

TEOLOGIA, TRANSDISCIPLINARIDADE E FÍSICA: uma nova lógica para o diálogo inter-religioso.

Gilbraz S. Aragão

Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), Brasil.

Resumo: demarcaremos no artigo os pressupostos epistemológicos para uma teologia do diálogo inter-religioso, que pretendemos esboçar adiante. Ela deverá ser fecundada pela epistemologia transdisciplinar da complexidade – que vem sendo desenvolvida por Basarab Nicolescu e o seu Centro Internacional de Pesquisas Transdisciplinares. Apresentamos aqui a sua “lógica do Terceiro Incluído” e buscamos o modo de usar a transdisciplinaridade na teologia e no seu aporte ao diálogo entre as culturas e as religiões.

Palavras-chave: lógica teológica, transdisciplinaridade, teologia e ciência, diálogo inter-religioso.

1. Situando o contexto dessa viagem

Nos últimos quatro anos, envolvidos em um processo de doutoramento, estivemos dedicados a uma pesquisa sobre o diálogo entre cristianismo e religiões afro-brasileiras no Grande Recife. Começamos a viagem pelos terreiros de Olinda e acabamos nas bibliotecas de Paris. Porque descobrimos que o problema maior da teologia cristã das religiões e, pois, do diálogo inter-religioso, está nos seus pressupostos filosóficos. Mais precisamente na lógica ocidental da identidade, que inviabiliza toda compreensão alterativa e plural no entendimento da salvação.

Na PUC-Rio, participando do seu Núcleo de Pesquisas Transdisciplinares, percebemos que a epistemologia que nasce com o novo paradigma científico da física quântica poderia redimensionar os limites e procedimentos da teologia, principalmente no que respeita ao diálogo entre as culturas e religiões. A lógica transdisciplinar chamada do “Terceiro Incluído”, calcada nas descobertas da nova física, mas com abrangência e validade ampla e humanística, pareceu-nos então capaz de ajudar a Igreja a superar a lógica clássica.

Seguindo a lógica da filosofia clássica¹, nossa Igreja desenvolveu uma soteriologia excludente, que permitiu uma pastoral invasiva: quem não professasse, como nós, o nome de Jesus Cristo, estaria fora da verdade religiosa e a ela deveria ser reduzido. Foi o que aconteceu e, em parte, ainda acontece no trato com os xangôs do Recife e alhures. É, infelizmente, o mau exemplo que seguem as Igrejas pentecostais ao olharem para a religião dos outros, mormente para as dos negros.

Por isso, desejamos agora participar a descoberta que fizemos na França da epistemologia transdisciplinar da Complexidade – que vem sendo desenvolvida exemplarmente por Basarab Nicolescu e o seu Centro Internacional de Pesquisas Transdisciplinares². Conforme pudermos nos entender sobre esses pressupostos filosóficos, avançaremos rumo à fecundação da metodologia teológica pelos aportes lógicos que derivam transdisciplinarmente da física.

2. Resgate do método científico transdisciplinar

"O oposto de uma afirmação verdadeira é uma afirmação falsa. Mas o oposto de uma profunda verdade pode ser uma outra profunda verdade"³. Como Bohr nesta sentença, muitos cientistas, inspirados pelo paradigma emergente de conhecimento, lembram a todos que a realidade é complexa e a verdade não é o

¹ A teologia clássica, que remonta a Agostinho e Tomás de Aquino, baseia-se na lógica tradicional de conhecimento: o axioma da identidade, "A é A"; o axioma da não-contradição, "A não é não-A"; e o axioma do terceiro excluído, "não existe um terceiro termo T que seja ao mesmo tempo A e não-A". A física quântica, que tem gerado um modelo emergente de conhecimento, mostrou a "coexistência entre pares de contraditórios mutuamente exclusivos": entre o mundo quântico e o mundo macrofísico, entre onda e corpúsculo, entre continuidade e descontinuidade, entre reversibilidade ou invariância do tempo no nível microfísico e irreversibilidade da flecha do tempo no nível macrofísico (Cf. NICOLESCU, Basarab. **O manifesto da transdisciplinaridade**. São Paulo: Triom, 1999, p. 27). Com base nessa constatação, busca-se compreender mais amplamente a realidade, superando o princípio de identidade e contradição pelo de complexidade; demonstrando que, em um outro nível da realidade, verdades contrapostas podem se explicar ou conviver.

² Trata-se do CIRET, com sede na França: 19, Villa Curial, 75019, Paris. Endereço na WEB: <http://perso.club-internet.fr/nicol/ciret/>.

³ BOHR, N. **The unity of Knowledge**. Nova York: Doubleday, 1995.

mais importante. O ser humano é derradeiro rebento da árvore da vida, a expressão mais complexa da biosfera. O *homo sapiens/demens* do qual somos herdeiros emergiu há cinquenta mil anos atrás, trazendo no tecido de seu corpo e dentro da sua psique a história de todo o universo. Cabe-nos não somente explicar fenômenos, mas salvar os fenômenos – pois que em todos eles estamos implicados também. Não satisfaz estarmos seguros quanto à verdade, mas agir corretamente, encaminhar-nos na direção da felicidade.

Na grande dança do mundo, somos todos pares de todos e cresce a consciência de que deveríamos nos reconhecer como comunidade humana, geneticamente ligada com todos os seres vivos, evoluindo junto com a totalidade do cosmos. Nossa existência deve ser concebida, então, como interdependência a todos os níveis. Todos os povos e a terra inteira estamos ligados, de sorte que juntos, também os místicos e os cientistas, é que devemos encarar nossa comum missão de salvar a vida⁴.

A tentativa de conciliar ciência e tradição não é nova. No *Préface ao traité du vide*, diante das descobertas realizadas pelas ciências naturais em sua época sobre o vácuo, Blaise Pascal indicou como deveriam se combinar tradição e experiência, teologia e física⁵. Mas a teologia, sacudida hoje pelo desafio do diálogo inter-cultural e inter-religioso em um mundo cada vez mais globalizado e pluralista, tem buscado um intercâmbio maior com a epistemologia da ciência nova que emerge da física quântica e modela as hodiernas redes de conhecimento e civilização. A busca de novos paradigmas para o pensar teológico tem sido a tônica de variados congressos e eventos⁶.

“Este contexto clama por um abandono mais decisivo do paradigma onto-teológico da teologia escolástica, mesmo em sua versão neo-escolástica, mas também não consegue entender uma teologia com paradigma simplesmente ‘hermenêutico’, como um discurso do sentido. Essa teologia hermenêutica soaria como uma ‘flutuação’ luxuosa por cima da realidade

⁴ Cf. LASZLO, E. **Conexão Cósmica**. Petrópolis: Vozes, 1999.

⁵ “Independentemente da força que tenha esta antiguidade, a verdade deve sempre prevalecer, mesmo que recentemente descoberta, já que a verdade é sempre mais antiga do que qualquer opinião que se tenha sobre ela: seria ignorar sua natureza, pensar que ela tenha começado a existir no momento em que ela começou a ser conhecida” (PIEPER, J. La thèse de Pascal: théologie et physique. **La table ronde**, Paris, no. 150, jun. 1960, p. 47).

⁶ Cf. ANJOS, M. (org.). **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: Loyola, 1997; SUSIN, L. **Mysterium creationis**. São Paulo: Paulinas, 1999; publicações de congressos da SOTER.

caótica. A teologia é chamada, aqui, a fazer parte do processo criativo, reconstrutivo, curativo. (...) Uma teologia que preste atenção à nova física, que a tome como paradigma ou ao menos como metáfora da realidade social, tem chances de renunciar ao antropocentrismo que ainda ronda *sub specie contraria* da pós-modernidade, dialeticamente. Não cai na tentação de um novo totalitarismo, como foi a onto-teologia. E – maravilha de boa notícia para os pobres – consegue dizer de forma coerente, a luta e a esperança dos pobres. Torna-se não só explicativa, investigativa, hermenêutica, mas criativa”⁷.

Essa procura por uma “teologia quântica” tem várias frentes de diálogo abertas. Aquela que percebemos mais promissora, mais capaz de subsidiar a compreensão dos novos cenários culturais e religiosos para a teologia, é a que pode ser estabelecida com a transdisciplinaridade⁸. Trata-se de um enfoque científico e pedagógico que torna explícito o problema de que um diálogo entre diversas disciplinas e áreas científicas implica necessariamente uma questão epistemológica. A transdisciplinaridade não pretende, de forma alguma, desvalorizar as competências disciplinares específicas. Ao contrário, pretende elevá-las a um patamar de conhecimentos melhorados nas áreas disciplinares, já que todas elas devem embeber-se de uma nova consciência epistemológica, admitindo que é importante que determinados conceitos fundantes possam transmigrar através das fronteiras disciplinares.

A origem do termo transdisciplinaridade deve ser procurada no texto de Niels Bohr, de 1995, sobre a unidade do conhecimento⁹. Se é difícil situar no tempo a aparição desse termo, o texto de referência permanece o de Jean

⁷ SUSIN, L. **O perigo de viver e a criatividade da fé como contexto para a tarefa da teologia desde a América Latina**. Porto Alegre: (mimeo), 2002, p. 4.

⁸ Desde a metade do século XX que surgiram conceitos estabelecendo pontes entre as disciplinas científicas. A pluridisciplinaridade diz respeito ao estudo de um objeto de uma mesma e única disciplina por várias disciplinas ao mesmo tempo. A interdisciplinaridade diz respeito à transferência de métodos de uma disciplina para outra. A transdisciplinaridade diz respeito àquilo que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, através das disciplinas e além de qualquer disciplina. Seu objetivo é a compreensão do mundo presente, para o qual um dos imperativos é a unidade do conhecimento. Do ponto de vista do pensamento clássico, não há nada entre, através e além das disciplinas – como o vazio da física clássica. Diante da nova física e dos seus níveis de realidade, o espaço entre as disciplinas e além delas está cheio, como o vazio quântico está cheio de todas as potencialidades, da partícula às galáxias (Cf. NICOLESCU, B. **Nous, la particule et le monde**. Monaco : Rocher, 2002, p. 261s.).

⁹ BOHR, N. Op. Cit.

Piaget redigido em 1970, por ocasião de um colóquio sobre a interdisciplinaridade: "enfim, à etapa das relações interdisciplinares, podemos esperar suceder uma etapa superior que será transdisciplinar, que não se contentará com a obtenção de interações ou reciprocidades entre pesquisas especializadas, mas situará essas ligações no interior de um sistema total, sem fronteiras estáveis entre essas disciplinas"¹⁰.

A transdisciplinaridade pode ser concebida como uma modelização dos sistemas complexos de conhecimento, mas apoiada numa metodologia que lhe é específica. Essa metodologia foi definida na carta final do Primeiro Congresso Mundial da Transdisciplinaridade que ocorreu em Arrábida, Portugal, em 1994, e foi especificada depois por Basarab Nicolescu¹¹: complexidade, terceiro incluído e diferentes níveis de realidade.

A atitude transdisciplinar implica mais precisamente "o reconhecimento da existência de diferentes níveis de realidade, regidos por lógicas diferentes". Assim, como o enuncia a Carta da Transdisciplinaridade: "toda tentativa de reduzir a realidade a um único nível regido por uma única lógica não se situa no campo da transdisciplinaridade" (Artigo 2), e "a visão transdisciplinar é resolutamente aberta na medida em que ultrapassa o campo das ciências exatas por sua lógica e sua reconciliação não apenas com as ciências humanas, mas também com a arte, a literatura, a poesia e a experiência interior" (Artigo 5).

Os Níveis de Realidade, a Complexidade e a Lógica do Terceiro Incluído, definem a metodologia da transdisciplinaridade. Passamos a apresentá-los sinteticamente, com base sobretudo na obra maior¹² de Basarab Nicolescu. Somente se nos apoiarmos nesses três pilares metodológicos poderemos inventar os métodos e modelos transdisciplinares adequados a situações particulares e práticas – qual seja a do seu uso pela teologia para estruturar um diálogo inter-religioso entre culturas complexas e sincréticas.

¹⁰ Apud NICOLESCU, B. **Nous, la particule et le monde**. Monaco : Rocher, 2002, p. 29.

¹¹ NICOLESCU, B. **La transdisciplinarité: manifeste**. Monaco : Rocher, 1996.

¹² NICOLESCU, B. **Nous, la particule et le monde**. Op. Cit.. Servimo-nos também, para citações mais precisas, de uma conferência realizada por Basarab Nicolescu no 1º Encontro Catalisador do Centro de Estudos Transdisciplinares da Escola do Futuro da USP (Itatiba, São Paulo, abril de 1999) e consignada em NICOLESCU, B. Um novo tipo de conhecimento: transdisciplinaridade. In: Id. et al. **Educação e transdisciplinaridade**. Brasília: UNESCO, 2000, p. 13-30,

2.1. A física e os níveis da realidade¹³

O pensamento de Nicolescu apóia-se na reflexão do filósofo e cientista Stéphane Lupasco¹⁴. Este, no livro *L'expérience microphysique et la pensée humaine*, lançado originalmente em 1941, formulou uma nova lógica, a partir do que a experiência da microfísica permite revelar do pensamento humano. Para ele fomos fortemente marcados pela lógica clássica, com sua noção de objeto e o princípio de não-contradição, que serviram de substrato epistemológico a toda reflexão científica até o começo do século XX.

Assim é que Bachelard tomou consciência da oposição mas não tratou da contradição. Já Hegel havia percebido que a antiga lógica não era adequada para descrever a experiência microfísica, mas não foi longe: sua contradição não era mais que um instrumento da dialética e seu famoso terceiro termo era somente um artifício aristotélico para resolver ilusoriamente a própria dialética. Para Lupasco, ao contrário, o dualismo antagonista não é somente o traço de uma oposição mas a marca da realidade mesma, que é uma contradição dinâmica.

Desde Planck, a física quântica colocou em evidência que a matéria é somente uma modalidade de energia. Então uma lógica binária não pode dar conta da infinita diversidade das manifestações da energia em nosso mundo. Na física dos quanta, as dualidades surgem a cada momento e nada se virtualiza (ou se potencializa) o suficiente para que o seu contraditório se atualize ao ponto que o princípio de não-contradição, fundamento da lógica clássica, possa testemunhar sua validade.

Lupasco mostra então que somente uma lógica do terceiro incluído é capaz de compreender o conjunto da realidade. A diversidade da realidade pode ser estruturada e contida na tríade: atualização (A) – potencialização (P ou não-A) – estado T (que indica o terceiro incluído); correspondendo a atualização ao que é experimentalmente medido, a potencialização ao que existe potencialmente (a função de onda para os estados físicos, por exemplo) e o estado T a um equilíbrio dinâmico entre A e P.

Retomaremos adiante o aprofundamento desse “terceiro incluído”, porque aqui faz-se necessário mostrar como Basarab Nicolescu introduziu nesse

¹³ Cf. NICOLESCU, B. **Nous, la particule et le monde**. Op. Cit., p. 116-120.

¹⁴ LUPASCO, S. **L'homme et ses trois éthiques**. Monaco : Rocher, 1986 ; Id. **L'expérience microphysique et la pensée humaine**. Monaco : Rocher, 1989.

esquema a noção de níveis de realidade. O surgimento de pelo menos dois níveis de realidade diferentes no estudo dos sistemas naturais é um acontecimento de capital importância na história do conhecimento. Ele pode nos levar a repensar nossa vida individual e social, a fazer uma nova leitura dos conhecimentos, a explorar de outro modo o conhecimento de nós mesmos, aqui e agora.

“No começo do século XX, Max Planck confrontou-se com um problema de física, de aparência inocente, como todos os problemas de física. Mas, para resolvê-lo, foi conduzido a uma descoberta que provocou nele, segundo seu próprio testemunho, um verdadeiro drama interior. Pois ele tinha se tornado a testemunha da entrada da descontinuidade no campo da física. Conforme a descoberta de Planck, a energia tem uma estrutura discreta, descontínua. O "quantum" de Planck, que deu seu nome à mecânica quântica, iria revolucionar toda física e mudar profundamente nossa visão do mundo”¹⁵.

Pensar a descontinuidade é imaginar que entre dois pontos não há nada, nem objetos, nem átomos, nem moléculas, nem partículas. Colocar em questão a continuidade é colocar em questão a causalidade local. Uma quantidade física tem, segundo a mecânica quântica, diversos valores possíveis, afetados por probabilidades bem determinadas. No entanto, numa medida experimental, obtém-se um único resultado para essa quantidade. Tal abolição brusca da pluralidade dos valores possíveis de um "observável" físico, pelo ato de medir, tinha uma natureza obscura, mas indicava claramente a existência de um novo tipo de causalidade.

A natureza deste novo tipo de causalidade foi esclarecida graças a um resultado teórico rigoroso — o teorema de Bell — e a experiências de grande precisão. Surgiu então o conceito de não-separabilidade. Em nosso mundo habitual, macrofísico, se dois objetos interagem num momento dado e em seguida se afastam, eles interagem cada vez menos. No mundo quântico, as coisas acontecem de maneira diferente. As entidades quânticas continuam a interagir, qualquer que seja seu afastamento, ainda que isto pareça contrário a nossas leis macrofísicas.

Mas somos obrigados a aceitar a existência de um novo tipo de causalidade: uma causalidade global que concerne o sistema de todas as entidades físicas, em seu conjunto. Contudo, a não-separabilidade quântica não põe em dúvida a própria causalidade, mas uma de suas formas, a causalidade

¹⁵ NICOLESCU, B. Um novo tipo de conhecimento: transdisciplinaridade. In: Id. et al. **Educação e transdisciplinaridade**. Brasília: UNESCO, 2000, p. 13-30, p. 17.

local. Ela não põe em dúvida a objetividade científica, mas uma de suas formas: a objetividade clássica, que acredita na ausência de qualquer conexão não-local. A existência de correlações não-locais expande o campo da verdade e da realidade e nos revela que há, neste mundo, pelo menos numa certa escala, uma coerência, uma unidade das leis que asseguram a evolução do conjunto dos sistemas naturais.

Por isso o determinismo do pensamento clássico também desmoronou. As entidades quânticas, os quanta, são muito diferentes dos objetos da física clássica: os corpúsculos e as ondas. Numa analogia, seremos obrigados a concluir que os quanta são, ao mesmo tempo, corpúsculos e ondas, ou mais precisamente, que eles não são nem partículas nem ondas. Se houver uma onda, trata-se, antes, de uma onda de probabilidade, que nos permite calcular a probabilidade de realização de um estado final a partir de um certo estado inicial.

“Os quanta se caracterizam por uma certa extensão de seus atributos físicos, como, por exemplo, suas posições e suas velocidades. As célebres relações de Heisenberg mostram, sem nenhuma ambigüidade, que é impossível localizar um quantum num ponto preciso do espaço e num ponto preciso do tempo. Em outras palavras, é impossível traçar uma trajetória bem determinada de uma partícula quântica. O indeterminismo reinante na escala quântica é um indeterminismo constitutivo, fundamental, irreduzível, que de maneira nenhuma significa acaso ou imprecisão”¹⁶.

O aleatório quântico é ao mesmo tempo acaso e necessidade ou, mais precisamente, nem acaso nem necessidade. O aleatório quântico é um aleatório construtivo, que tem um sentido: o da construção de nosso próprio mundo macrofísico. Uma matéria mais fina penetra uma matéria mais grosseira. As duas coexistem, cooperam numa unidade que vai da partícula quântica ao cosmo.

“Indeterminismo não quer de maneira alguma dizer ‘imprecisão’, se a noção de ‘precisão’ não estiver implicitamente ligada, de maneira talvez inconsciente, a noções de trajetórias localizáveis, continuidade e causalidade local. As previsões da mecânica quântica sempre foram, até o presente, verificadas com uma grande precisão por inúmeras experiências. Porém, esta precisão diz respeito aos atributos próprios às entidades quânticas e não aos dos objetos clássicos. Aliás, mesmo no mundo clássico, a noção de precisão acaba de ser fortemente questionada pela teoria do ‘caos’. Uma minúscula imprecisão das condições iniciais leva a trajetórias clássicas extremamente divergentes ao longo do tempo. O caos instala-se no próprio seio do determinismo. Os planejadores de toda espécie, os construtores de sistemas ideológicos, econômicos ou outros,

¹⁶ Id. Ib., p. 20.

ainda podem existir num mundo que é ao mesmo tempo indeterminista e caótico?”¹⁷.

Mas o maior impacto cultural da revolução quântica foi, sem dúvida, o de colocar em questão o dogma filosófico contemporâneo da existência de um único nível de realidade. Nicolescu, que insiste sobremaneira nesse aspecto, dá ao termo "realidade" seu significado tanto pragmático como ontológico. Entende por realidade, em primeiro lugar, aquilo que resiste a nossas experiências, representações, descrições, imagens ou formalizações matemáticas. E partindo da física quântica, ele nos faz descobrir que a abstração não é um simples intermediário entre nós e a natureza, uma ferramenta para descrever a realidade, mas uma parte constitutiva da natureza.

Na física quântica, o formalismo matemático é inseparável da experiência. Ele resiste, a seu modo, tanto por seu cuidado pela auto-consistência interna como por sua necessidade de integrar os dados experimentais, sem destruir esta auto-consistência. Então a abstração é parte da realidade, embora esta não seja apenas uma construção social, o consenso de uma coletividade: ela também tem uma dimensão trans-subjetiva.

Um nível de realidade corresponde, segundo Nicolescu, a uma família de sistemas que restam invariáveis sob a ação de uma lei. Distinguem-se então diferentes níveis em função das escalas utilizadas: escala das partículas, escala do homem, escala dos planetas. Além disso, dois níveis de realidade são diferentes se existe uma ruptura nas leis, na lógica e nos conceitos fundamentais, quando se passa de um nível ao outro. O que aparece contraditório ao nível 1 (onda-corpúsculo, separabilidade-não-separabilidade) pode ser unificado ao nível 2, com o estado T religado à dinâmica dos antagonistas.

A noção de níveis de realidade tem um caráter ao mesmo tempo empírico e ontológico – ou trans-ontológico. Ela dá conta da presença simultânea da continuidade e da descontinuidade na estrutura de nosso mundo. Ela fornece, ao final, um instrumento de reconciliação, tão procurado, entre Sujeito e Objeto; podendo assim nos conduzir a repensar nossa vida individual e social, a fazer uma nova leitura dos conhecimentos antigos, a explorar de outro modo o conhecimento do Universo e de nós mesmos.

“Deve-se entender por nível de Realidade um conjunto de sistemas invariável sob a ação de um número de leis gerais: por exemplo, as

¹⁷ Id., lb., p. 20.

entidades quânticas submetidas às leis quânticas, as quais estão radicalmente separadas das leis do mundo macrofísico. Isto quer dizer que dois níveis de Realidade são diferentes se, passando de um ao outro, houver ruptura das leis e ruptura dos conceitos fundamentais. Ninguém conseguiu encontrar um formalismo matemático que permita a passagem rigorosa de um mundo ao outro. As sutilezas semânticas, as definições tautológicas ou as aproximações não podem substituir um formalismo matemático rigoroso. Há, mesmo, fortes indícios matemáticos de que a passagem do mundo quântico para o mundo macrofísico seja sempre impossível. Contudo, não há nada de catastrófico nisso. A descontinuidade que se manifestou no mundo quântico manifesta-se também na estrutura dos níveis de Realidade. Isto não impede os dois mundos de coexistirem. A prova: nossa própria existência. Nossos corpos têm ao mesmo tempo uma estrutura macrofísica e uma estrutura quântica”¹⁸.

2.2. A teoria da complexidade¹⁹

Ao longo do século XX, a complexidade foi se instalando por todos os campos do conhecimento, nutrindo-se da explosão da pesquisa disciplinar e, ao mesmo tempo, determinando a aceleração da multiplicação das disciplinas. Graças às normas de verdade da lógica binária clássica, uma disciplina pode pretender esgotar inteiramente o campo que lhe é próprio e, se esta disciplina for considerada fundamental, este campo alarga-se a todo conhecimento humano. Na visão clássica do mundo, a articulação das disciplinas era considerada piramidal, sendo a base da pirâmide representada pela física. A complexidade veio pulverizar esta pirâmide.

“Paradoxalmente, a complexidade instalou-se no próprio coração da fortaleza da simplicidade: a física fundamental. De fato, nas obras de vulgarização, diz-se que a física contemporânea é uma física onde reina uma maravilhosa simplicidade estética da unificação de todas as interações físicas através de alguns "tijolos" fundamentais: quarks, léptons ou mensageiros. Cada descoberta de um novo tijolo, prognosticada por esta teoria, é saudada com a atribuição de um prêmio Nobel e apresentada como um triunfo da simplicidade que reina no mundo quântico. Mas para o físico que pratica esta ciência, a situação mostra-se infinitamente mais complexa”²⁰.

A física quântica esperava que algumas partículas pudessem descrever toda a complexidade física. Mas centenas de partículas foram descobertas graças aos aceleradores de partículas. Foi proposta uma nova simplificação com

¹⁸ Id., lb., p. 22.

¹⁹ Cf. NICOLESCU, B. **Nous, la particule et le monde**. Op. Cit., p. 112-114

²⁰ NICOLESCU, B. Um novo tipo de conhecimento: transdisciplinaridade. Op. Cit., p. 23.

a introdução do princípio do bootstrap ou a uma espécie de "democracia" nuclear, pela qual todas as partículas são tão fundamentais quanto as outras e uma partícula é aquilo que ela é porque todas as outras partículas existem ao mesmo tempo.

Esta visão de autoconsistência das partículas e de suas leis de interação iria por sua vez desabar devido à inusitada complexidade das equações que traduziam tal autoconsistência e à impossibilidade prática de encontrar suas soluções. A introdução dos quarks, ou subconstituintes dos hádrons (partículas de interações fortes), iria substituir a proposta do bootstrap e introduzir assim uma nova simplificação no mundo quântico. Isto levou a uma simplificação ainda maior, que domina a física de partículas atualmente: a procura de grandes teorias de unificação e de super-unificação das interações físicas.

“Contudo, ainda assim, a complexidade não demorou em mostrar sua onipotência. Por exemplo, segundo a teoria das supercordas na física de partículas, as interações físicas aparecem como sendo muito simples, unificadas e submetendo-se a alguns princípios gerais, se descritas num espaço-tempo multidimensional e sob uma energia fabulosa, correspondendo à massa dita de Planck. A complexidade surge no momento da passagem para o nosso mundo, necessariamente caracterizado por quatro dimensões e por energias acessíveis muito menores. As teorias unificadas são muito poderosas no nível dos princípios gerais, mas são bastante pobres na descrição da complexidade de nosso próprio nível. Alguns resultados matemáticos rigorosos até indicam que esta passagem de uma única e mesma interação unificada para as quatro interações físicas conhecidas é extremamente difícil e até mesmo impossível. Um número enorme de questões matemáticas e experimentais, de extraordinária complexidade, permanece sem resposta. A complexidade matemática e a complexidade experimental são inseparáveis na física contemporânea”²¹.

De forma que a complexidade se mostra mesmo por toda parte, em todas as ciências exatas ou humanas, biológicas ou sociais. A complexidade das ciências é, antes de mais nada, a complexidade das equações e dos modelos. Ela é, portanto, produto de nossa mente, que é complexa por sua própria natureza. Porém, esta complexidade é a imagem refletida da complexidade dos dados experimentais, que se acumulam sem parar. Ela também está na natureza das coisas.

“Além disso, a física e a cosmologia quânticas nos mostram que a complexidade do Universo não é a complexidade de uma lata de lixo, sem ordem alguma. Uma coerência atordoante reina na relação entre o infinitamente pequeno e o infinitamente grande. Um único termo está ausente nesta coerência: o vertiginoso vazio do finito - o nosso. O

²¹ Id., lb., p. 24.

indivíduo permanece estranhamento calado diante da compreensão da complexidade. E com razão, pois fora declarado morto. Entre as duas extremidades do bastão - simplicidade e complexidade -, falta o terceiro incluído: o próprio indivíduo”²².

Edgar Morin²³ tem razão quando lembra que o conhecimento do complexo condiciona uma política de civilização. O que afeta um paradigma ou pedra angular de qualquer sistema do pensamento, afeta simultaneamente a ontologia, a metodologia, a epistemologia, a lógica e conseqüentemente a prática, a sociedade, a política. E a ontologia do Ocidente era baseada 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”²⁴.

Na visão clássica, quando aparece uma contradição em um raciocínio é um sinal de erro. Na visão complexa, quando se chega por vias empírico-racionais às contradições, isto significa não um erro, mas o atingir de uma camada profunda da realidade que, justamente porque é profunda, não pode ser traduzida para a nossa lógica tradicional. Daí a necessidade 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.

²² Id., lb., p. 25.

²³ MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, sobretudo p. 83-122.

²⁴ Id., lb., p. 80s.

2.3. A lógica do terceiro incluído²⁵

Lógica é o estudo dos processos pelos quais determinadas sentenças ou proposições podem ser deduzidas de outras. A lógica clássica começou a ser enunciada por Aristóteles, que elaborou leis para um raciocínio correto, a desenvolver-se mediante silogismos, resultando na impossibilidade de que uma sentença qualquer e sua negação sejam ambas verdadeiras.

No final do século XIX²⁶, o alemão Gottlob Frege criou uma lógica baseada em símbolos matemáticos e na análise formal do discurso, lançando as bases da lógica moderna. Esta formaliza os raciocínios e organiza uma espécie de gramática, que pode ser empregada em diversas linguagens, como a proposicional, que estuda a relação dos juízos entre si, e a de predicados, que analisa a estrutura interna das sentenças. Como a matemática, ambas utilizam símbolos lógicos (de negação, conjunção e implicação, por exemplo) e não-lógicos (que representam proposições, funções, relações, etc) para criar cálculos ou sistemas de dedução.

Essa lógica simbólica ou moderna foi perseguida pelos britânicos George Boole e Augustus De Morgan e posteriormente desenvolvida por Bertrand Russell e por Alfred North Whitehead, cobrindo todo um espectro de argumentações possíveis, maior do que aquelas encontradas na lógica silogística. Isso possibilitou, entre outros, o surgimento de uma linguagem binária, que é a base de funcionamento dos softwares para computadores.

Tanto o ramo clássico como o moderno implicam em métodos de lógica dedutiva, embora também tenha havido esforços no sentido de se criar métodos de lógica indutiva, como os do filósofo britânico John Stuart Mill, com sua obra *Sistema de lógica* (1843). Estudos posteriores desenvolveram sistemas da chamada lógica combinatória: uma afirmação pode ter um valor diferente de verdadeiro ou falso. Em alguns pressupostos, é apenas um terceiro valor, neutro; em outros, é um valor de probabilidade.

²⁵ Cf. NICOLESCU, B. **Nous, la particule et le monde**. Op. Cit., p. 207-240, 267-272.

²⁶ Cf., para uma compreensão das lógicas modernas: WOLFGANG, S. **A filosofia contemporânea**, introdução crítica. V. 1-2. São Paulo: EPU, 1977.

Ao mesmo tempo, com Friedrich Hegel²⁷ na Alemanha, o século XX assistiu também à formulação de uma lógica que se afastou do formalismo matemático e recuperou a tradição dialética platônica. Para Hegel a lógica não é apenas um instrumento do pensamento, mas ontologia. Conhecimento e realidade, sujeito e objeto, método indutivo e dedutivo, podem ser reconciliados se compreendermos que só existe realmente o Espírito, o *logos*, cuja vida é a própria lógica: o movimento dialético pelo qual o Espírito, como sujeito vivo, põe ou cria seus predicados, manifesta-se através deles, nega-os e os suprime como termos separados dele e diferentes dele, para fazê-los coincidirem com ele.

Os predicados não são, como na lógica formal e matemática, termos positivos inertes que atribuímos ou recusamos a um sujeito, mas são realidades criadas, negadas, suprimidas e reincorporadas pelo próprio sujeito, pelo Espírito. Pela dialética de tese, antítese e síntese, poderíamos então alcançar a realidade e a verdade, como movimento interno da contradição que constitui o ser de todas as coisas. Essa lógica ensejou a fundação de diversos movimentos humanistas e tentou reaproximar ciência e tradição. Mas à medida que os diferentes campos da ciência evoluem e se tornam mais complexos, as contradições da realidade aparecem melhor.

Na física, as partículas elementares em determinadas circunstâncias não se comportam como matéria, mas como ondas: torna-se necessário o emprego de lógicas não-convencionais, que aceitem mais – e ao mesmo tempo – as contradições. Outras ciências chegaram à mesma necessidade. O filósofo e matemático brasileiro Newton da Costa, por exemplo, começou a idealizar em 1963 a lógica paraconsistente para tratar desses problemas. Na mesma linha, psicanalistas têm buscado a formalização da idéia de contradição que, segundo Freud, existiria no próprio plano do inconsciente. Na informática, os especialistas já desenvolveram sistemas para processar dados contraditórios. No campo da teoria da ciência, surgiu o conceito de “quase-verdade”, uma variante da verdade pragmática.

É dentro desse quadro evolutivo que se compreende o “pensamento complexo” e a sua “lógica transdisciplinar”, desenvolvida por Basarab Nicolescu. O desenvolvimento da física quântica levou ao aparecimento de pares de contraditórios mutuamente exclusivos (A e não-A): onda e corpúsculo,

²⁷ Cf., para a exploração da lógica hegeliana e suas derivações: STEIN, E. e BONI, L. (org.). **Dialética e liberdade**. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: Editora da UFRS, 1993.

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 é A; não-contradição: A não é não-A; e o terceiro excluído: não existe um terceiro termo T (T de "terceiro incluído") que é 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. Como a lógica é a ciência que tem por objeto de estudo as normas da verdade ou validade do conhecimento, com muitas conseqüências práticas e políticas às vezes subliminares, desde a constituição definitiva da mecânica quântica, por volta dos anos trinta do século passado, os fundadores da nova ciência se questionaram agudamente sobre o problema de uma nova lógica, chamada "quântica".

Toda uma proliferação de lógicas tentou resolver os paradoxos gerados pela mecânica quântica e, na medida do possível, chegar a uma potência preditiva mais forte do que a permitida com a lógica clássica. A maioria das lógicas quânticas modificou o segundo axioma da lógica clássica: o axioma da não-contradição, introduzindo a não-contradição com vários valores de verdade no lugar daquela do par binário (A, não-A). Estas lógicas multivalentes, cujo estatuto ainda é controvertido, não levaram em conta uma outra possibilidade, a modificação do terceiro axioma: o axioma do terceiro excluído.

O mérito histórico de Lupasco²⁸ foi mostrar que a lógica do terceiro incluído é uma verdadeira lógica, formalizável e formalizada, multivalente (com três valores: A, não-A e T) e não-contraditória. A compreensão do axioma do terceiro incluído — existe um terceiro termo T que é ao mesmo tempo A e não-A — fica totalmente clara quando é introduzida a noção de "níveis de realidade", formulada por Basarab Nicolescu.

Para se chegar a uma imagem clara do sentido do terceiro incluído, representemos os três termos da nova lógica — A, não-A e T — e seus dinamismos associados por um triângulo onde um dos ângulos situa-se num nível de realidade e os dois outros num outro nível de realidade. Se permanecermos num único nível de realidade, toda manifestação aparece como uma luta entre dois elementos contraditórios (por exemplo: onda A e corpúsculo não-A). O terceiro dinamismo, o do estado T, exerce-se num outro nível de

²⁸ Cf. NICOLESCU, B. e BADESCU, H. **Stéphane Lupasco**: o homem e a obra. São Paulo: Triom, 2001.

realidade, onde aquilo que parece desunido (onda ou corpúsculo) está de fato unido (quantum), e aquilo que parece contraditório é percebido como não-contraditório.

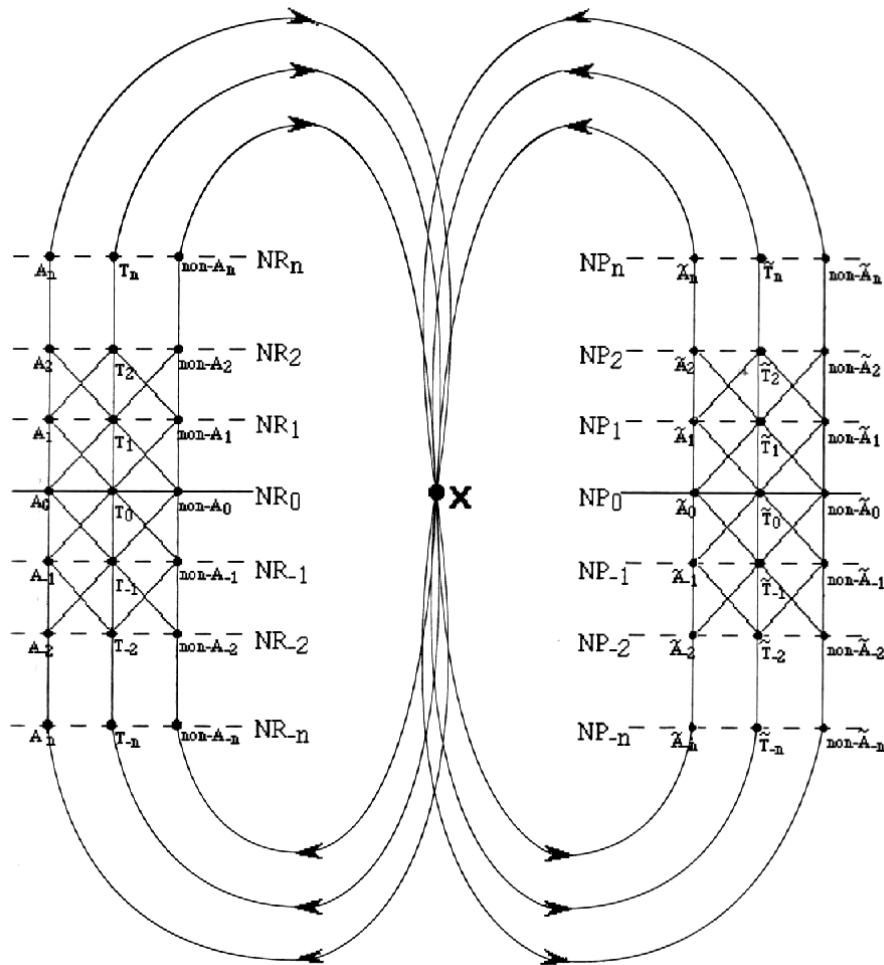
É a projeção de T sobre um único e mesmo nível de realidade que produz a impressão de pares antagônicos, mutuamente exclusivos (A e não-A). Um único e mesmo nível de realidade só pode provocar oposições antagônicas. Ele é, por sua própria natureza, auto-destruidor, se for completamente separado de todos os outros níveis de realidade. Um terceiro termo, digamos, T', que esteja situado no mesmo nível de realidade que os opostos A e não-A, não pode realizar sua conciliação.

Toda diferença entre uma tríade de terceiro incluído e uma tríade hegeliana se esclarece quando consideramos o papel do tempo. Numa tríade de terceiro incluído os três termos coexistem no mesmo momento do tempo. Por outro lado, os três termos da tríade hegeliana sucedem-se no tempo. Por isso, a tríade hegeliana é incapaz de promover a conciliação dos opostos, enquanto a tríade de terceiro incluído é capaz de fazê-lo. Na lógica do terceiro incluído os opostos são antes contraditórios: a tensão entre os contraditórios promove uma unidade que inclui e vai além da soma dos dois termos.

Percebemos assim os grandes perigos de mal-entendidos gerados pela confusão bastante comum entre o axioma de terceiro excluído e o axioma de não-contradição. A lógica do terceiro incluído é não-contraditória, no sentido de que o axioma da não-contradição é perfeitamente respeitado, com a condição de que as noções de "verdadeiro" e "falso" sejam alargadas, de tal modo que as regras de implicação lógica digam respeito não mais a dois termos (A e não-A), mas a três termos (A, não-A e T), coexistindo no mesmo momento do tempo. É uma lógica formal, da mesma maneira que qualquer outra lógica formal: suas regras traduzem-se por um formalismo matemático relativamente simples.

“Vemos porque a lógica do terceiro incluído não é simplesmente uma metáfora para um ornamento arbitrário da lógica clássica, permitindo algumas incursões aventureiras e passageiras no campo da complexidade. A lógica do terceiro incluído é uma lógica da complexidade e até mesmo, talvez, sua lógica privilegiada, na medida em que nos permite atravessar, de maneira coerente, os diferentes campos do conhecimento. A lógica do terceiro incluído não abole a lógica do terceiro excluído: ela apenas limita sua área de validade. A lógica do terceiro excluído é certamente validada em situações relativamente simples, como, por exemplo, a circulação de veículos numa estrada: ninguém pensa em introduzir, numa estrada, um terceiro sentido em relação ao sentido permitido e ao proibido. Por outro lado, a lógica do terceiro excluído é nociva nos casos complexos, como, por exemplo, o campo social ou político. Ela age, nestes casos, como uma

verdadeira lógica de exclusão: bem ou mal, direita ou esquerda, mulheres ou homens, ricos ou pobres, brancos ou negros”²⁹.



A aproximação transdisciplinar da natureza e do conhecimento pode ser então resumida pelo diagrama da figura junto³⁰. Na parte esquerda são indicados simbolicamente os níveis de realidade (NR), sendo que o índice “n” pode ser finito ou infinito. A visão transdisciplinar nos propõe considerar uma realidade multidimensional, estruturada em múltiplos níveis, que substitui a realidade unidimensional do pensamento clássico. Dois níveis adjacentes na figura são ligados pela lógica do terceiro incluído, uma nova lógica em relação à lógica clássica. O estado de terceiro incluído T1 situado ao nível NR1 é ligado a um casal de contraditórios (A0 e não-A0) situado a um nível imediatamente vizinho. O estado T1 opera a unificação dos contraditórios, mas em um nível diferente. O

²⁹ NICOLESCU, B. Um novo tipo de conhecimento... Op. Cit., p. 27.

³⁰ Este diagrama resume a epistemologia transdisciplinar: o objeto transdisciplinar, o sujeito transdisciplinar e o termo de interação. Retirado de NICOLESCU, B. **Nous, la particule et le monde**. Op. Cit., p. 268.

axioma de não-contradição é respeitado nesse processo. Por sua vez, esse estado T1 é religado a um casal de contraditórios (A1, não-A1), situado em seu próprio nível. O casal de contraditórios (A1, não-A1) é, por seu turno, unificado por um estado T2 situado em um terceiro nível de realidade NR2, imediatamente vizinho do nível NR1 onde se acha o ternário (A1, nãoA1, T1). Esse processo continuará até o esgotamento de todos os níveis de realidade, conhecidos ou concebíveis, sem jamais poder chegar a uma teoria completamente unificada – fazendo com que o axioma de não-contradição saia cada vez mais reforçado no processo. Nesse sentido, pode-se falar de uma evolução do conhecimento, sem jamais poder chegar-se a uma não-contradição absoluta, implicando todos os níveis de realidade: o conhecimento é aberto para sempre. Por fim, o conjunto dos níveis de realidade e sua zona complementar de não-resistência constitui o Objeto transdisciplinar.

Os diferentes níveis de realidade são acessíveis ao conhecimento humano graças à existência de diferentes níveis de percepção (NP), que se acham em correspondência biunívoca com os níveis de realidade e que são representados à direita na figura. Esses níveis de percepção permitem uma visão cada vez mais geral, unificante, englobante da realidade, sem jamais esgotá-la inteiramente. A coerência dos níveis de percepção pressupõe, como no caso dos níveis de realidade, uma zona de não-resistência à percepção. Nessa zona, não existe nenhum nível de percepção. O conjunto dos níveis de percepção e sua zona complementar de não-resistência constituem o Sujeito transdisciplinar. As duas zonas de não-resistência do Objeto e do Sujeito transdisciplinares devem ser idênticas para que o Sujeito transdisciplinar possa comunicar com o Objeto transdisciplinar. Ao fluxo de informação atravessando de uma maneira coerente os diferentes níveis de realidade corresponde um fluxo de consciência atravessando de uma maneira coerente os diferentes níveis de percepção. Os dois fluxos estão em uma relação de isomorfismo graças à existência de uma só e mesma zona de não-resistência. O conhecimento não é nem exterior nem interior: ele é ao mesmo tempo exterior e interior: o estudo do universo e o estudo do ser humano sustentam-se um ao outro.

A unidade aberta entre o Objeto transdisciplinar e o Sujeito transdisciplinar se traduz pela orientação coerente do fluxo de informação, descrito pelos três anéis da figura, que atravessam os níveis de realidade, e do fluxo de consciência, descrito pelos três anéis que atravessam os níveis de percepção. Essa orientação coerente dá um novo sentido à verticalidade do ser humano no mundo. É essa verticalidade que constitui, na visão transdisciplinar, o

fundamento de todo projeto social viável. Em vista de assegurar a transmissão coerente da informação e da consciência em todas as regiões do universo, os três anéis de informação e de consciência devem se reencontrar ao menos em um ponto X. O ponto X e os anéis associados de informação e de consciência descrevem o terceiro termo do conhecimento transdisciplinar: o termo de Interação entre o Sujeito e o Objeto, que não pode ser reduzido nem ao Objeto nem ao Sujeito (e que se pode chamar “sagrado”, como veremos depois). Essa partição ternária Sujeito-Objeto-Interação é radicalmente diferente da partição binária Sujeito-Objeto que definiu a metafísica moderna. A transdisciplinaridade marca uma profunda ruptura com essa metafísica – e enseja uma outra.

A metodologia da transdisciplinaridade é portanto fundada sobre três postulados: a existência, na natureza e em nosso conhecimento da natureza, de diferentes níveis de realidade e de percepção; a passagem de um nível de realidade a um outro nível de realidade efetua-se pela lógica do terceiro incluído; a estrutura de conjunto dos níveis de realidade é uma estrutura complexa: cada nível é o que ele é porque todos os outros níveis existem ao mesmo tempo. Esses três postulados originaram-se da ciência moderna, mas a ultrapassam e possuem também uma validade muito mais larga, particularmente no domínio da educação e da cultura.

Vimos, então, como o terceiro incluído lógico de Lupasco é útil para que possamos compreender racionalmente mais fenômenos naturais. Ele explica os paradoxos da mecânica quântica, em sua totalidade, começando com o princípio de superposição. Depois percebemos como a noção de níveis de realidade fecunda e expande essa lógica do terceiro incluído ao nível ontológico (Nicolescu), implicando uma filosofia da liberdade e da tolerância. Poderíamos ainda observar como é possível falar de um terceiro “terceiro”: “o terceiro secretamente incluído é o guardião de nosso mistério irreduzível, único fundamento possível da tolerância e da dignidade humana. Sem este terceiro tudo é cinzas”³¹. Vejamos, pois, como a transdisciplinaridade concebe uma noção de “sagrado”, que pode ajudar a redimensionar a idéia cristã de Criação e fundar bases antropológicas para o diálogo inter-cultural e inter-religioso.

3. Modo de usar a transdisciplinaridade na teologia

“Entre a célula e o céu
O dna e Deus

³¹ NICOLESCU, B. **Nous, la particule et le monde**. Op. Cit., p. 240.

O quark e a via Láctea
 A bactéria e a galáxia
 Entre o agora e o eon
 O íon e o órion
 A lua e o magnéton
 Entre a estrela e o elétron
 Entre o glóbulo e o globo *blue*
 Eu, um cosmos em mim só
 Um átimo de pó
 Assim: do yang ao yin
 Eu e o nada, nada não
 O vasto, vasto vão
 Do espaço até o spin
 Do sem-fim além de mim
 Ao sem-fim aquém de mim
 Den' de mim"³².

Passamos a explorar como a lógica transdisciplinar pode reaproximar ciência e tradição, pelo seu uso teológico no diálogo de cultura e fé, no equacionamento do diálogo inter-religioso a serviço do outro. Aliás, as teorias científicas como a mecânica quântica e mesmo o modelo inflacionário do big-ben reaproximam hoje os pontos de vista religiosos e científicos de uma maneira que lembram a síntese medieval entre a ciência aristotélica e a teologia tomista – além de implicarem na necessária superação da lógica binária tradicional que subjaz a essa síntese. Estaríamos às vésperas de uma nova grande síntese? A história nos recomenda prudência³³.

Primeiro, foram necessários muitos séculos para realizar a síntese escolástica; a próxima, se surgir, não será mais fácil de se atingir, dada a complexidade fenomenal da ciência contemporânea – cujas especializações escapam à maioria dos teólogos. Depois, a síntese escolástica foi seguida, a partir do séc. XVIII, de uma crise de três séculos entre fé e ciência, devido ao fato de que Aristóteles foi integrado na doutrina da Igreja enquanto ele estava ultrapassado no plano científico, criando a oposição religiosa a muitos aspectos da ciência moderna. Integrar os quantas e o big-ben na teologia não seria uma temerária e perigosa repetição da aventura?

Não se trata, portanto, de ceder à tentação do concordismo, de ligar uma teoria científica a passagens bíblicas, cujas relações logo perderiam sentido com a caducidade científica. E também não se trata de cair na sedução da gnose

³² Átimo de pó: canção de Giberto Gil e Carlos Rennó.

³³ Cf. MINOIS, G. **L'Église et la science**: histoire d'un malentendu. T. II : De Galilée à Jean-Paul II. Paris : Fayard, 1991, p. 13.

científico-espiritualista – que pretende reencantar o mundo com as descobertas da mecânica quântica, a todo custo³⁴.

Fé e ciência devem ser domínios separados, mas devem trabalhar levando-se em conta. Porque afinal, hoje percebemos que os seus métodos são na verdade próximos e complementares: nem a ciência nem a teologia podem pretender objetividade. A teologia não pode conhecer Deus nele mesmo, e o objeto de seu estudo é a relação entre Deus e o homem; da mesma forma, a ciência pode apenas estudar a relação entre a realidade física e o homem, porque a mecânica quântica prova que a intervenção humana modifica irremediavelmente os dados e coloca o real fora de nossas possibilidades.

O que estudam o cientista e o teólogo é então definitivamente o humano, em suas relações com a natureza e a “sobrenatureza”. E as conclusões a que podem chegar ciência e teologia, no fim de contas, situam o teólogo muito próximo do cientista autêntico e com um mínimo de sensibilidade humana. O teólogo precisa reinterpretar sempre as escrituras da revelação, mas partindo da e visando a realidade sócio-natural – que é interpretada pela ciência. Quanto mais a ciência progride, mais ela deixa entrever uma ligação íntima entre o material e o espiritual.

O “como” da ciência e o “por quê” da teologia são intimamente ligados. A teologia tem necessidade da ciência para progredir e está convocada para a grande unificação do saber a que todos aspiram hoje. A Igreja pode falar do

³⁴ Acerca das balizas para as relações da teologia com a filosofia e as ciências, veja-se: BOFF, C. **Teoria do método teológico**. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 358s. Ao tratar da mediação científica, diz o autor: “... as ciências naturais em seus desenvolvimentos recentes, especialmente a física quântica, a cosmologia e ainda a ecologia, são para a teologia fonte de novas provocações, de novas inspirações e também de novos enfoques metodológicos (...). Nesse campo, o diálogo com a teologia apenas se inicia e promete desdobramentos bastante ricos” (p. 382). Também, sobre a epistemologia teológica, ressaltamos: PASTOR, F. Teologia e modernidade: alguns elementos de epistemologia teológica. In: TRASFERETTI, J e GONÇALVES, P. **Teologia na pós-modernidade**. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 71-101. Diz o autor: “A história da cultura cristã mostra o quanto foram e são úteis para a teologia os estudos literários e históricos, científicos e filosóficos, quando inspirados pela visão espiritualista de um humanismo teônimo. A filosofia, na perspectiva do espiritualismo teônimo, constitui o lugar de encontro do cristianismo com a cultura humana, e oferece uma base muito útil para uma assimilação maior do *depositum fidei*, no processo de reflexão teológica” (p.100).

divino somente apoiando-se sobre o que se descobriu sobre o universo. Não se trata apenas de uma questão de linguagem, mas problema de lógica igualmente³⁵. Quer dizer, o encontro e o confronto entre o saber científico e o religioso poderá, através dos métodos transdisciplinares, produzir novos conhecimentos e até novas formas de conhecer. E ainda mais, ciência e fé podem se reencontrar – e nisso já começamos a operar com a lógica transdisciplinar – na medida em que recuperem a sua destinação ética, o seu comum “terceiro excluído”.

“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 ‘teceiro’ 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”³⁶.

3.1. Lógica formal e diálogo na tradição católica

A ciência clássica via no aparecimento de uma contradição o sinal de um erro de pensamento e supunha que o universo obedecia à lógica aristotélica. As ciências modernas reconhecem e enfrentam as contradições quando os dados apelam, de forma coerente e lógica, à associação de duas idéias contrárias para conceber o mesmo fenômeno (como exemplo: a partícula que se manifesta quer como onda, quer como corpúsculo).

“O princípio de explicação da ciência clássica excluía a aleatoriedade para apenas conceber um universo estrita e totalmente determinista. Mas, a partir do século dezenove, a noção de calor introduz a desordem e a dispersão no âmago da física, e a estatística permite associar o acaso (no nível dos indivíduos) e a necessidade (ao nível das populações). Hoje, em todas as frentes, as ciências trabalham cada vez mais com a

³⁵ Cf. NICOLESCU, B. et al. Levels of representattion and levels of reality : towards an ontology of science. In: **The concept of nature in science and theology**. Genève: Labor et Fides, 1998, p. 94-103.

³⁶ SUSIN, L. **Relação entre fé e razão na modernidade**. Porto Alegre: (mimeo.), 2001, p. 3.

aleatoriedade, sobretudo para compreender tudo aquilo que é evolutivo, e consideram um universo em que se combinam o acaso e a necessidade. O princípio de explicação da ciência clássica não concebia a organização enquanto tal. Reconheciam-se organizações (sistema solar, organismos vivos), mas não o problema da organização. Hoje, o estruturalismo, a cibernética, a teoria dos sistemas operam, cada um à sua maneira, avanços para uma teoria da organização, e esta começa a permitir-nos entrever, mais além, a teoria da auto-organização, necessária para conceber os seres vivos. (...) O princípio de explicação da ciência clássica eliminava o observador da observação. A microfísica, a teoria da informação, a teoria dos sistemas reintroduzem o observador na observação. A sociologia e a antropologia apelam à necessidade de se situar *hic et nunc*, isto é, de tomar consciência da determinação etnosociocêntrica que hipoteca toda a concepção de sociedade, cultura, homem”³⁷.

A lógica e a ciência tradicionais – também assimiladas pela teologia e práxis eclesial tradicionais – limitaram as possibilidades do diálogo com as culturas e religiões na história da Igreja. A “unidade 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 nossa Igreja ainda tem dificuldades de lidar com o paradoxo do pluralismo de absolutos.

É que o cristianismo tem seguido uma lógica universalista, que remonta à filosofia grega. No livro *Que mundo? Que homem? Que Deus?*³⁸, aprofundando a sua busca por uma interpretação libertadora do dogma, Juan Luis Segundo resumiu as relações da teologia com as filosofias e ciências. Ele demonstrou que o cristianismo, ao inculturar-se no mundo greco-romano, relevou a linguagem icônica do hebraísmo para inserir sua mensagem na cultura digital que se lhe afigurou e serviu-se do monismo filosófico que crescia aí para fazer apologia do seu monoteísmo. Porém, Segundo perguntou se a lógica monista do ser e das causas não estava subestimando o saber poético e intuitivo do amor, que é o cerne da experiência cristã, e defendeu a idéia de que um dualismo – “que não seja preguiçoso, mas cauteloso” – poderia suplantá-lo, com vantagens, o monismo que, de um modo geral, reinou na história da filosofia – e da teologia.

³⁷ MORIN, E. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999, p. 28.

³⁸ SEGUNDO, J. **Que mundo? Que homem? Que Deus?**. São Paulo: Paulinas, 1995.

Juan Luis procurou mostrar que as categorias de explicação que procedem da moderna filosofia da ciência, e especialmente as que explicam a evolução biológica, poderiam servir, ao mesmo tempo, para explicar melhor e para tirar conclusões mais valiosas das afirmações do autor javista e de Paulo sobre a liberdade e o amor. Para Segundo, viver a vida de Deus, receber seu presente, entrar com ele em um verdadeiro diálogo, tudo isso, sem dramaticidade envolvente, passou a ser transmitido nos silogismos da escolástica com a palavra técnica de “sobrenatural” – à qual se opunha e deveria submeter-se o “natural”, aquilo que todo homem era por seu ser ou natureza.

“... Quando a filosofia, ao sair da Idade Média, recupera sua liberdade, a Igreja, que considerou o mundo medieval do Ocidente quase como ideal e a síntese de filosofia e teologia então conseguida como algo ‘perene’, sente-se atacada por uma filosofia que abandona a antiga maneira de pensar. E a história da filosofia na Idade Moderna, com seus pontos de ruptura dualistas, terá seu espaço fora da Igreja e , em grande medida, contra ela. No entanto, dentro da Igreja, a filosofia – considerada ‘perene’ – mantém-se por via autoritária. Ainda é a que se ensina à maioria dos futuros teólogos católicos. E, desse modo, apesar de não convencer, a síntese criada no mundo medieval continua marcando, pesadamente, o pensamento que se cria dentro da Igreja católica, até nossos dias. Com seu monismo vergonhoso, por assim dizer”³⁹.

Imaginamos que, se mais vida tivesse, Juan Luis teria assimilado também as provocações da nova física, rompendo tanto com a filosofia da ciência monista quanto com a dualista – que no fundo interpenetram-se e constituem ênfases da mesma lógica formal da identidade⁴⁰. É preciso romper tanto com o

³⁹ Id. Ib. p. 91.

⁴⁰ A tradição dualista objetiva separar o mundo mutável das percepções individuais, daquele mundo de verdades eternas e absolutas. Ela toma como única base de pensamento lógico a dicotomia, ou seja, divisão entre duas classes opostas e que formam um “universo”, além das doutrinas das essências (cada coisa tem apenas uma única característica definidora) e das formas (dicotomia básica entre forma e matéria, na qual a forma é a essência). Esta era a dialética de Platão, codificada por Aristóteles no método dedutivo sistemático de divisão ou silogismo, indo do geral ao particular. Trata-se de uma postura otimista quanto à formulação de teorias gerais. É o contrário da tradição monista, que privilegia o método indutivo e toma o mundo das aparências como o único que existe. Para ela, os indivíduos constroem socialmente a realidade e a própria razão humana. O conhecimento mesmo é tido como resultado de um processo no qual são ordenadas as percepções individuais por meio de categorias convencionais impostas pelas instituições (para uma síntese desses modelos filosóficos de conhecimento e uma

universalismo monista quanto com o contextualismo dualista. Pensemos nas conseqüências dessas alternativas lógicas para o diálogo inter-cultural e inter-religioso.

A lógica universalista, na qual a Igreja oficialmente está enredada, afirma que existe uma racionalidade comum a todo o gênero humano que é o que permite uma compreensão universal. O diálogo 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 diversidade, neste caso, é resultado da evolução e/ou degeneração histórica.

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

A disputa entre um suposto 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 intercultural pareça ou sem problemas ou sem chance. Precisa-se pensar em um axioma além da lógica clássica – identidade, não-contradição e terceiro excluído –, onde uma verdade não seja adversária da outra e a síntese não nasça do túmulo do terceiro excluído.

“Pode-se pensar num modelo, onde a dimensão universal faz parte da dimensão contextual e vice-versa, desde que não se compreenda mais a unidade como redução ao *unum* (Plotino), mas como articulação do múltiplo. A convivência articulada com o Outro diferente é a resposta à redução ao mesmo universal. O diálogo intercultural pode não criar concordâncias materiais, mas pode imaginar o terceiro como incluído neste diálogo e pode efetivamente incluí-lo. A imaginação não é uma “realidade inferior” à realidade física, nem uma “realidade alienada”. Ela é um outro nível de realidade. A imaginação é a realidade necessária que precede as transformações sociais”⁴¹.

análise da sua alternância na história do pensamento ocidental, ver LEAF, M. **Man, mind and science: a history of anthropology**. Nova York: Columbia University Press, 1979).

⁴¹ SUESS, P. Culturas em diálogo. **REB**, 61 (243), set. 2001, p. 602s.

O teólogo Paulo Suess propõe então, com base na lógica transdisciplinar, um novo paradigma para o diálogo entre culturas e religiões: o da “concomitância diferenciada e articulada”, que no *kairós* histórico carrega a memória de toda a história e guarda na parcialidade de cada cultura os anseios de todos. Somente com a idéia de níveis da realidade, que permite a compreensão lógica do “terceiro incluído”, de fato, pode-se superar a violência 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.

Para Paulo Suess, o significado da “concomitância diferenciada e articulada” pode mostrar-se nos campos do direito, da ciência, como no da arte e religião. Na primeira esfera cultural, ao mesmo tempo em que se afirma o direito no interior de uma cultura particular, precisa-se demonstrar que esta particularidade é expressão de um direito que as demais culturas igualmente podem invocar. A normatividade transcultural da lei, do direito e da moral não é evidente. Ela é resultado de negociações difíceis (“diálogos”), porém necessárias, para que os pobres e excluídos tenham uma instância – Constituições e cortes internacionais, por exemplo – para cobrar seus “direitos humanos”.

No campo das opções ideológicas, os diálogos (ecumênicos, inter-religiosos, filosóficos) implicam uma certa concordância formal das estratégias (exclusão de violência, igualdade dos interlocutores) que permite, a partir de uma diferença material de propostas que partem da identidade de cada grupo, contribuir para a realização de fins comuns (mundo justo, paz). No campo da arte, músicos contemporâneos e composições clássicas de tempos passados, com seus estilos culturais e tempos muito distantes, conseguem internacionalmente ser compreendidos e construir um clima de confraternização. A dimensão universal não impõe necessariamente uma uniformização de melodias ou conteúdos. Mas ela opera uma sensibilização dos ouvidos e dos sentidos em geral, permitindo uma percepção misteriosa e participação universalmente contextualizada de todos.

No campo da ciência, sobretudo naquilo que se refere ao campo restrito da tecnologia, é mais fácil concordar com uma certa universalidade normativa e relevância contextualizada. Mas a ciência fora do campo da mera tecnologia também é cultural e historicamente situada. Portanto, também é impulsionada por visões do mundo, crenças e hipóteses contextualizadas.

“Na ‘contextualização universal’ amplia-se o conceito chave da física clássica: a *causalidade local* de um encadeamento contínuo de causas e efeitos. A física quântica introduziu, a partir de experiências empíricas, um novo conceito de causalidade: o conceito da *não-separabilidade*, isto é, o conceito da *causalidade universal*. Para a interação de pessoas, objetos e idéias não é necessário que estes estejam física ou oticamente ligados entre si. Entidades quânticas interagem a qualquer distância. Isso confirma antigas práticas espirituais de oração, intuição e projeção através do imaginário. Tudo no universo, literalmente, todo mundo está *concomitantemente diferenciado e articulado*. A causalidade local é ao mesmo tempo um causalidade universal. Em seu paradigma de ‘indeterminação’, Heisenberg mostrou que é impossível localizar um quantum num determinado ponto do espaço e tempo. A física quântica mostrou a ‘coexistência entre pares de contraditórios mutuamente exclusivos’: entre o mundo quântico e o mundo macrofísico, entre onda e corpúsculo, entre continuidade e descontinuidade, entre reversibilidade ou invariância do tempo no nível microfísico e irreversibilidade da flecha do tempo no nível macrofísico”⁴².

O novo paradigma dialogal para as culturas e religiões, com base na lógica transdisciplinar, portanto, supõe que nenhuma cultura se arrogue ter a última palavra, que a comunicação faça parte de uma responsabilidade ampla e que todas as culturas respeitem reciprocamente seus silêncios e mistérios. O diálogo do “terceiro incluído” leva a “palavras verdadeiras” que iluminam perguntas abertas de diferentes ângulos. As perguntas postas sob uma nova luz permitem transformar antagonismos irreconciliáveis em polaridades constitutivas de uma unidade construída, não através da eliminação dialética, nem pela integração via complementaridade funcional, mas na “concomitância diferenciada e articulada”.

3.2. Metodologia transdisciplinar e atitude trans-religiosa

O próprio Stéphane Lupasco tratou dessa aplicação de uma nova lógica ao campo religioso, em diálogo com Basarab Nicolescu⁴³. Lupasco critica os postulados da lógica clássica, nomeadamente a noção de objeto e o princípio da não-contradição, demonstrando que só uma lógica ternária é capaz de abranger o conjunto da realidade. Visto que o homem é o espaço de conflito entre comportamentos físicos, biológicos e psíquicos, no livro *L’homme et ses trois éthiques*, Lupasco desenvolve os conceitos da lógica ternária no âmbito dos diferentes domínios da atividade humana – físico, biológico e psíquico – e nas suas diversas configurações: afetividade, filosofia, política e religião.

⁴² Id. Ib. p. 620.

⁴³ LUPASCO, S. *L’homme et ses trois éthiques*. Monaco : Rocher, 1986.

Na parte em que trata das *Três éticas das energias religiosas ou da divindade*⁴⁴, Lupasco considera que todas as pessoas e sociedades fazem referência a uma “energia religiosa”, uma causalidade última ou primordial, “que é e deve ser uma força criadora do mundo”. A religião ou elo com essa “energia” é marcada primeiro por um “parâmetro energético”, ou ética, homogeneizante: a crença no mesmo poder divino e absoluto para além de tudo.

Mas forças antagônicas surgem como resultado das experiências pessoais e culturais. Mesmo dentro de uma única tradição religiosa, cedo aparecerá uma ética heterogeneizante que representará o antagonismo do mal por Satanás e correlacionados nas religiões monoteístas, que representará o contraponto monista por um chefe de panteão nas religiões politeístas. Mas sempre teremos parâmetros conflituais em uma lógica a dois termos, de que está ausente o “terceiro incluído”.

É certo que a lógica clássica de identidade e não-contradição vai tentar impor-se. Nas religiões monoteístas, Deus não terá o mesmo estatuto que o seu inimigo Satanás ou Diabo, por exemplo. Deverá dominá-lo, e dominá-lo sem que possa suprimi-lo. Todos os esforços dos teólogos consistirão em diminuir o seu poder até o derrotarem, sem contudo o expulsar da existência concreta dos homens a quem incumbe lutar contra a força satânica do anjo caído. Ao contrário, nas religiões politeístas encontraremos um chefe, como Júpiter na mitologia grega, que representa a força homogeneizante (...). Em todas estas religiões, assistimos sempre ao balanceamento entre termos antagônicos que são energias contraditórias⁴⁵.

Lupasco entrevê, porém, “uma nova concepção da divindade”, que engendra também nesse campo a ética do terceiro incluído e do contraditorial. Ele lembra que o sistema nervoso central do homem como que constitui um universo psíquico que comporta a liberdade e a incondicionalidade e também o controle dos dois outros universos, o macrofísico homogeneizante e o biológico heterogeneizante. Lembra também a analogia que existe entre a constituição energética estrutural do núcleo atômico e a constituição funcional energética desse neuropsíquico: “no mais recôndito das coisas e dos seres se situam e atuam os núcleos atômicos como centros neuropsíquicos”.

A conclusão de Lupasco é de que esse psiquismo ou “espírito”, “não só é parte integrante de qualquer acontecimento, de todo o sistema de acontecimento e de todo sistema de sistemas, mas também que esse psiquismo, como tal, é a divindade”. Assim concebida, panenteísticamente, a divindade, na sua liberdade

⁴⁴ Id., lb., p. 79.

⁴⁵ Id., lb., p. 80.

e incondicionalidade, está sempre na origem do que o psiquismo vai engendrar nas duas direções inversas, da macrofísica homogeneizante e da biologia heterogeneizante. E as duas éticas que daí resultam (e evoluem para o fim da energia e de toda a existência, por uma não-contradição crescente) devem, pois, ser comandadas pela terceira ética da divindade (que se concentra na mais forte energia e na mais forte existência graças à sua contradição antagônica crescente).

Impõe-se, assim, a elaboração de uma nova religiosidade, “a teologia da lógica de antagonismo das três matérias-energias ou teofísica energética”. Tratar-se-ia, para Lupasco, de uma “terapêutica religiosa”, uma teo-terapia mística que se apoderaria, ao mesmo tempo e em toda a parte, da contradição e da não-contradição supremas, para delas conhecer tanto as fontes operacionais como os fins últimos. Essa terceira ética da divindade seria a própria ética do amor, aquela que proporciona aos místicos um “orgasmo de Deus” – nas suas palavras. Dito de outro modo, a função da teologia seria justamente “terapeutizar” as contradições que surgem naturalmente dentro das religiões – e entre elas – e estabelecer o diálogo contraditorial. Esse diálogo do antagonismo é possível e necessário porque há algo que ultrapassa e perpassa todas as culturas e religiões.

A transdisciplinaridade engendra, pois, uma atitude trans-cultural e trans-religiosa. A atitude trans-cultural designa a abertura de todas as culturas para aquilo que as atravessa e as ultrapassa. Ela indica que nenhuma cultura se constitui em um lugar privilegiado a partir do qual podemos julgar universalmente as outras culturas, como nenhuma religião pode ser a única verdadeira – mesmo que cada uma possa se experimentar como absolutamente verdadeira e universal. Em um mesmo nível de realidade elas seriam possivelmente antagônicas e excludentes, mas se considerarmos um outro nível ao menos, surge um “terceiro” que, incluído, as pode reconciliar. Trata-se do “psiquismo” que nos constitui a todos e exige uma nova ética, ou daquilo que é mais humano no humano e também no cósmico – e por isso sagrado ou divino.

Assim que, em uma companhia artística com atores de diferentes culturas, durante o espetáculo eles revelam qualidades que atravessam e transcendem as suas culturas originais. Assim também, em um encontro inter-religioso, em um certo nível surge uma compreensão que não aniquila as diferentes verdades e experiências místicas, mas as atravessa e ultrapassa.

A pluralidade complexa das culturas e a unidade aberta do trans-cultural coexistem na visão transdisciplinar. Para Basarab Nicolescu, as diferentes

culturas são as diferentes facetas do ser humano. O multicultural permite a interpretação de uma cultura pela outra, e o transcultural assegura a tradução de uma cultura para várias outras, decifrando o significado que as une, embora igualmente as ultrapasse⁴⁶. Não se quer chegar ao estabelecimento de uma transcultura ou metacultura, mas sim que as diferentes culturas possam ser mais completas em todas as suas dimensões.

Também para Basarab Nicolescu, a transdisciplinaridade gera uma atitude trans-religiosa, que parte da experiência do sagrado ou divino e por isso não contradiz nenhuma tradição religiosa e envolve até as correntes atéias:

“... A transdisciplinaridade não é religiosa nem não religiosa, ela é transreligiosa. É a atitude transreligiosa que emerge da transdisciplinaridade vivida que nos permite aprender a conhecer e apreciar as especificidades das tradições religiosas e não religiosas que nos são estranhas, para melhor perceber as estruturas comuns nas quais elas estão fundamentadas e, assim, chegar a uma visão transreligiosa do mundo”⁴⁷.

O modelo transdisciplinar da realidade lança uma nova luz, então, sobre o sentido do sagrado. Uma zona de absoluta resistência liga o sujeito e o objeto, os níveis de realidade e os níveis de percepção. Para o pensamento transdisciplinar, há um movimento de travessia simultânea dos níveis de realidade e dos níveis de percepção. Este movimento segue em sentido ascendente e também descendente pelos níveis de realidade e de percepção. E a zona de resistência absoluta (o ponto X de Interação que esquematizamos acima) é o espaço de coexistência da transascendência e da transdescendência, ou de transcendência e imanência. Em outras palavras, é ao mesmo tempo transcendência imanente e imanência transcendente. A palavra sagrado, pois, para Basarab Nicolescu, é a que designa essa zona de absoluta resistência, como um terceiro incluído que reconcilia esses movimentos em tensão. Esse “terceiro” é o espaço de unidade entre o tempo e o não-tempo, o causal e o a-causal. É a origem última dos nossos valores humanos, que está entre e para além das religiões.

Em conseqüência, um fiel pode reconhecer nas outras religiões caminhos de busca do sagrado pelo ser humano, que se questiona e procura. Esta antropologia pode ser estabelecida como base comum para todas as religiões. Quando essa experiência do sagrado é corrompida, a história se perverte.

⁴⁶ Cf. NICOLESCU, B. (org). **Educação e transdisciplinaridade**. Brasília: UNESCO, 2000. Especialmente p. 139-152.

⁴⁷ Id., lb., p. 148.

Também podem ser integrados nesses dados antropológicos a concepção teológica de um Deus criador, aquilo que se chamou “teologia natural” ou a percepção do “sobrenatural” como inscrito na natureza humana mesma. Todos os seres humanos, portanto, individual e coletivamente, têm o direito de buscar a verdade e se pode assumir, sem que isso diminua a própria tradição, que todas as religiões são caminhos para Deus.

Pode-se também admitir que exista, de fato e de direito, um encontro plural com a divindade – mesmo que na hora de estabelecer a verdade dessas experiências, parta-se sempre da própria crença, para se perceber pelo diálogo, justamente, aquilo que está entre e além.

“Mas há que ir além, já que o potencial universal de uma tradição concreta tem que se mostrar historicamente. Se uma religião afirma ser o caminho melhor e mais válido para encontrar-se com Deus, mesmo que existam múltiplas vias de acesso, tem que demonstrá-lo pela sua capacidade de inculturar-se em contextos e momentos históricos distintos. Tem que ver sua própria identidade como algo aberto e dinâmico, em constante evolução e interação, o que lhe permite modificar seu próprio credo a partir de outras contribuições que lhe vêm de fora. Se uma religião diz que é a que Deus elegeu para toda a humanidade, e que por isso é verdadeira e universal, tem que mostrá-lo na teoria e na prática. Quanto mais capacidade tenha para absorver e integrar elementos estranhos, sem por isso perder sua própria identidade, como unidade multicultural, mais testemunha seu potencial universal. A identidade se mostra também na capacidade para evoluir e permanecer ela mesma, apesar das mudanças”⁴⁸.

Traduzindo tais assertivas para o cristianismo, entende-se que ele seguiria considerando-se uma religião verdadeira, mas ao mesmo tempo admitindo a possibilidade de que existam outras religiões genuínas. E isso exigiria diálogo genuíno com elas, para que todas se relacionem. A percepção de que a revelação verdadeira do cristianismo não esgota o absoluto exige que ele se equilibre e se relacione com outras revelações verdadeiras, mas aparentemente contrárias.

Um cristão poderá procurar o diálogo e o conhecimento do budismo, não para tornar-se um budista, por exemplo, e muito menos para tentar uma síntese superior ou menos ainda para realizar uma mistura funcional e provisória, mas para desvendar a dimensão búdica do seu cristianismo – do mesmo jeito que um budista poderia, em contato com o cristianismo, perceber a dimensão crística do seu budismo.

⁴⁸ ESTRADA, J. **Una religión absoluta?** El sustrato filosófico de la teología de las religiones. Madrid: Herder, 1997, p. 15.

“Uma religião verdadeira já não estará fundada na possessão absolutamente certa, final e imutável da verdade divina, mas na experiência autêntica do divino que nos oferece o lugar seguro no qual professamos e desde o qual empreendemos a viagem aterradora e fascinante, junto com as demais religiões, para a plenitude inesgotável da verdade divina. Uma religião absoluta assim entendida poderia considerar-se absoluta enquanto exige uma entrega pessoal total e afirme sua importância universal, mas esse absoluto não se definirá já como de caráter exclusivo ou inclusivo, mas relacional. Tratar-se-á de um absoluto cuja validade ficará demonstrada em virtude de sua capacidade não para excluir ou incluir outros absolutos, mas para relacionar-se com eles, quer dizer, para ensinar-lhes algo e ser ensinado por eles, para incluí-los e ser incluído por eles”⁴⁹.

3.3. Transdisciplinaridade e metodologia teológica

Vários teólogos têm observado que a tarefa hermenêutica da teologia tem recebido um apoio inesperado das ciências. A nova física quântica quebra o objetivismo duro das tendências empíricas vigentes: o princípio da indeterminação, a importância do observador na determinação da condição de partícula ou de onda e outras colocações científicas reforçam a dimensão subjetiva e provisória dos conhecimentos científicos – reaproximando ciência e tradição religiosa.

“A astrofísica, a cosmologia moderna e as biociências contam uma nova história do mundo. Já não é nem a tradicional ptolomaica nem a newtoniana. O mundo não é uma máquina que funciona perfeitamente e cujas leis podemos conhecer com objetividade e certeza. Estamos diante de um mundo em evolução, em expansão em todas as direções com quinze bilhões de anos desde seu nascimento – big-bang. Um olhar para dentro da matéria ultrapassou a barreira das moléculas e átomos atingindo a estrutura dual da matéria. Dependendo de como ela é vista, ora são partículas, ora são ondas. Aquilo que parece sólido é composto internamente da dinâmica de partículas e ondas inter-relacionadas. Tudo está em plena atividade, como uma permanente dança e moção vibratória, cujo ritmo é comandado por modelos auto-organizativos. (...) Nesse novo clima, a teologia tem mais espaço para elaborar suas reflexões hermenêuticas. A racionalidade da fé não se reduz nem à pura objetividade do dado nem a projeção criativa do sujeito. Estabelece-se contínua e histórica relação entre o sujeito que interpreta e o dado objetivo da revelação, que tem sua consistência. A verdade está do lado da síntese, da relação”⁵⁰.

⁴⁹ KNITTER, P. El cristianismo como religión absoluta, perspectiva católica.

Concilium, n. 156, p. 329-347, jun. 1980, p. 342.

⁵⁰ LIBÂNIO, J. Desafios da pós-modernidade à teologia fundamental. In: TRASFERETTI, J. e GONÇALVES, P. **Teologia na pós-modernidade**. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 143-171, p. 159.

Essa reconciliação faz com que a ciência se abra para o mistério transcendente, mas também que a teologia reconheça que o processo do conhecimento da revelação nunca está fechado, estando sujeito às novas condições do sujeito que interpreta a Palavra de Deus. Novos contextos obrigam a teologia a repensar suas antigas formulações. Diz João Batista Libânio que “nesse horizonte hermenêutico, o monopólio do pensamento único, da unidade uniforme, da ortodoxia rígida e fixa desfaz-se definitivamente. Os consensos se fazem, se desfazem e se refazem na diferenciação. A garantia de que tal processo não é arbitrário é dada primordialmente pelo Espírito Santo”⁵¹.

As conseqüências da lógica ternária transdisciplinar para o diálogo entre ciência e religião foram exploradas recentemente na tese do teólogo e físico Thierry Magnin⁵². Ele defendeu que a integração do sujeito pela ciência atual permite uma busca de complementaridade entre certas atitudes do cientista e certas atitudes do crente ou teólogo: no fundo, o ponto entre ciência e teologia é o humano ou a natureza da qual o homem faz parte. Defendeu também que, respeitados os constrangimentos do método teológico (em especial no que respeita ao valor ontológico dos conceitos teológicos), as idéias de complementaridade, de níveis de realidade e de terceiro incluído podem ser transpostas do domínio científico para o teológico.

“... O Deus da bíblia não é nem pessoal nem impessoal (segundo nossa linguagem) mas os dois ao mesmo tempo, da mesma maneira que Ele é infinito no finito, o Ser mesmo no que é. Jesus Cristo realiza a unidade dos contraditórios. Verdadeiro Homem e verdadeiro Deus, Ele realiza pela sua Páscoa a unidade dos antagonismos. Todo-Poderoso-Sem-Poder é uma imagem de Deus ao mesmo tempo paradoxal e atraente. Vivendo a unidade dos contraditórios, Jesus nos revela, pela sua vida, sua morte e sua ressurreição, ao mesmo tempo Deus e o Homem. O Cristo nos diz, vivendo até o fim o paradoxo, que o modo de presença no mundo do Criador Todo-Poderoso exprime-se plenamente através da imagem do Cordeiro pascal, Deus entregue na liberdade e gratuidade totais”⁵³.

Em verdade, a teologia sempre teve de conviver com os paradoxos inerentes ao seu objeto. E as noções de atualização e de potencialização desenvolvidas por Lupasco, por exemplo, a partir da experiência microfísica,

⁵¹ Id., ib., p. 160.

⁵² Sua tese foi defendida no Institut Catholique de Lille e está publicada: MAGNIN, T. **Entre science et religion**, quête de sens dans le monde présent. Monaco: Rocher, 1998. O mesmo autor também publicou **Quel Dieu pour un monde scientifique**. Paris: Nouvelle Cité, 1993, e **Paraboles scientifiques**. Paris: Nouvelle Cité, 2000.

⁵³ MAGNIN, T. **Entre science et religion...** Op. Cit., p. 152.

podem ser muito úteis ao nível do método de análise do teólogo. Quando este se interessa pela humanidade de Cristo (atualização do Cristo-Homem), deve ter consciência de que a dimensão divina de Cristo é potencializada em seu discurso. Da mesma maneira, se o Cristo-Deus é atualizado em seu discurso, o Cristo-Homem é então potencializado. Igualmente, o discípulo de Jesus somente poderá evocar o “já” do seu Reinado, se potencializando o seu “ainda não”.

É certo que a teologia trabalha com enunciados também performativos (“Jesus verdadeiro Deus”), que são reconhecidos pela fé dos crentes e não simplesmente constatados humanamente por pesquisadores. Contudo, o funcionamento do aparelho conceitual da teologia em relação ao seu dado, coloca um problema que comporta alguma analogia com o que a física encontra a propósito das “grandezas conjugadas”: a verdade se dá a conhecer, mas ultrapassando todas as representações que se possa fazer dela (“qualquer coisa escapa” diz o cientista – ou “Alguém escapa”, diria o teólogo).

O homem é igualmente implicado na busca de compreensão do mistério e vai utilizar sempre os conceitos disponíveis na sua cultura, submetendo-os às modalidades específicas do dado analisado. De modo que somente uma lógica do terceiro incluído, como a de Nicolae Bănescu, pode ajudar a compreender bem a complexidade do real, mantendo a oposição dos antagonismos percebidos sem nunca fechá-la na contradição, além de superar a dicotomia entre sujeito e objeto do conhecimento.

“Assim, em teologia, para falar do homem e de Deus, os conceitos freqüentemente utilizados são os de finito e de infinito. Na linguagem clássica habitual, um homem (finito) não pode ser ao mesmo tempo Deus (infinito)! Existe aí antagonismo ao nível dos termos da representação para o crente em procura (nível 1, para o homem que, com a linguagem clássica, lê o conteúdo do dado revelado). É na fé que a unidade se realiza no nível 2 (linguagem da fé, constatativa e performativa). No ato de crer, existe para o homem que caminha uma ‘passagem’ do nível 1 ao nível 2 de representação, com uma radical novidade. É na experiência da fé que a distância radical entre o finito e o infinito é ultrapassada pela iniciativa de Deus, o que permite ao homem compreender, mesmo imperfeitamente, que o infinito possa habitar o finito, que Deus se faça homem, que Deus e o homem estejam em total unidade em Cristo. (...) O cristão passa sem cessar do nível 1 ao nível 2 e do nível 2 ao nível 1, porque a novidade radical do Cristo é ao mesmo tempo ‘dada, revelada, manifestada’ e ‘toda outra’ daquilo que o homem pode conceber. Ela lhe é dada, e, ao mesmo tempo, ela lhe escapa, como um amor dado que não pode ser apropriado”⁵⁴.

⁵⁴ Id., lb., p. 166.

Magnin trata então de analisar, em termos de complementaridade transdisciplinar, os dogmas da Encarnação e da Trindade. Mostra que a teologia clássica, com sua lógica binária, chegou em seu tempo a criar explicitações satisfatórios desses mistérios; mas que tais pontos fundamentais da tradição cristã podem ser expressos em novas grades de leitura, melhor inculturadas na mentalidade científica atual e mais afins ao próprio simbolismo religioso da “comunidade amorosa” que é Deus: a lógica do terceiro incluído pode representar melhor as relações interpessoais da Trindade santa, pode esclarecer mais o paradoxo “verdadeiro Homem-verdadeiro Deus”.

Magnin ressalta também que a idéia de complementaridade transdisciplinar, em ciência como em teologia, remete a uma “prática” na qual “os antagonismos” encontram sentido, sem contudo se resolverem inteiramente no plano teórico. Quer dizer, todas as visões de sentido baseadas sobre o reconhecimento da unidade de antagonismos acham sua origem em uma “prática primeira”, que é aquela de uma articulação entre o sujeito e o real ao qual pertence esse sujeito (articulação entre a unicidade do sujeito e a multiplicidade do real no qual age o sujeito). Teologicamente falando, é em referência ao ato de fé, é em uma prática da fé, que a unidade “Homem e Deus” pode ganhar sentido, atualizando-se na vida (mística ou trinitária-comunitária) do crente.

Por fim, Magnin assevera que a irrupção da graça e a novidade radical trazidas pela Revelação são levadas em conta na lógica do pensamento complementar ou transdisciplinar graças à descontinuidade entre os níveis de realidade. Existe descontinuidade entre os níveis e ao mesmo tempo eles estão religados. Graça e inteligência humana se reencontram de maneira particular através da descontinuidade entre os níveis.

“... O pensamento binário, que pode também ele abrir-se à graça, tem sempre tendência a procurar um vencedor ou um compromisso, restando no mesmo nível de realidade. O pensamento complementar gasta tempo para sentir os antagonismos, para descobrir uma verdade que primeiro se recebe e se sente também ela: trabalho de paciência para o qual o fato de não procurar resolver muito rápido as contradições (aceitar mesmo que elas não sejam jamais totalmente resolvidas, sem cair na armadilha de ver contradições em todo lugar!) permite uma abertura a um outro nível de realidade que aquele da experiência imediata. No pensamento complementar utilizado pelo crente, nós podemos dizer que o homem prefere ‘deixar agir’ e a graça e sua inteligência. Este ‘deixar agir’ vai junto com o trabalho que proporcionam no espírito do homem as oposições e os antagonismos”⁵⁵.

⁵⁵ Id., lb., p. 235.

Magnin termina apontando que, junto ao diálogo entre cientistas e crentes e em sincronia com este, o diálogo inter-religioso é um sinal esperançoso para o homem em procura de sentido para o mundo presente. Ele imagina mesmo que o diálogo entre fé e razão pode servir como baliza para os diálogos inter-religiosos⁵⁶, pois quando cientistas variados e de diversos credos e filosofias se reúnem, levantam questões de ética e de metafísica, evitando sectarismos. Eles sabem que a realidade está sempre além das nossas representações, mesmo se ela se deixa apreender mais e mais pela razão. É a capacidade de acolhimento e de análise dessa “realidade que resiste a nossas representações” que constitui o pesquisador científico. Não é essa mesma atitude que o crente em procura experimenta frente a um Deus que se deixa conhecer e que contudo sempre lhe escapa? Deus não se confunde com a realidade física, mas é uma mesma atitude moral que pode animar o cientista e o crente, abertos ao mistério que não se acaba jamais de compreender.

Visto que já deve estar suficientemente demonstrada a pertinência da metodológica transdisciplinar para o trato com as dualidades engendradas no campo cultural e religioso, no sentido de uma compreensão complexa e não-dualista das aparentes contradições nos simbolismos religiosos e nos referentes culturais, na direção de uma “concomitância diferenciada e articulada” no embate entre as diferentes verdades, queremos então avançar uma possível aplicação desse suporte filosófico para o diálogo entre as religiões. Como a atitude trans-cultural e trans-religiosa da transdisciplinaridade pode ajudar a teologia cristã em sua compreensão do diálogo inter-religioso?

4. Transdisciplinaridade e diálogo entre católicos e xangozeiros

Já vimos que a lógica do terceiro incluído, debruçada por si sobre o fenômeno das religiões e as contradições que surgem do seu pluralismo, remete à busca de um outro nível de realidade, àquela “ética do amor”, que pode religar crentes antagônicos em uma fé que se faz ato e permite o acesso ao “sagrado” – o divino que está “entre e para além” das religiões e cujo espírito pervade todas as coisas, pois “no mais recôndito das coisas e dos seres se situam e atuam os núcleos atômicos como centros neuropsíquicos”. Imaginamos que essa atitude

⁵⁶ Cf. MAGNIN, T. Pour un dialogue inter-religieux basé sur les relations entre science et religion. **Bulletin du Centre International de Recherches et d'Études Transdisciplinaires**, Paris, n° 16, p. 10-15, fev. 2002.

trans-religiosa pode atualizar a Revelação cristã, também e principalmente na sua dimensão criacional, em vista de um avanço na teologia do diálogo inter-religioso. Sobretudo quando temos em vista o contexto complexo e sincrético das religiões negras e/ou populares com as quais trabalhamos no Recife – onde paira a crença comum em um Deus criador.

Quais as lições que a lógica transdisciplinar pode deixar para a teologia, para a sua compreensão da criação do mundo e sua perspectiva do diálogo entre as religiões? Trata-se de uma lógica que vem sendo desenvolvida pela ciência, em abertura para a tradição filosófica. Para traduzir a complexidade da realidade, o cientista e o teólogo, diga-se de partida, utilizam afirmações contraditórias – mesmo se as contradições são de natureza diferente em ciência e em teologia.

A dualidade onda-corpúsculo na física das partículas ditas elementares é a mais comum no campo científico, mas também o contínuo vem sempre junto com o descontínuo, o aleatório com o determinista, o subjetivo com o objetivo, a entropia com a neguentropia, a ordem com a desordem, a estabilidade com a instabilidade. Na abordagem teológica também são associados termos que parecem contraditórios a um certo nível de compreensão e de experiência: um Deus em três Pessoas distintas, participação na cruz e direito à felicidade, poder de Deus e esvaziamento de Cristo, apresentação deste ao mesmo tempo como verdadeiro homem e verdadeiro Deus, o infinito no finito, ação e contemplação na vida do discípulo, abandonar-se em Deus e tornar-se ele mesmo, abertura ao novo e fidelidade à tradição, presença no mundo e ruptura com o mundo, liberdade e autoridade.

Na física e na teologia clássicas procurou-se resolver a contradição no quadro de uma lógica binária. Na ciência do século XX, a lógica tornou-se ternária. Experimentalmente, as partículas elementares são observadas seja como ondas, seja como corpúsculos. Mas nas equações essas partículas elementares são consideradas ao mesmo tempo como ondas e corpúsculos, nem ondas somente, nem corpúsculos somente, nem uma espécie de síntese entre os dois. A complementaridade deve descrever uma situação onde nós possamos entender um só e mesmo fenômeno por dois modos de interpretação diferentes. Esses dois modos devem ao mesmo tempo se excluir mutuamente e se completar.

A transdisciplinaridade estende essa lógica do contraditório para o pensamento humano. Ela vai além da síntese hegeliana, para a qual a contradição é somente um instrumento da dialética – onde se resolve

ilusoriamente. A lógica transdisciplinar introduz as noções de atualização e de potencialização, com base na dinâmica do contraditório revelado pela experiência microfísica. E o princípio do terceiro incluído: um objeto podendo ser descrito por A e por não-A ao mesmo tempo. O que aparece contraditório em um certo nível de compreensão, aparece unido em outro nível. Essa atitude, aceitando a contradição sem ficar fechada nela, permite a emergência de novos conceitos e uma aproximação mais fina da realidade.

A transdisciplinaridade é uma corrente séria na “espiritualização” da ciência, que enseja um novo racionalismo e poderia conduzir a uma nova perspectiva metafísica. Ela repousa sobre a mecânica quântica, que “vela” o real, modifica a idéia de uma matéria estável e indestrutível, estabelece a indeterminação radical do real observado ao nível elementar, que é ao mesmo tempo onda e partícula. Fim do determinismo clássico, triunfo da interdependência observador-observado, a mecânica quântica teve repercussões na filosofia, porque ela recoloca todo o problema do conhecimento. E a teologia não pode ficar-lhe indiferente: o mundo do sábio tornou-se tão simbólico quanto o do teólogo, a materialidade do mundo desapareceu atrás dos símbolos. Quer dizer, a física oferece um clarão sobre a realidade, abrindo-se para as luzes de outros modos de pensar.

Para um cristão, o que permite passar de um nível de compreensão para um outro mais profundo não é, como para o físico, a reflexão simplesmente, mas a experiência de um Amor gratuito que se dá ao homem. Porém, é reconfortante perceber analogias profundas de método e de lógica, entre a procura da unidade dos contraditórios em ciência, na experiência humana, e no caminho espiritual – que a teologia reflete. De posse do instrumental transdisciplinar e sua lógica da complexidade, podemos entender melhor como a fé em um Deus criador é uma resposta humana a um problema humano de sentido e ao mesmo tempo uma revelação divina de quem é Deus e dos seus planos para o mundo. Pode-se compreender como “Deus põe e o homem dispõe”, como há “diferença qualitativa e unidade radical” entre Deus e a humanidade, entre matéria e espírito.

Pode-se também manter a universalidade do amor salvífico de Deus e a apropriação assimétrica da sua graça pelas culturas e religiões, o que permite e exige um diálogo permanente entre elas – que inclua sempre um “terceiro”, o homem necessitado em primeiro lugar, o mistério de Deus e o seu governo em último. Pode-se abarcar, enfim, a possível convivência entre o politeísmo imanentista e ritualístico do xangô recifense e o monoteísmo transcendente e

prático dos Encontros de Irmãos cristãos. E então, estes poderão anunciar e inreligionar sempre a sua fé, ao mesmo tempo em que permanecem firmes no diálogo inter-religioso.

“Entre o primeiro nível e o segundo nível, o homem passa da predominância do eu à liberdade de ser o santuário de uma potência de Amor criador. Deus é visto como Aquele que realiza a unidade exterior-interior, Todo-Poderoso-Sem-Poder, para a libertação do homem. Eis que eu não posso falar de Deus fora de sua relação com o homem e do homem fora de sua relação com Deus. Quando uma das relações é atualizada, a outra é potencializada. No coração da experiência do amor humano e da aventura espiritual se vive uma unidade dos contraditórios...”

⁵⁷

4.1. Sobre transdisciplinaridade e Criação: para uma cosmo-antropologia teológica

“É preciso substituir um pensamento que separa por um pensamento que une, e essa ligação exige a substituição da causalidade unilinear e unidimensional por uma causalidade em círculo e multirreferencial, assim como a troca da rigidez da lógica clássica por uma dialógica capaz de conceber noções ao mesmo tempo complementares e antagônicas; que o conhecimento da integração das partes num todo seja completada pelo reconhecimento da integração do todo no interior das partes” ⁵⁸.

Edgar Morin, ainda nos albores do seu método de conhecimento da complexidade ⁵⁹, lembrava que antropologia e cosmologia, na filosofia e na ciência modernas, não pararam de derivar uma da outra, seja na forma metafísica heideggeriana do estar-no-mundo, sob a forma teórico-evolucionista do teilhardismo, sob as formas populares da ideologia *Planète* ou até da astrologia. Ele programava então, que “a antropologia geral deve abrir-se, articular-se em uma reflexão-ciência restituindo o homem ao mundo. Pois a totalidade humana é um fragmento inacabado, ao mesmo tempo em que um microcosmo” ⁶⁰.

⁵⁷ MAGNIN, T. **Quel Dieu pour un monde scientifique?** Paris : Nouvelle Cité, 1993, p. 97.

⁵⁸ MORIN, E. Imaginário da educação: por uma reforma da universidade e do pensamento. **Revista Famecos**, Porto Alegre, n. 6, p. 12-28, mai. 1997, p. 19.

⁵⁹ MORIN, E. **Le vif du sujet**. Paris : Seuil, 1969.

⁶⁰ Id., ib., p. 75. (Cf. tb. MORIN, E. **Le paradigme perdu**, la nature humaine. Paris: Seuil, 1973, onde o autor inicia o projeto antropológico antes anunciado).

O próprio Morin vislumbrava, em decorrência disso, a necessidade de uma “ética antropocsmológica”, uma ética da adoração e do êxtase, que engendraria uma religião diferente e análoga às outras religiões “que adoram os simulacros”:

“... Do que falei, senão da meta, isto é, não apenas da superação histórica hegeliana, mas do movimento para outra parte, o outro, o desconhecido(a)? Não busquei o fundir do conhecimento com o ser incapturável? Não chamei de amor, o amor do rosto, da alma, da bunda, com toda sua força adorante? A estrela que guia todos os meus caminhos não é a do êxtase?” 61.

Mais tarde, Morin volta a confessar o seu credo, que é o de muitos cientistas sensíveis e abertos ao mistério do mundo e do homem, em “uma religiosidade que poderia compreender as outras religiões e ajudá-las a reencontrar sua fonte”. Seria uma “religião” no sentido mínimo do termo, que “não é a redução ao racional. Ele contém alguma coisa de sobre-racional: participar naquilo que nos ultrapassa, abrir ao que Pascal chamava caridade e que se pode chamar também compaixão. Ele compreende um sentimento místico e sagrado. (...) Seria uma religião sem deus, mas onde a ausência de deus revelaria a onipresença do mistério” 62.

Impressiona como essa abertura de cientistas para uma religiosidade difusa mas engajada, igualmente presente na noção de sagrado em Nicolescu e na de divindade em Lupasco, encontra correspondência na busca teológica por reler toda cosmologia e compreender a terra como centro de um amor celeste que não olha para si nem deseja ser olhado, mas pede parceria ao “anjo humano da terra” para cuidar dos Direitos da terra e de suas criaturas.

Torres Queiruga, em sua releitura da tradição cristã, atesta que se a Criação manifesta a Deus e participa no drama redentor, então a esfera do sagrado cristão deve se deslocar muito além das fronteiras da Igreja. Aqui está a fonte possível de uma nova missão evangelizadora, pelo diálogo: a Criação, a percepção de um poder criador, que faz parte de uma base antropológica comum a muitas culturas. Quando procura “por uma religião humanizadora”, Queiruga trata de *Recuperar a Criação* 63. Ele lembra que essa temática da

⁶¹ Id., ib., p. 275.

⁶² MORIN, E. e KERN, A. **Terre-Patrie**. Paris: Seuil, 1993, p. 207. Cf. tb., para o “credo” do autor: MORIN, E. **La méthode**, la vie de la vie (t. II). Paris : Seuil, 1980 e MORIN, E. **Pour sortir du XX siècle**. Paris: Seuil, 1984.

⁶³ TORRES QUEIRUGA, A. **Recuperar a criação**, por uma religião humanizadora. São Paulo: Paulus, 1999.

crença em uma divindade, que criou o céu e a terra, denota a tentativa de estabelecer a relação de união/diferença entre o divino e o humano.

“Não se trata só da realidade espontânea com seu brilho natural, como reflexo do Divino, tal como a viram desde sempre as religiões na profusão das ‘hierofanias’ e como a experimentaram agudamente os místicos (‘passou por estes bosques com pressa...’). Mais importante ainda é o que pode aportar a realidade tal como se nos apresenta desde a nova situação criada pela ciência. As teorias da física atual acerca da composição última da matéria e acerca da origem do universo causam hoje desconcerto semelhante ao que sacudiu os inícios da modernidade. Com a mesma valência dual: a inteligência pode ficar como que pasmada e fascinada perante os novos descobrimentos, presa de sua densidade, com a impressão de que este é todo o real; mas pode também experimentar de novo o antigo assombro pascaliano, admirando essa densidade, porém remetendo-a a seu fundamento transcendente”⁶⁴.

A releitura teológica desse tema do Deus criador deve esclarecer, portanto, o que pensar de Deus e das suas relações com o homem e o mundo. A visão cristã dessa temática deve permitir-nos uma nova compreensão e nova vivência, baseadas na percepção de “um Deus entregue por amor, que não tem outros interesses que os nossos; que não sabe comerciar conosco, porque já nos deu tudo; que não nega o nosso ser, porque sua presença consiste justamente em afirmá-lo, fundando sua força e promovendo sua liberdade”⁶⁵.

Essa tentativa de religar humano e divino desenvolveu-se desde o começo da humanidade, por dois caminhos⁶⁶: o primeiro, apoiando-se na idéia abstrata de criação, procedeu mais filosoficamente, acentuando a unidade na diferença; o segundo, mais atento ao decorrer histórico da vivência religiosa, sobretudo a bíblica, esforçou-se também pela unidade, mas teve que acentuar sempre a diferença entre o sagrado e o profano. A aproximação filosófica sempre arrasta consigo a suspeição do panteísmo monista, ao passo que a mais diretamente religiosa tende a dar a impressão de dualismo.

O próprio Queiruga advoga então a necessidade panenteística de uma integração dialética, citando como exemplos até Tomás de Aquino (“Em seu governo, Deus está em relação com o universo inteiro como a alma está em relação com o corpo”) e São João da Cruz (“somos Deuses por participação”). Ou seja, deve-se perceber, mais filosoficamente, “Deus em nós, e nós em Deus”: existe uma diferença qualitativa e uma unidade radical entre o divino e o

⁶⁴ Id., ib., p. 110.

⁶⁵ Id., ib., p. 39.

⁶⁶ Cf. Id., ib., p. 31-76.

humano; e, mais biblicamente, perceber que somos “filhos no Filho”: a revelação nos vai permitindo passar do “tremendo” ao “fascinante”, do “Deus demoníaco” de Israel ao “Abbá” de Jesus.

Queiruga registra as dificuldades para se manter que, tanto a religião é um processo humano de desvelamento, quanto a filosofia é uma experiência do mistério vivo⁶⁷. É claro que o pensamento transdisciplinar, com sua “trialética” de atualização, potencialização e “terceiro incluído”, pode ajudar a compreender e encaminhar melhor a problemática. Ao enfatizar-se um pólo da tensão, o outro fica potencializado: assim como o primeiro caminho, mais filosófico, deve compreender que a unidade é possibilitada justamente pela diferença absoluta; o segundo, mais bíblico, deve compreender que aqui a diferença entre humano e divino só tem sentido autêntico se apoiada na unidade radical. E mais: esse antagonismo deve ficar mantido e retro-alimentado, administrado criativamente, pela dinâmica do terceiro incluído: o amor que move Deus a criar e que move o humano a buscar sua origem e sentido.

Partindo de uma compreensão processual da Revelação⁶⁸, e dessa teologia iluminada da Criação principalmente, devemos considerar a presença efetiva de Deus no centro de toda a realidade e no coração mesmo de toda a história dos homens. Considerar 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 expressão⁶⁹. De modo 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 dialética entre o bom e o melhor, o verdadeiro e o

⁶⁷ Cf., p. ex., p. 56 e 63.

⁶⁸ Queiruga critica, por apego aos velhos paradigmas filosóficos e por falta de historicidade na sua compreensão da Revelação, e portanto por incapacidade de salvaguardar a especificidade do cristianismo junto com o caráter verdadeiramente revelado das demais religiões, tanto a declaração vaticana *Dominus Iesus* quanto obras reticentes de eminentes teólogos.

⁶⁹ TORRES QUEIRUGA, A. **A revelação de Deus na realização humana**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 341.

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.

Percebemos assim que o caminho do diálogo inter-religioso ou inreligiosação, dentro do processo de evangelização inculturada do cristianismo, aponta para um ponto de partida que não reside nas verdades da revelação tomadas em sua especificidade. A fundamentação bíblica e a concepção trinitária de Deus, a referência a Jesus Cristo e à Igreja como sacramento de salvação, são colocadas entre parênteses, por fundamentais que sejam para nós que temos a fé católica no Deus de Jesus Cristo. O ponto comum 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”⁷⁰.

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

⁷⁰ TORRES QUEIRUGA, A. **Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 339.

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. Devido a esse universalismo, 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 que 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, que nos perpassa e ultrapassa a todos, que religa os aparentemente apostos.

Atualmente muitos teólogos têm começado a perceber justamente, na mesma linha de Queiruga, que a nova ciência e a nova cosmologia ensejam uma nova teologia natural e uma nova antropologia teológica.

“Um dos campos de conhecimento que mais se desenvolveram a partir dos meados do século XX é seguramente o da moderna cosmologia. A cosmologia narra a história do nascimento e do desenvolvimento do universo, a partir dos muitos conhecimentos que acumulamos da astrofísica, da física quântica, das ciências do caos e da complexidade, da ecologia, da psicologia, da moderna antropologia. Esses conhecimentos vêm articulados com o passado da humanidade, com as grandes tradições

espirituais e religiosas e com os vários saberes elaborados pelas várias culturas. Tudo isso vem enquadrado dentro de uma visão evolucionista do universo. Daí surge uma nova imagem do universo, que mudou profundamente nossa percepção das coisas, do ser humano e também nossa experiência de Deus. Somos seres históricos, que um dia começamos e ainda não estamos prontos. Estamos todos em gênese, abertos para o futuro. Deus emerge de dentro dessa experiência cosmológica como o Futuro do mundo, como a Grande Promessa para o coração humano, como o Grande Atrator que nos chama lá na frente”⁷¹.

Luiz Carlos Susin, ao tratar do *Éthos* como *Kósmos*⁷², lembra que assistimos a uma implosão de certezas, uma revolução na concepção de substância ou matéria de tipo aristotélica e cartesiana, e uma grande complexidade e dinâmica que retira as fronteiras dos níveis ou formas de conhecimento da realidade, obrigando a se repensar a subjetividade humana e o seu lugar no universo. Ele defende então a ética como “cosmologia primeira” e como possibilidade criativa do humano no cosmo.

“Há um tempo em que o universo depende não simplesmente de inteligência e interpretação, mas de decisões e ações éticas. Esse é o tempo humano do universo, em que o universo se humaniza e a seta irreversível do tempo sobre o caos e no acaso ganha a determinação e a ordem que lhe dá a liberdade. Para tanto, a ciência mesma pode e deve ser criativa. Ao contrário da lógica determinista em que se acreditava poder fazer qualquer coisa contanto que se obedecesse às leis da natureza, há no atual paradigma de contínua mudança uma plasticidade criativa que implica, para além da razão, emoção e decisões éticas. Isso acontece e só pode ser compreendido dentro de um dos ‘horizontes’ do universo, o único possível para a ação ética e humana: o ‘horizonte terra’. A relação com a Terra e com o universo inteiro não acontece privilegiadamente por uma compreensão da inteligência – não é a inteligência o topo ou centro antrópico do universo – mas por uma experiência humana mais radical, mais universal, mais holística: a compreensão da compaixão”⁷³.

Susin recorre então às narrativas bíblicas da criação para mostrar essa condição do “horizonte terra”, onde o humano é considerado hóspede e jardineiro da vida que lhe é anterior, sendo convidado a se voltar da terra para o céu em reconhecimento de alteridade e louvor, em casamento simbólico de terra e céus, e não a se levantar prometeicamente para alcançar o céu, transformando-se diabolicamente em demônio da terra.

⁷¹ BOFF, L. **Experimental Deus**. Campinas: Verus, 2002, p. 63s.

⁷² SUSIN, L. *Éthos como Kósmos, um nicho no universo para os pobres, a nova cosmologia e a opção preferencial pelos pobres*. In: LIMA, D. e TRUDEL, J. **Teologia em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 85-138.

⁷³ Id., ib., p. 119.

E “o Novo Testamento começa com a estrela de Belém e termina no Apocalipse com a estrela da manhã, cujo brilho no céu está ligado ao brilho da atuação de um menino que enobreceu a terra e se tornou sua esperança. Pode-se afirmar sem mera analogia, mas em sentido próprio: a ética é a cosmologia primeira”⁷⁴. Assim, se o pobre não encontrar lugar na terra, se não puder descansar no Sétimo Dia como Deus, então já começou o antitropismo da violência caótica a desequilibrar todo o cosmo, a derrotar o otimismo antropológico dos que defendem o princípio antrópico. Ou seja, a aproximação que ora vivenciamos entre ciência e fé ajuda a teologia cristã a perceber que faz parte da missão religiosa cuidar, cosmicamente, de toda a vida e da vida de tudo e de todos – inclusive da fé dos outros.

Além disso, tal aproximação ajuda a recuperar o potencial profético-libertador que o tema da Criação encerra – e a nossa situação social e eclesial tanto carece. Com efeito, precisamos em nosso tempo de denunciar os sistemas – sociais e religiosos – que se absolutizaram. E foi a mãe de um guerrilheiro e patriota, que lutava armado contra o Império helenista, a primeira que na história da metafísica exprimiu que o Outro absoluto criou tudo “do não-ente”⁷⁵. Ou seja, a criação “ex nihilo” nos lembra que tudo pode ser mudado, porque o princípio de tudo é anterior e exterior a todo o nosso sistema de coisas – tanto sociais como religiosas.

“Contra o panteísmo fetichista do Império que se julgava eterno e divino, um grupo subversivo afirma a teoria meta-física da criação que consiste nada menos do que em declarar a contingência (pode não ser) e possibilidade (pode não ser) do cosmos, da natureza e do próprio Império, como sistema econômico, político e ideológico (e por isso religioso supraestrutural). A contingência (do nada) e a possibilidade (há futuro temporal) meta-física de tudo garante amplamente a contingência e a possibilidade dos modos de produção vigentes, das instituições da formação social concreta. A criação como doutrina é a base teórica do desbloqueio ideológico para o processo revolucionário e libertador. Criação é ateísmo da matéria e afirmação de que a divindade é sempre Outro que não o vigente”⁷⁶.

A fé cristã reconhece a origem da vida como mistério transcendente, colocado por um Outro, anterior e exterior ao mundo e, portanto, causa da vida do mundo, fonte de inspiração e orientação para a defesa da integridade do

⁷⁴ Id., ib., p. 131.

⁷⁵ Cf. 2 Mac 7, 28.

⁷⁶ DUSSEL, E. **Para uma ética da libertação latino-americana**, vol V: uma filosofia da religião antifetichista. São Paulo/Piracicaba: Loyola/UNIMEP, 1981, p. 132.

mundo criado – e para transformação das formações culturais que se absolutizam e desprezam o seu serviço relativo à vida. A teologia da Criação cristã, por si mesma, nos impede assim de separar (dualismo) ou de misturar (monismo) o divino e o mundano, impede-nos de pessimismo diante do mundo e de presunção da razão, convidando-nos a ajardinar o mundo conforme os projetos de Deus.

E assim é que o rosto resplandecente do Outro metafísico (o Divino criador, Jesus Cristo redentor) transparece na face desfigurada do outro histórico (o mais-outro no sistema do mundo, o pobre que clama e a quem se deve servir eticamente): na práxis de inclusão desse “terceiro”, como esclarece a lógica transdisciplinar, é que o diálogo entre as religiões e suas contradições pode encontrar seu critério primeiro (no outro) e derradeiro (no mistério de Deus), critério de vivacidade e de verificação.

Em outras palavras, para um cristão, não é exatamente sobre a religião que se deve dialogar – e nem mesmo diretamente sobre Deus – mas sobre o projeto de Deus, o seu “reinado” em vista de fazer deste mundo um paraíso amoroso. Somente mudando o “nível da realidade”, passando do nível teórico-doutrinal para o da práxis ética e/ou silêncio espiritual, é que o diálogo entre religiões é possível. Somente ultrapassando a própria experiência de Deus e buscando a ética que se esconde no humano – e nos reúne a todos de maneira sagrada ou divina – é que uma religião pode dialogar com outra.

4.2. Sobre santos e orixás: questões de sincretismo, diálogo e anúncio

“Às vezes parece que nós estamos no centro da festa,
Mas no centro da festa não existe ninguém,
No centro da festa existe o vazio,
Mas no centro do vazio existe uma outra festa” ⁷⁷.

A teologia da criação relida pela lógica transdisciplinar, do terceiro incluído, da gratuidade do amor criador de um Deus que deseja e promove a mais vida do mundo em parceria com pessoas livres e criativas, funda pois a persuasão de que as religiões são verdadeiras, são caminhos reais de salvação que as

⁷⁷ Livre tradução do poema apresentado por Roberto Juarroz no Primeiro Congresso Mundial da Transdisciplinaridade: Arrábida, Portugal, novembro de 1994 (Cf. NICOLESCU, B. e CAMUS, M. **Les racines de la liberté**. Paris: L’Originel, 2001, p. 68).

diversas culturas foram plasmando. Nessa medida, o cristianismo deve sentir-se interpelado sempre a dialogar com todas elas, buscando conservar e enriquecer as suas experiências de fé – e portanto de revelação do Deus verdadeiro – como também buscando acolher na experiência cristã os elementos valiosos que delas chegam – e que remetem à comum realidade divina.

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 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 contraditorial 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 antecede e ultrapassa 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.

Concretamente no caso do Recife, como compreender o sincretismo que existe entre as religiões afro(negro)-brasileiras e o cristianismo? As tradições religiosas mais envolvidas são a católica, a pajelança deixada pelos indígenas nordestinos na medida em que se refugiavam sertões adentro com o avanço dos ciclos econômicos coloniais, a religiosidade nagô dos orixás (que assimilou e foi assimilada pelas outras vivências religiosas étnicas africanas trazidas na escravidão), e mais ultimamente o espiritismo esotérico-kardecista.

Os níveis de intersecção e mistura, entre o encontro desses grupos e, no outro lado do espectro, o sincretismo propriamente, variam da hibridização relativista de elementos externos até a totalização identitária em que novos

significados são atribuídos às relações culturais e religiosas, a partir de uma síntese nova do núcleo de valores e sentidos; passando normalmente pelo fenômeno da dupla pertença religiosa e cultural – onde os referentes de uma tradição respondem a certas necessidades e os de outra, a outros.

Tradições originárias	NÍVEIS DE SINCRETIZAÇÃO AFRO-CRISTÃ NO RECIFE			Grupos sincréticos
R1 católica	ENCONTRO: Hibridização relativista, superposição aleatório-provisória de artefatos emprestados de outra tradição	DUPLA PERTENÇA: uma linguagem mais cristã para o limite ético e salvação transcendente e outra mais afro para a sócio-psicologia prática dos orixás	SINCRETISMO: Totalização identitária, ponte semântica entre os santos e orixás – apoiando-se na crença “natural” em um Deus criador	R1+(R3) irmandades
R2 pajelança				R2+(R3) catimbó
R3 nagô +				R3+(R1) XANGÔ
R4 espírita				R4 (?)
				R5 (R1+R2+R3+R4) umbanda

Como resultado de grupos sincréticos, temos as irmandades que, desde o Pátio do Terço assimilaram traços nagôs à sua matriz predominante católica, os quais foram sendo depurados desde a romanização da Igreja. No sentido oposto, o xangô afirmou-se como síntese predominantemente nagô das tradições africanas e com elementos católicos, especialmente no sincretismo dos orixás com os santos. A partir do Sítio do Pai Adão, o xangô irradia-se como modelo de religião popular para o Recife, realizando por vezes até festas e procissões para os santos católicos em seus terreiros, além de, em outras vezes, sessões de umbanda (trazida do sul do país, com influência espírita e composição brasileiríssima muito sincrética) e giras de catimbó (resultado do sincretismo indígena).

Como o cristianismo pode dialogar com grupos tão variados e complexos dessas religiões afro(negro)-recifenses? Como os Encontros de Irmãos podem retomar as experiências de inculturação que as irmandades católicas até já ensaiaram e animar o diálogo de fé, em nome de um Deus maior e em vista das necessidades humanas da maioria negra da nossa população? Existe uma crença comum em um Deus criador entre todas as tradições e inclusive as mitologias cosmogônicas nagôs do xangô são apreciadas em todas as variantes

da religiosidade afro. Ou seja, há uma ponte semântica aberta para o respeito mútuo e a veneração alterativa, através do sincretismo que historicamente se teceu, entre o “canto dos santos e a dança dos orixás”.

Muitos praticantes do xangô nos terreiros e centros não se sentem alheios à Igreja católica, respondendo através de cada vinculação a determinadas necessidades. Ao menos aparentemente, o catolicismo oferece o limite moral e a possibilidade de uma salvação transcendente, enquanto a religião afro-brasileira oferece uma linguagem para trabalhar as relações sociais e psíquicas: trata-se de uma sociologia prática e de uma psicologia prática, de uma filosofia popular.

“É basicamente por esta complementaridade sem superposição entre estes dois âmbitos de religiosidade, tal como se apresentam aos olhos dos adeptos – um ético, com limites claros para a conduta, o outro filosófico, com saberes precisos para orientar-se no mundo; um utópico, contendo a utopia de um mundo melhor e propondo o prêmio da salvação, o outro pragmático, reconhecendo o mundo tal como ele é e colocando à mão um conjunto de discursos para falar dele – que não pode ser traçada uma equivalência entre os dois códigos religiosos, sendo mais adequado falar em alternância de códigos...”⁷⁸.

Mas, além disso, temos a existência de um verdadeiro sincretismo católico em relação ao xangô: no que diz respeito à concepção dos santos e orixás, há uma ponte semântica entre os dois sistemas religiosos, o uso de dois vocabulários de uma mesma língua religiosa, cuja geração não é mais africana nem européia, mas brasileira. E não há religião pura: o sincretismo é a condição histórica da gênese de qualquer movimento sócio-religioso.

Imaginamos que as comunidades cristãs do Recife devem então se interessar, se preocupar e se ocupar, de conhecer e fazer conhecer as histórias sagradas dos orixás, as riquezas culturais – às vezes em franco esquecimento e decadência – do “povo de santo” dos terreiros; como também das necessidades materiais – às vezes as mais básicas – do povo negro das periferias. Talvez nenhuma experiência religiosa aproxime tanto os seres humanos da divindade como a afro-brasileira. No xangô cada um recebe a divindade no seu próprio corpo e por isso pessoas desprezadas socialmente são importantes nos terreiros.

“O cristianismo somente entenderá a riqueza religiosa dos negros caso supere o eclesiocentrismo (tudo centrado na Igreja) e reequilibre o cristomonismo (centração de tudo em Cristo e neste encarnado) mediante uma teologia do Espírito que sopra onde quer e que se comunica, por suas energias e irrupções, com todas as experiências religiosas profundas. O

⁷⁸ SEGATO, R. O candomblé e a teologia. In: ANJOS M. (Org). **Experiência religiosa: risco ou aventura?** São Paulo: Paulinas, 1998. p. 75-84. p. 80.

axé, energia divina e cósmica, com o seu grande sacramento, e o Exu constituem os eixos da experiência negra da divindade. Os espíritos (orixás) não vivem num mundo metafísico, segundo a cartografia religiosa cristã, mas nos rios, mares, cascatas, fontes, árvores e florestas. São divindades profundamente ecológicas. O universo está cheio da força divina, que impregna a existência de cada ser humano. Essa experiência abre espaço para uma teologia do Espírito (...). Dialogando com essa tradição, importa superar o profetocentrismo (centrado no profeta, que fala em nome de Deus) na direção do teocentrismo (centrado em Deus, que envia o profeta e para quem o profeta aponta). Aí nos encontramos todos, numa profunda comunhão, na religião do espírito e da verdade que promove a vida, quer a paz e defende todo o criado a partir do elo mais fraco. Essas religiões são caminhos para a divindade, tão legítimas quanto outras e como o próprio cristianismo. Pensar que exista somente um caminho que leve ao topo da montanha constitui o equívoco..."⁷⁹.

De que maneira a lógica transdisciplinar pode facilitar essa compreensão entre os Encontros de Irmãos e os terreiros de xangô do Recife, pode ajudar no diálogo complexo entre o cristianismo e as nossas religiões afro e seus tantos sincretismos? Retomando o diagrama da lógica do terceiro incluído apresentado no artigo anterior, queremos desenvolver aqui um esquema que abra à percepção da complementaridade entre ênfases aparentemente contrapostas nas respectivas visões de Deus, do mundo e do ser humano, da re-ligação religiosa entre "céu" e "terra".

⁷⁹ BOFF, L. **A voz do arco-íris**. Brasília: Letraviva, 200, p. 131.

LÓGICA TRANSDISCIPLINAR E DIÁLOGO AFRO-CRISTÃO NO RECIFE								
Níveis teórico - doutrinários	Sujeitos cristãos(objetos para os xangozeiros)			Nível contemplativo/ prático	Sujeitos xangozeiros(objetos para os cristãos)			
	A (não-A)				T	Não-A (A)		
	A	T	Não-A			A	T	Não-A
RELI GIÃO	Manda mentos morais	Pre ce cere bral	Escritu ras e dog mas	DEUS CRIADOR	Des pa chos e obri ga ções	Tran se emoti vo-corpo ral	Mitos e históri as	
	Ênfase ética				Ênfase ritual			
DEUS	Jesus Cristo/ santos	Espí rito San to	Deus Pai		Ori xás/ Xan gô	Exu	Olo rum	
	Tendência monoteísta, Criador salvador				Tendência politeísta, Criador arquitetural			
MUN DO	terra	graça	céu	HOMEM CRIATIVO (E/OU HUMANO EM CRISE, NECESSITA DO)	ayê	axé	orun	
	Cosmovisão histórica, Tempo espiral				Cosmovisão natural, Tempo cíclico			
SER HUMANO	corpo	pes soa	espírito		cor po	ori	espíri to	
	Acento na pessoa e na transcendência (busca de sentido “filosófico”), resquícios de patriarcalismo				Acento na família (extensa) e na imanência (busca de uma psico-sociologia prática), resquícios de matriarcalismo			

Os dois lados do esquema representam ao mesmo tempo “níveis de realidade” e “níveis de percepção”: os sujeitos cristãos são “objeto” para os xangozeiros e os sujeitos xangozeiros são “objeto” para os cristãos. Esses pólos contraditórios são religados por um terceiro incluído, que é o Deus criador e/ou o ser humano criativo e/ou em crise e necessidade – dependendo se nos movemos para níveis de realidade/percepção mais transcendententes ou mais imanentes. Trata-se em todo caso do ponto X de convergência de informação e de consciência, o termo de Interação entre o Sujeito e o Objeto, que não pode

ser reduzido nem ao Objeto nem ao Sujeito e que a própria transdisciplinaridade ousa chamar “sagrado”.

Com base nesse “terceiro” é que se pode estabelecer confronto e diálogo, ao nível da religião, entre a ênfase ética do cristianismo e a ênfase ritual do xangô. Ao nível da imagem de Deus, entre a tendência monoteísta/trinitária cristã e a tendência politeísta/unitária do xangô, a visão de um Deus criador como ser positivo e salvador e a visão de um universo que surge da tensão entre ordem e caos, ambos como partes de um Absoluto mais arquitetural. Ao nível da representação do mundo, entre a cosmovisão com acento histórico do primeiro e a cosmovisão naturalesca e cíclica do segundo. Ao nível do humano, enfim, entre a acentuação na pessoa e na transcendência e a acentuação na família e na imanência.

Ao mesmo tempo, dentro de cada tradição religiosa mesma e em cada nível do esquema de realidade/conhecimento, a ativação de uma tendência gera sempre a potencialização de uma tendência contraposta, que se mantém por um terceiro incluído que remete a outro nível. Assim, se a religião cristã enfatiza mandamentos morais, escrituras e dogmas ficam potencializados e remetem à prece litúrgica onde a lógica do contraditório se mantém e atualiza. Se o xangô ativa-se pelos despachos e obrigações para com as forças da natureza, seus mitos e estórias ficam potencializados e remetem ao transe emotivo-corporal dos seus adeptos: onde os orixás descem e revivem as lendas sagradas. Se o cristianismo ativa a sua experiência do sagrado por Jesus Cristo (e os santos, na vivência mais popular), o seu Deus Pai fica potencializado e a relação entre essas pessoas divinas encaminha-se pelo Espírito Santo, que mantém o seu amor vivo no mundo. Igualmente, no xangô, a vivência dos orixás (e de xangô principalmente, que encabeça o seu panteão no Recife) potencializa a divindade suprema de quem provém o dinamismo criador, Olorum, o que remete ao dinamismo recriador e regulador de Exu.

Por fim, principalmente quando esquematizamos pela lógica ternária os níveis do mundo e do ser humano, quando recuperamos assim os resquícios de patriarcalismo cristão e de matriarcalismo afro-brasileiro, a acentuação cristã do espiritual transcendente e a acentuação que o xangô faz do familiar e do corporal, então nos perguntamos se não teríamos diante dos olhos, nessas duas tradições religiosas, a cristalização de tendências ou dimensões profundas do ser humano: uma mais celestial e outra mais terrenal, que deveriam se abrir e enriquecer mutuamente, colaborando para a construção de uma nova história humana, na força da utopia.

Com efeito, céu e terra são os dois princípios que toda meditação sobre a criação tenta religar. Também Leonardo Boff tem nos lembrado em sua teologia⁸⁰ cosmológica que se sentir Terra é mergulhar na comunidade terrenal, sentirmo-nos filhos da grande e generosa Mãe, a Terra. No paleolítico esta percepção de que somos Terra constituiu a experiência-matriz da humanidade: a começar pela África e a partir do Saara ainda verdejante, gerou-se uma espiritualidade de profunda união cósmica e de uma conexão orgânica com todos os elementos como expressão do Todo, onde predominavam as divindades femininas e as instituições matriarcais. Esse arquétipo marca a cultura e a religiosidade dos negros do xangô, como o outro parece marcar a cultura católica.

“Temos o céu dentro de nós. Ele representa a dimensão celestial de transcendência do ser humano. Sua capacidade de ir além dos limites da Terra. Seu esforço incansável de sempre ascender e subir mais e mais alto. Pode ser interpretado também como a emergência do princípio masculino, ordenador, rasgador de novos horizontes, errante e insaciável em face de tudo o que está ao alcance de sua mão. Essa experiência urânica (céu) gestou também, à semelhança da experiência telúrica (terra), uma espiritualidade e uma política. Uma espiritualidade de ruptura (...) que em sua forma extrema se estrutura no dualismo: céu-terra, em cima-embaixo, este mundo-outro mundo, desejo-realização. É próprio do masculino fazer esta separação e viver este dualismo. A dualidade existe e revela a complexidade do real. O dualismo é diverso da dualidade. O dualismo considera as coisas separadas, enquanto a dualidade as vê juntas como dimensões da mesma e única realidade. A razão instrumental-analítica supõe esta separação dualista. Inaugura uma divisão, no seu termo falsa, entre o sujeito e o objeto, o eu e o mundo, o feminino e o masculino. Tenta tornar tudo objeto de desejo, conquista, posse e apropriação. (...) A partir do neolítico começaram a predominar os valores do masculino, fundando uma nova política (...). Ela subjaz nas nossas principais instituições políticas e religiosas atuais”⁸¹.

Como buscar uma síntese entre a dimensão céu e a dimensão terra? O próprio Leonardo Boff sugere recuperarmos nessa empreitada a fábula-mito do cuidado, que foi registrada por Higino em Roma pouco antes de Cristo: Cuidado modelou no barro uma forma inspirada e pediu à divindade Celestial que soprasse espírito nele. Mas ambos acabaram, junto com a Terra que havia fornecido do seu corpo o barro, discutindo sobre quem daria nome à criatura. A divindade da História acabou intervindo: nomeou-lhe Homem, do húmus, e disse

⁸⁰ BOFF, L. **Saber cuidar**, ética do humano, compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999.

⁸¹ Id., ib., p. 80.

que quando o novo ser morresse o espírito voltaria ao céu e o corpo à terra, mas enquanto estivesse vivo, ficaria com o Cuidado que lhe moldou.

Quer dizer, é a ética do cuidado com o humano – que subjaz às diversidades religiosas e que constitui o interesse de toda divindade criadora – que pode tornar a práxis humana mais íntegra, que pode reunir cristãos e xangozeiros em torno da mesma dança de recriação do mundo. Fica portanto o Cuidado como o terceiro a ser incluído entre os antagonismos, entre as tendências religiosas e cosmo-antropológicas de ambos, para tornar possível o diálogo de fé, a serviço da vida. Esse terceiro é que permite transformar antagonismos irreconciliáveis em polaridades constitutivas de uma unidade em construção, não através da simples eliminação dialética, nem pela integração funcional, mas na concomitância entre pólos articulados.

4.3. Sobre os pobres e os outros: uma nova “Sinfonia dos Dois Mundos”

“Se eu estivesse a teu lado, Senhor
 Antes da Criação,
 Gostaria de ajudar-Te...
 Tu és tão humilde!
 Se alguma dúvida
 Ameaçasse de levar-Te a não criar
 Eu te diria:
 ‘É verdade, Senhor:
 A Criação fora de Ti
 Quebrará tua unidade...
 Ela será, necessariamente, múltipla,
 Finita, limitada, imperfeita...
 Não hesites, Senhor!
 A coragem de criar
 Demonstrará, para sempre,
 Tua audácia e tua humildade’
 (...) Decidir de fazer o Homem,
 Este vermezinho da Terra
 - ela mesma, um grão de poeira –
 Decidir de fazer do Homem
 Criador, a teu lado”⁸².

Dom Hélder Câmara desafiou a lógica social da esquerda e da direita quando cantou, em sua Sinfonia dos dois mundos, que o mundo rico e o mundo pobre da terra deveriam se transformar e superar a espiral da violência através da solidariedade, em atendimento aos sopros do Espírito de Deus. Em

⁸² CÂMARA, H. **A sinfonia dos dois mundos**. Recife: AOR, 1975, P.2.

consonância com esse desafio libertador que a Igreja do Dom assumiu, atualizando assim a sua missão salvífica, a teologia da inculturação e do diálogo que aprofunda metodologicamente aquela caminhada libertadora está demandando agora uma nova sinfonia. Esperamos que a reflexão realizada aqui venha a colaborar, com os acordes da lógica do “terceiro incluído” e o resgate da temática da criação, para essa modernização que se faz necessária – e que permitirá mais canto e dança aos santos e orixás que podem atender ao mesmo Deus no Recife. Ao menos, quem sabe, para que os negros – e os pobres – não escutem mais certos sermões pelas igrejas do Recife:

“... Não há trabalho, nem gênero de vida no mundo mais parecido à cruz e paixão de Cristo, que o vosso em um destes engenhos (...). Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado – *Imitatoribus Christi crucifixi* – porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz e em toda a sua paixão. A sua cruz foi composta de dois madeiros, e a vossa em um engenho é de três. Também ali não faltaram as canas, porque duas vezes entraram na paixão: uma vez servindo para o ceptro de escárnio e outra vez para a esponja em que lhe deram o fel. A paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias. Cristo despido, e vós despidos; Cristo sem comer, e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoutes, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio. Só lhe faltava à cruz para a inteira e perfeita semelhança o nome de engenho; mas este mesmo lhe deu Cristo não com outro senão com o próprio vocábulo. *Torcular* se chama o vosso engenho ou a vossa cruz, e a de Cristo, por boca do mesmo Cristo, se chamou também *Torcular*. *Torcular calcavi solus*. Em todas as invenções e instrumentos de trabalho parece que não achou o Senhor outro que mais parecido fosse com o seu, que o vosso. A propriedade e energia desta comparação é porque no instrumento da cruz e na oficina de toda a paixão, assim como nas outras em que se espreme o sumo dos frutos, assim foi espremido todo o sangue da humanidade sagrada”⁸³.

Nosso estudo buscou mostrar que as Escrituras articulam a proximidade contextual da inculturação com a relevância universal da libertação, e que a evangelização cristã deve dar prosseguimento a essa dinâmica. Foi a analogia entre a encarnação de Jesus de Nazaré e a presença cristã no mundo que fez a reflexão teológica cunhar o paradigma da inculturação. Evangelizar, que é a missão dos Encontros de Irmãos que Dom Hélder criou, dentro desse novo paradigma da inculturação equivale a anunciar o Evangelho não como uma alternativa às culturas dos pobres e/ou dos negros do Recife, mas como a sua realização profunda. Afinal, a meta da inculturação é a libertação e o caminho da

⁸³ VIEIRA, A. **Sermões**. Porto: Lello e Irmãos, 1951, p.32.

libertação é a inculturação. Em outras palavras, é o “natal” que permite a “páscoa”.

“A inculturação é uma tentativa histórica de desconstruir o colonialismo político-cultural e o fundamentalismo religioso. A ‘relevância universal’ está presente no paradigma da libertação visando a não-exclusão, portanto a participação de todos, a universalidade da justiça, da solidariedade e do amor. Ambos os paradigmas – inculturação e libertação – são inseparáveis. A libertação ganha profundidade com seu enraizamento contextual. Deus se encarnou na história por causa da libertação, mas a própria encarnação tem caráter salvífico, como a libertação exige a contextualização histórica. A inculturação é libertadora e a libertação há de ser universalmente inculturada. O Evangelho não favorece um contextualismo pós-moderno, nem um regionalismo cego ou um corporativismo alienado como tampouco inspira um universalismo autoritário...”⁸⁴.

Paulo Suess é quem bem insiste nessa contextualização do Evangelho, pela inculturação dialogante da fé. Novos horizontes de aproximação, para ele, serão sempre possíveis desde que: “nenhuma cultura, religião ou Igreja se arrogue ter a última palavra; a comunicação faça parte de uma responsabilidade ampla para com as grandes causas da humanidade; e todas as culturas e religiões respeitem reciprocamente seus mistérios”⁸⁵.

No horizonte da contextualização do Evangelho está a paz mundial, que visa à construção de uma humanidade composta por um arco-íris de culturas – e religiões. Cada uma dessas culturas consegue ver parte dos seus sonhos e utopias nos projetos e sonhos dos outros. Essa aproximação não pode ser construída a partir de dialéticas eliminatórias ou complementaridades funcionalistas e integracionistas, mas pela lógica transdisciplinar, pela “concomitância polar articulada” no dizer de Paulo Suess.

“Inspirado na revolução quântica, que ‘suspendeu’ o axioma da não-contradição, proponho um novo paradigma, o da concomitância polar articulada, que no kairós histórico carrega a memória de toda a história, guarda na parcialidade de cada cultura os anseios de todos e traz para o aqui e agora aquilo que foi e que será. É o horizonte da coincidência de opostos, segundo o sonho de Nicolau de Cusa e dos místicos que lhe seguiram. No horizonte da concomitância articulada entre pólos está a superação da violência, causada pela globalização neoliberal que, de fato, se instalou como ‘grande relato’ de totalidade hegemônica. A concomitância polar articulada supera o fosso pós-moderno que isola os contextos na indiferença e rejeita o fundo lucrativo que caracteriza a acomodação complementar e funcionalista de projetos diferentes. A

⁸⁴ SUESS, P. Contextualizar o evangelho no mundo globalizado. In: LIMA, D e TRUDEL, J. **Teologia em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 253-283, p. 267.

⁸⁵ Id., ib., p. 277

síntese dialética, que sacrifica a ‘tese’ e a ‘antítese’, e a acomodação funcionalista, que promete lucro para todos os parceiros, não conseguem sobreviver sem violência. A agulha magnética de sua bússola não aponta na direção do silêncio e do mistério, onde há coincidência entre o tempo reversível e irreversível, mas está associada à irreversibilidade do tempo, à entropia e ao crescimento da desordem”⁸⁶.

Este artigo buscou uma compreensão do sagrado que permitisse o entendimento entre católicos e xangozeiros, permitisse 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.

Este artigo dialogou com o modelo de conhecimento transdisciplinar. Nele considera-se a complexidade da realidade e da verdade, 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”. O “Outro”, não mais como o “terceiro excluído” da velha lógica filosófica – e teológica –, mas enquanto poder criador a quem se deve respeitar, enquanto revelador grito do oprimido, que inspira criatividade amorosa: esse deve ser o princípio originante da fé – e da razão. Ele é o “terceiro” que, incluído, pode permitir uma Sinfonia dos Dois Mundos, como sonhava Dom Hélder, para além da exclusão e da violência.

5. Parando para descansar – e dançar...

Este artigo lembrou sinfonia, evocou a dança e o canto, que supõem alguma música, algo pouco acadêmico. Ele igualmente tratou de santos e orixás, e os deuses e o sagrado de uma maneira geral não adentravam mais facilmente o dossel das academias. Este estudo quis provocar transdisciplinarmente os métodos da física e da teologia, à procura de uma nova compreensão, mais complexa, de ciência.

Afinal, existe algo de imponderável na música, na dança e no canto, um apelo primordial. A música teve, desde o início da história, um papel fundamental nos rituais. Os ritmos evocam transes em que o eu é anulado em nome de algo muito mais amplo. E a dança dá realidade espacial à música, tornando-a concreta. Será que, tanto a teologia quanto a ciência, não deveriam recuperar a

⁸⁶ Id., ib., p. 276.

capacidade de fazer as pessoas “dançarem melhor a vida” e escutarem a “música das esferas celestes”?

A música foi o primeiro veículo de transcendência do homem. Daí sua presença tão fundamental nas várias religiões. E ela foi, também, a primeira porta para a ciência. Afinal, tudo começou quando Pitágoras descobriu uma relação matemática entre som e harmonia, mostrando que os sons que chamamos de harmônicos obedecem a uma relação matemática simples.

A música se tornou expressão da harmonia da natureza, e a matemática, a linguagem com que essa harmonia é expressa. Som, forma e número foram unificados no conceito de harmonia. E Pitágoras e seus sucessores não só estabeleceram a essência matemática da natureza como levaram essa essência além da Terra, unificando o homem com o restante do cosmo por meio da música como veículo de transcendência.

Hoje, para além da redução binária da matemática, com as novas descobertas da física, a ciência descobre uma lógica da complexidade que envolve o Universo em diversos níveis e o abre para o mistério da realidade e da sua polissêmica compreensão. A religiosidade está voltando a ser buscada e respeitada, seu simbolismo tem uma verdade a comunicar sobre o sentido de todas as coisas, desde o começo. Mas a experiência religiosa tem algo a aprender com a relatividade da nova ciência, no que respeita à consideração de outras camadas de vivência, de outras possibilidades de acesso à transcendência⁸⁷.

“... O universo que se vê quando usamos o computador como lente, é totalmente diferente do universo que se via quando se usava o relógio como lente. O computador é uma metáfora do universo. Quem entende como o computador funciona entende como o universo funciona. Assim o computador assombra-me menos por suas potências técnicas que por suas potências filosóficas. O computador me faz pensar sobre o universo (...). As máquinas antigas eram feitas com pedaços de matéria e energia. Também o universo: matéria e energia. Essas entidades podiam ser pesadas, medidas, quantificadas. No computador elas ainda são usadas para se fazer aquilo que se chama *hardware*, Mas o *hardware*, por si só, é um corpo sem vida. Não faz nada. O *hardware* é um suporte material à espera de uma alma. E o que é a alma do computador? Ela não é feita com coisas materiais. Não se faz com ferragem. Não se faz com energia. Ela se faz com uma coisa que não pode ser medida ou pesada, coisa

⁸⁷ “Diz o Alberto Caeiro que ‘tudo no céu é estúpido como a Igreja Católica’. Discordo. O certo seria, na linha do dito pelo Guimarães Rosa, dizer que ‘tudo no céu é lógico como a Igreja Católica’. E virar a última gota do fel: ‘Lógico e mortal’” (ALVES, R. **Navegando**. Campinas: Papyrus, 2000, p. 54). É claro que não concordamos com Rubem Alves sobre a visão de transcendência desenvolvida pelo catolicismo, mas não deixamos de nos provocar pela crítica que, junto com tantos outros, ele faz da lógica muito jurídica e um tanto redutiva que a nossa Igreja às vezes transparece, mormente no trato com as outras religiões.

espiritual: informação. É com informação que se faz o *software*, a alma do computador. E assim, ironicamente, a informática faz coro com o evangelista que, há dois mil anos, cantou: *No princípio era o Verbo*. E ela responde em cantochão: *No princípio era a informação*⁸⁸.

Esperamos que a nossa pesquisa tenha colaborado um pouco para ampliar a informação acerca da experiência de Deus no Recife, para alargar o campo das relações entre teologia e ciência. E ciência e fé precisam se ajudar na comum missão de tornar a vida mais dançante e cantável, de trazer mais música para a existência.

Assim, colocando um ponto de reticência em nossa busca de categorias que ajudem a enfrentar os desafios teológico-pastorais das religiões negras do Recife, que favoreçam a “concomitância polar articulada” da dança dos orixás e do canto dos santos em nossa região, que permitam o diálogo antagônico pela inclusão ética do terceiro, do humano e/ou divino em precisão; queremos deixar, à guisa de maiores conclusões, a citação incontida do físico Marcelo Gleiser, no seu livro *A dança do universo, dos mitos de criação ao big-bang*: “... Quando, nos confins silenciosos de nossos escritórios, nos deparamos com algumas das questões mais fundamentais sobre o Universo, podemos ouvir, mesmo que sufocados pelo som monótono dos computadores, o canto de nossos antepassados ecoando no tempo, convidando-nos para dançar”⁸⁹. Aceitaremos o convite?

⁸⁸ ALVES, R. **Entre a ciência e a sapiência**. São Paulo: Loyola, 1999, p. 134s.

⁸⁹ GLEISER, M. **A dança do universo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 40.