta guerras ferem nosso planeta – e muitas delas “em nome de Deus”. Ao mesmo tempo, especialistas do fenômeno religioso percebem que o problema maior da teologia cristã das religiões e, pois, do diálogo inter-religioso no Ocidente, está nos seus pressupostos filosóficos. Mais precisamente na lógica ocidental da identidade, que inviabiliza toda compreensão alterativa e plural no entendimento da salvação. A religiosidade cristã, para ser mais fiel às suas fontes simbólicas trinitárias e para atender melhor ao pluralismo cultural e religioso crescente em nosso meio, precisa se tornar mais dialogal. Para isso, carece de nova fundamentação lógico-filosófica, para além da “identidade” aristotélico-tomista. Mostro aqui como a lógica transdisciplinar chamada do “terceiro incluído” (leia-se Basarab Nicolescu), calcada nas descobertas da nova física, mas com abrangência e validade ampla e humanística, parece capaz de ajudar as Igrejas a superarem a lógica clássica. Pode ajudar a equacionar criativamente o contraditório (que não se deve buscar eliminar) entre as religiões e, portanto, favorecer o diálogo autêntico com os outros como outros. Pode, inclusive, ajudar a esclarecer e, assim, desdobrar, uma teologia pluralista das religiões que começa a se esboçar no cristianismo (por um Torres Queiruga, entre outros). Nesta, o importante para o diálogo entre um cristão e um crente (ou não-crente) diferente, não será o nível religioso propriamente, mas os de um “terceiro” que se deve incluir: o outro carente, no nível ético; o Grande Outro, no nível místico.

Palavras-chave: Lógica Teológica, Transdisciplinaridade, Teologia e Ciência, Diálogo Inter-Religioso.

Dizia o teólogo Nicolau de Cusa que Deus é a “harmonia dos contrários”. Talvez o maior desafio para a identidade cristã nos próximos tempos seja o do diálogo inter-religioso, suscitado pelo contraditório pluralismo cultural do nosso mundo globalizado. As dificuldades que esse fenômeno impõe à auto-compreensão cristã já se fizeram sentir nas restrições interpostas pela “*Dominus Iesus*”¹ a novas soteriologias, com base na crença da salvação única e universal em Jesus Cristo: a religião verdadeira é a de Cristo, a Igreja verdadeira é a que Cristo fundou, o pluralismo é reconhecido apenas como fato – lamentável – e não por princípio. Seguiram-se condenações a ensaios teológicos (Balassurya, Dupuis, Haight) que pareceram excêntricos à defesa romana da fé.

Tenho impressão, porém, de que esse é um problema antigo: seguindo a lógica da filosofia clássica, de antanho o cristianismo desenvolve uma teologia, na prática, quase sempre excludente, que permitiu uma pastoral invasiva. Quem não professasse, como nós, o nome de Jesus, estaria fora da verdade religiosa e a ela deveria ser reduzido (por mais que o ambiente tridentino ainda falasse de “batismo de desejo” e o do último Concílio, de “cristãos anônimos”). Ao meu ver, também, o problema nem é imediatamente teológico, mas, antes, de paradigma de conhecimento.

O que afeta um paradigma ou pedra angular de qualquer sistema de pensamento, afeta simultaneamente a ontologia, a metodologia, a epistemologia, a lógica e, conseqüentemente, a prática, a sociedade, a política – e a religião. Acontece que o paradigma do Ocidente era(?) baseado em entidades fechadas, como substância, identidade, causalidade (linear), sujeito, objeto...

“...Estas entidades não comunicavam entre elas, as oposições provocavam a repulsa ou a anulação de um conceito pelo outro (como sujeito/objeto), a realidade podia portanto ser cercada por idéias claras e distintas. (...) Ora este paradigma do Ocidente, de resto filho fecundo da esquizofrênica dicotomia cartesiana e do puritanismo clerical, comanda também o duplo aspecto da práxis ocidental, por um lado antropocêntrica, etnocêntrica, egocêntrica desde que se trate do sujeito (porque baseada na auto-adoração do sujeito: homem, nação ou etnia, indivíduo) por outro e correlativamente manipuladora, gelada e ‘objetiva’ desde que se

trate do objeto. Ele está relacionado com a identificação da racionalização com a eficácia, de eficácia com os resultados contabilizáveis; é inseparável de toda uma tendência classificacional, reificadora, etc, tendência corrigida por vezes fortemente, por vezes com dificuldade, por contratendências aparentemente ‘irracionais’, ‘sentimentais’, românticas, poéticas”².

Na visão clássica, quando aparece uma contradição em um raciocínio é um sinal de erro. Na visão complexa que emerge, quando se chega por vias empírico-rationais às contradições, isto não significa um erro, mas o atingir de uma camada profunda da realidade que, justamente porque é profunda, não pode ser traduzida para a lógica filosófica tradicional: “O oposto de uma afirmação verdadeira é uma afirmação falsa. Mas o oposto de uma profunda verdade pode ser outra profunda verdade”, dizia Bohr.

Daí a necessidade, levantada pela ciência, de novos princípios lógicos: a recursão organizacional que rompe com a idéia linear de causa-efeito, uma vez que tudo que é produzido volta sobre o que produziu em um ciclo auto-organizador; a concepção hologramática de que não é possível conceber o todo sem as partes e nem as partes sem conceber o todo; o princípio dialógico que mantém a dualidade no seio da unidade, associando dois termos ao mesmo tempo completamente antagônicos. Por falta de uma lógica nesses moldes, tem sido realmente difícil estabelecer diálogo também entre as diferentes culturas – e religiões. Mesmo porque as teologias mais críticas ainda se baseiam na dialética (pós)hegeliana, cuja contradição não é mais que um instrumento idealista e cujo terceiro termo é somente um artifício aristotélico para resolver ilusoriamente a própria dialética.

A física tem sido a matriz desse novo paradigma científico surgido no século XX, pois na física quântica percebe-se que a matéria é uma modalidade de energia, que se manifesta com infinita diversidade em nosso mundo – do que uma lógica binária não pode dar conta. Percebe-se que as partículas elementares, em determinadas circunstâncias, não se comportam como matéria, mas como ondas: o dualismo antagonista não é somente o traço de uma oposição mas a marca da realidade mesma, que é uma contradição dinâmica. Torna-se necessário, então, o emprego de princípios lógicos não convencionais, que aceitem mais – e ao mesmo tempo – as contradições. Nesse quadro é que se compreende o “pensamento complexo” e a sua “lógica transdisciplinar”, que vem sendo desenvolvida por Basarab Nicolescu³. A transdisciplinaridade estuda complexamente a realidade que aparece entre e para além das disciplinas e áreas de conhecimento, considerando que “algo sempre escapa a toda observação” e que o contraditório subjacente em todo o real só pode ser apreendido se considerarmos diversos níveis de realidade.

Reconheceram-se pares de contraditórios mutuamente exclusivos: onda e corpúsculo, continuidade e descontinuidade, separabilidade e não-separabilidade, causalidade local e causalidade global, simetria e quebra de simetria, reversibilidade e irreversibilidade do tempo. Tais pares são mutuamente opostos quando analisados através da lógica clássica e dos seus axiomas: identidade ($A \text{ é } A$), não-contradição ($A \text{ não é não-}A$) e o terceiro excluído (não existe um terceiro termo T que seja ao mesmo tempo A e não- A). Então não se pode afirmar ao mesmo tempo a validade de uma coisa e seu oposto: A e não- A , o preto e o branco, o ruim e o bom, o xangozeiro e o católico. Por isso vêm surgindo alternativas lógicas que modificam o princípio de não-contradição com vários valores de verdade no lugar daquela do par binário (A , não- A). Surgiu principalmente a lógica ternária transdisciplinar, a do “terceiro incluído”.

Imaginemos os três termos dessa nova lógica (A , não- A e T) e seus dinamismos associados por um triângulo onde um dos seus ângulos situa-se num nível de realidade e os dois outros num outro nível de realidade (micro e macrofísico, por exemplo). Se permanecermos num único nível, toda manifestação aparece como uma luta entre dois elementos contraditórios (por exemplo: onda A e corpúsculo não- A). O terceiro dinamismo ou “terceiro incluído”, o do estado T , exerce-se num outro nível de realidade, onde aquilo que parece desunido (onda ou corpúsculo) está de fato unido (quantum) e aquilo que parece contraditório é percebido como não-contraditório e paradoxal. Diferentemente da tríade hegeliana, cujos termos sucedem-se no tempo, na tríade do terceiro

incluído os três termos coexistem no mesmo momento do tempo e por isso ela pode promover a conciliação dos opostos.

Pois bem, na constituição da identidade cristã, a lógica e a ciência tradicionais – também assimiladas pela teologia e práxis eclesial tradicionais – limitaram as possibilidades do diálogo com novas verdades científicas, bem como com outras experiências religiosas em novas culturas. A “unicidade da verdade”, uma aspiração justa na busca do conhecimento, como bem percebemos hoje é um horizonte que nem em sua plenitude escatológica anula a pluralidade de experiências da sua busca. Apesar da figura trinitária do Deus cristão, como “pericórese” de pessoas (“A Santíssima Trindade é a melhor comunidade”), as nossas Igrejas ainda têm dificuldades de lidar com o paradoxo do pluralismo de absolutos.

“A verdade filosófica ou científica e a verdade da fé, em última instância, encontram sua unidade e sua razão de ser, para além das ‘diferentes faces da verdade’ nas diferentes designações éticas, distintas responsabilidades diante da verdade do outro, que chama o obséquio de ambas. É a consideração da alteridade em sua pureza transcendente mas ao mesmo tempo em seu clamor ético, o ‘terceiro’ que questiona toda a dramática história do Ocidente desde os ‘primeiros princípios’ lógicos e ontológicos. Exorcizando o princípio soberano da identidade vitoriosa sobre toda diferença, acolhendo o paradoxo para além do princípio de não-contradição, e sobretudo servindo ‘o outro’ como morada, ecumêne, economia, eco-ambiente, é o outro, enquanto terceiro não mais excluído mas princípio originante da origem da fé e da razão, aquele que unge de messianidade e de responsabilidade a razão daquele que acolhe na fé – e acolhe com razão”⁴.

De fato, somente com a idéia de níveis da realidade, que permite a compreensão lógica do “terceiro incluído”, pode-se superar a violência tradicional da universalidade que acaba se compreendendo como totalidade hegemônica, como também superar o fosso pós-moderno que isola os contextos pela indiferença e auto-suficiência (“Se você absolutiza o particular e lhe quebra os vínculos, ele acaba se matando”).

A lógica universalista, na qual as Igrejas ainda estão enredadas, afirma que existe uma racionalidade comum a todo o gênero humano que é o que permite uma compreensão universal. O “diálogo” (como meio e nunca como meta) aprofundaria e ampliaria essa compreensão. Na realidade, os universalistas subordinam, muitas vezes, a diversidade contextual a uma suposta universalidade da razão, recorrem a hierarquizações estruturais ou a explicações evolucionistas. Assim subordinam a diversidade à perda de uma unidade primordial, a uma degeneração.

Contrapõe-se a essa postura de “diálogo” entre as culturas e religiões aquela outra, mais moderna, contextualista. Os contextualistas radicalizam as ênfases da antropologia e apontam para versões locais de racionalidade e normatividade. Afirmam que cada cultura (e religião) representa um projeto de vida tão peculiar, com gramática, dicionário e comportamentos próprios, que somente aqueles que pertencem à mesma “família” podem realmente comunicar-se e entender o significado do respectivo mundo simbólico. É o que o catolicismo denuncia como relativismo.

A disputa entre um suporte universalismo da razão inata (normatividade da razão única, lei natural, direitos humanos universais) e o contextualismo, com seus parâmetros interculturais incomensuráveis, faz com que o diálogo inter-cultural e inter-religioso pareça ou sem problemas (quando se o reduz a estratégia de conversão) ou sem chance. Precisamos pensar⁵ em um axioma não relativista e para além da lógica clássica, onde uma verdade não seja adversária da outra e a síntese não nasça do túmulo do terceiro excluído.

“O Outro”, não mais como “terceiro excluído” da velha lógica filosófica – e teológica –, mas enquanto poder criador a quem se deve respeitar, enquanto o revelador grito do oprimido que deve inspirar criatividade amorosa, é que deve ser o princípio originante da fé – e da razão. Ele é o “terceiro” que pode permitir uma “Sinfonia dos Dois Mundos”, como sonhava Dom Hélder, para além da exclusão e da violência. Essa compreensão do sagrado é que pode reunir cristãos a outros como outros, pode permitir a redescoberta da identidade cristã na relação com expressões distintas dentro da riqueza multiforme, plural, da verdade transcendente (o Deus criador é anterior e exterior a nós todos e a todas as nossas expressões religiosas, a sua transcendência revela-se no clamor dos

oprimidos que desafiam nossas verdades a se recriarem completamente, criando solidariamente mais vida para o mundo).

Assim poderemos perceber melhor que a verdade cristã, experimentada por nós como única e universal, é uma contribuição absolutamente importante que não anula a experiência também absolutamente importante que outras formas de fé religiosa testemunham. Começaremos a lidar com o paradoxo da pluralidade de absolutos, de unicidades e de universalidades. Para esse horizonte tem apontado, entre outras, a teologia de Torres Queiruga⁶.

Partindo de uma compreensão processual da Revelação e de uma teologia iluminada da Criação principalmente, Queiruga considera a presença efetiva de Deus no centro de toda a realidade e no coração mesmo de toda a história dos homens. Considera igualmente que a “eleição” do judeu-cristianismo por Deus não consiste em privilegiar para separar, mas trata-se de uma estratégia histórica do amor divino (“chamar uns para chegar a todos”), ao ponto que se poderia simplesmente deixar de usar tal expressão. Com isso, ele conclui que, se Deus tem se revelado a todos, então todas as religiões são reveladas e, portanto, nessa mesma medida, verdadeiras.

As religiões não são perfeitas – nem a bíblica. Mas isso não as impede de ser verdadeiras no grau preciso, mas real, em que conseguem captar, expressar e viver a presença reveladora e salvadora de Deus. Ao comparar as religiões, pois, deve-se buscar uma relação entre o bom e o melhor, o verdadeiro e o mais verdadeiro: “e dada a finitude de toda realização histórica, o mais verdadeiro e o melhor não o serão nunca em todos e em cada um dos aspectos, mas, quando muito, no resultado conjunto”. De forma que, “pela lógica da gratuidade divina”, toda religião tende à universalidade e a verdade que uma religião crê ter descoberto, descobre-a para todos e pertence identicamente aos demais. Disso decorre, como condição até para aproximação à verdade, o diálogo inter-religioso, o contínuo intercâmbio de descobertas e de experiências, de crítica e de enriquecimento mútuo, de compartilhada ação em favor da felicidade humana.

O ponto comum, portanto, para o diálogo, é a experiência da vida e do sagrado – do Deus da Vida que está diante de todas as tradições – assim como ele é vivenciado em cada religião ou cultura. O chamado é, sempre e para todos, rumo a novas imagens a serem construídas em comum. Ao mesmo tempo, espera-se que o respeito e aceitação mútua propiciem um encontro e um compromisso no terreno comum da defesa dos direitos dos mais pobres, da paz mundial, do combate à fome e à pobreza, da recuperação da terra exaurida, da integridade da criação.

Por isso Queiruga fala de “universalismo assimétrico”:

“... ‘Universalismo’, porque toma como base primordial e irrenunciável uma dupla convicção: que todas as religiões são, em si mesmas, caminhos reais de salvação; e que o são porque expressam, por parte de Deus, sua presença universal e irrestrita, sem favoritismos nem discriminações, posto que, desde a criação do mundo, ele ‘quer que todas as pessoas se salvem’ (1 Tm 2,4). Mas ‘assimétrico’, porque é impossível ignorar o fato das diferenças reais entre as religiões: não, repitamo-lo, porque Deus discrimine, mas porque, por parte do homem, a desigualdade é inevitável”⁷.

Desse modo, tenderemos sempre à absolutez dos nossos próprios caminhos religiosos e podemos sempre perceber alguma religião como menos perfeita, mas, segundo esse paradigma proposto, todas as religiões – a nossa inclusive – apresentam-se em sua essência como necessitadas de aperfeiçoamento e descentradas na direção do Centro comum que as suscita e promove: o humano e suas necessidades e/ou Deus e seu gratuito interesse salvador pela humanidade inteira e o inteiro cosmos. Devido a esse universalismo, segundo Queiruga, os grupos religiosos, “por serem fragmentos de um mesmo Mistério, não podem ignorar-se entre si, mas somar os reflexos: dando e recebendo, cada um crescerá em si mesmo e se sentirá mais unido aos outros”.

Nesse sentido o cristianismo pode confessar a sua absolutez (assimétrica), mas como confissão humilde e solidária de quem acredita ter descoberto algo que Deus quer revelar e entregar a todos: não impositivamente, mas como oferta; não para suplantá-lo, mas para completá-lo. Nem sequer como algo próprio que se presenteia, mas como herança comum enfim descoberta, a ser compartilhada em vista de um futuro mais pleno. Somente nesse sentido um cristão deve confessar a definitividade ou a unicidade da revelação de Deus, como Abbá, em Cristo. Esse “teocentrismo

jesuânico” constitui a identidade cristã, mas ganha relevo justamente pelo diálogo aberto e alterativo, em favor do outro: “Quem, através de Jesus, descobriu que ‘Deus é amor’ (1 Jo 4,8.16), ou seja, que consiste em amar e em suscitar amor, tem motivos para pensar que, embora dentro dos limites de sua apresentação histórica, está oferecendo algo no qual todos podem encontrar uma plenificação de sua busca religiosa”.

Os conceitos de Queiruga são paradoxais: apontam para a igualdade ontológica na diferenciação antropológica, para um sagrado comum mas referendado incomumente em Jesus. Eles exigem, para sua maior inteligibilidade e fundamentação, uma lógica do contraditório: capaz de manter o equilíbrio da experiência dos cristãos e a complementaridade dos seus antagonismos, capaz de preservar o antagonismo real da fé cristã, porque remete sempre a um outro nível de realidade – onde está o amor como caridade e serviço à vida, onde está o Mistério do Amor, que nos perpassa e ultrapassa a todos, que religa os aparentemente apostos.

Assim deve ser entendido o processo de cuidado que a fé cristã deve ter para com as culturas e religiões, o processo de inculturação e/ou inreligiosação pelo qual a fé cristã busca anunciar sua experiência verdadeira de salvação única e universal pelo Abbá (“paizinho maternal”) de Jesus Cristo, abrindo-se ao mesmo tempo para o diálogo com outras experiências salvíficas únicas e universais que se desenvolvem nas culturas e religiões dos outros. Sempre que uma dimensão dessa realidade contraditória for atualizada a outra ficará potencializada, mas não negada. E a contradição aparente remeterá sempre a um outro nível de compreensão, aquele da prática ética em favor dos necessitados e/ou da contemplação do mistério criador de Deus – que antecedem e ultrapassam toda religiosidade.

Por conta disso, em casos concretos, não será extraordinário que a teologia cristã do diálogo inter-religioso possa admitir, como momentos do método real de aproximação, vários níveis de sincretismo com elementos das outras culturas e religiões – desde que eles correspondam a um diálogo profundo entre as respectivas experiências de fé, entre os núcleos ético-míticos que lhes dão suporte. Sincretismo, em fim de contas, nomeia o processo psico-social que a fé cristã hoje tematiza como diálogo de inculturação – e que não é só de elementos religiosos, mas também deles; que não é só dos referentes cristãos pelos outros, mas também dos dados significantes dos outros pelas comunidades cristãs. Procura-se recuperar a identidade, refazendo-a, sempre de novo.

Enfim, só Cristo salva?! Sim, a princípio, para quem é cristão. Não, se seguindo a Jesus, dialogamos sinceramente com os outros e nos tornamos capazes de reconhecer sons diferentes para sonhos iguais, de perceber outros caminhos do mesmo Espírito criador e renovador da vida: “Nunca vi tamanha fé em Israel” (Mt 8,10).

¹ Congregación para la doctrina de la fe (2000), “El Señor Jesús. Declaración sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia”. *Ecclesia* 40, 1416-1426.

² MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 80s.

³ Cf. NICOLESCU, B. **Nous, la particule et le monde**. Monaco : Rocher, 2002.

⁴ SUSIN, L. **Relação entre fé e razão na modernidade**. Porto Alegre: (mimeo.), 2001, p. 3.

⁵ Cf. SUESS, P. Culturas em diálogo. *REB* 61 (243), set. 2001, p. 602s.

⁶ TORRES QUEIRUGA, A. **A revelação de Deus na realização humana**. São Paulo: Paulus, 1995; Idem. **Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 2001.

⁷ TORRES QUEIRUGA, A. **Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus**. Op. Cit., p. 339.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARAGÃO, G. O cristianismo diante do pluralismo religioso. In: ABESC. **Teologia e cultura religiosa nas IES católicas**. Bauru: EDUSC, 2002, p. 57-100.

----. A dança dos orixás e o canto dos santos. In : ANJOS, M. (Org.). **Teologia em mosaico**. Aparecida : Santuário, 1999, p. 157-210.

BIES, J. **O caminho do sábio**. São Paulo: Triom, 2001.

LUPASCO, S. **L’homme et ses trois éthiques**. Monaco : Rocher, 1986.

----. **L’expérience microphysique et la pensée humaine**. Monaco: Rocher, 1989.

MAGNIN, T. **Quel Dieu pour un monde scientifique?** Paris: Nouvelle Cité, 1993.

----. **Entre science et religion**. Monaco: Rocher, 1998.

-
- . **Paraboles scientifiques**. Paris: Nouvelle Cité, 2000.
- MORIN, E. **Science avec conscience**. Paris: Seuil, 1990.
- . **O método. As idéias**. Porto Alegre: Sulina, 1998.
- . **Complexidade e transdisciplinaridade**. Natal: UFRN, 1999.
- . **Introdução ao pensamento complexo**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- NICOLESCU, B. **Ciência, sentido e evolução**. São Paulo: Attar, 1995.
- . **O Manifesto da Transdisciplinaridade**. São Paulo: Triom, 1999.
- . e BADESCU, H. **Stéphane Lupasco**. São Paulo: Triom, 2001.
- . **Nous, la particule e le monde**. Monaco: Rocher, 2002.
- SUESS, P. Inculturação, desafios, caminhos, metas. **REB** 49 (193), mar. 1989.
- . (Org). **Culturas e evangelização**. São Paulo: Loyola, 1991.
- . **Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros**. São Paulo/Quito: Paulus/Abya Yala, 1995.
- . Culturas em diálogo. **REB** 61 (243), set. 2001
- SUSIN, L. (Org). **Mysterium creationis: um olhar interdisciplinar sobre o universo**. São Paulo: Paulinas, 1999.
- TORRES QUEIRUGA, A. **A revelação de Deus na realização humana**. São Paulo: Paulus, 1995.
- . **Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 2001.