



Eclesialidades e novos paradigmas: da lógica aristotélica à mecânica quântica

Ecclesialities and new paradigms: from the Aristotelian logic to the quantum mechanics

Por Antonio Carlos Ribeiro

Pós-Doutorado em Teologia (PUC-Rio)
antonio-carlos-rib@gmail.com

Introdução

“Aparece mais clara a raiz do mal-estar. E seu verdadeiro alcance também. Estamos assistindo neste momento histórico a uma verdadeira mudança epocal. Algo muito mais profundo do que uma simples mudança de paradigmas. É o conjunto da cosmovisão até agora dominante no ocidente que está em jogo: velhos problemas humanos (como a questão da verdade, a ética, a religião) são revisitados, ao mesmo tempo que a tomada de consciência da dimensão planetária da história levanta novos problemas”.
(Carlos Palácio)¹

“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”.
(Basarab Nicolescu)²

A expressão paradigma parece estar rondando teólogos/as honestos e crivando sua produção acadêmico-pastoral quando se perguntam sobre a recepção de seus escritos em extratos da sociedade contemporânea, pelo menos durante as últimas décadas. Na verdade, indaga-se se a linguagem, a temática, a abordagem e a epistemologia do conhecimento usadas têm conseguido dar conta do debate de alguns temas da atualidade. A aplicação deste conceito à teologia é uma consequência natural de seu esforço de diálogo com outros saberes. Mais, postula não apenas o aprendizado através da multidisciplinaridade, mas também uma troca de saberes e de apropriações legítimas, superando a noção de propriedade de métodos, estratégias, pesquisas, metodologias e linguagens que cada uma das ciências usa como instrumento para demarcação de seus territórios de pesquisa e discurso. Com o advento da transdisciplinaridade,³

¹ PALÁCIO, C. Novos paradigmas ou fim de uma era teológica? In: ANJOS, M. F. (Org.). *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: SOTER/Loyola, 1997. p. 81. Carlos Palácio é formado em filosofia em Nova Friburgo, em teologia em Lovaina (Bélgica) e doutorou-se em cristologia. Foi professor da Faculdade de Teologia no Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus em Belo Horizonte e atualmente é o provincial dos jesuítas.

² NICOLESCU, B. (Org.). *Educação e transdisciplinaridade*. Brasília: Unesco, 2000. p. 13-30; NICOLESCU apud ARAGÃO, G. S.; BINGEMER, M. C. L. Teologia, transdisciplinaridade e física: uma nova lógica para o diálogo inter-religioso. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 66, n. 263, 2006. p. 646. Nicolescu é físico teórico do Centro Nacional de Pesquisa Científica da França, fundador e Presidente do Centro Internacional de Pesquisas e Estudos Transdisciplinares, professor da Universidade Pierre e Marie Curie, em Paris, onde foi fundador do Laboratório de Física Teórica e de Altas Energias. Especialista na teoria das partículas elementares, é autor de artigos publicados em revistas especializadas e livros científicos coletivos na Europa, Estados Unidos, Japão e Brasil.

³ Cf. NICOLESCU, B. *A evolução transdisciplinar da universidade*: condição para o desenvolvimento sustentável.

começou a esboçar-se um avanço significativo e menos conflitivo no processo da troca de saberes.

Essa crise que se manifestou na decadência da vida em sociedade, logo detectada por diferentes ramos do saber, provocou questões também na área teológica. A elaboração destas questões no fim do século XX por Carlos Palácio aprofundou as indagações, fez teólogos e teólogas mais críticos quanto ao seu trabalho pensarem a respeito do assunto e apresentou uma pergunta cujo conteúdo pode comprometer o conjunto da produção teológica contemporânea: a mudança é de paradigma ou de época?⁴ Se for apenas uma crise de paradigma, é necessário indagar, inicialmente se é de natureza epistemológica.⁵

Essa crise de sentido que afeta todas as dimensões da vida humana mostrou que o aparato de natureza filosófica, científica e técnica, de acúmulo de informação e disponibilização de saberes não têm encontrado resposta na ordem jurídica e institucional, nem se tem alcançado consensos mínimos e nem a globalização mostrou resultados positivos na superação de problemas sociais, políticos e econômicos. Quando esses arrazoados são aplicados à religião e à teologia, evidenciam a dimensão da crise e apontam para a dinâmica do fenômeno religioso, os interesses filosófico-teológico-pastorais, e os impactos que

geram na compreensão social e antropológica dos seres humanos deste começo de século, pelo qual

o paradigma da razão moderna que é toda uma maneira de entender o ser humano na sua existência real: em todas as suas dimensões, nas suas opções concretas por valores e fins, na sua responsabilidade pela história e na sua relação com a transcendência... e essa maneira só mudará quando ‘problemas’ como a afirmação da mulher, o reconhecimento das minorias ou a questão ecológica por exemplo forem pensados dentro de uma lógica diferente da que preside a razão moderna... Ora, a razão ocidental é o paradigma dentro do qual se desenvolveu e com o qual se identificou até hoje a teologia.⁶

Como, segundo Palácio, a mudança é efetivamente epocal, a situação é mais grave para a teologia do que a detectada nas demais áreas do saber, tendo a crise já se disseminado pela cultura e obrigado teólogos e teólogas a redescobrir as fontes em que se assentam esses valores e a indagar pela natureza dessa crise da razão moderna e ocidental:

Já no início do século [XX] Freud utilizou a imagem do ‘malestar’ para referir-se às transformações da moderna cultura ocidental. Mas é preciso ir além de um sentimento difuso e indefinido para compreender as causas da situação. À medida que o século caminha para seu fim aparece mais clara a raiz do mal-estar. E seu verdadeiro alcance também. Estamos assistindo neste momento histórico a uma verdadeira mudança epocal. Algo muito mais profundo do que uma simples mudança de paradigmas.⁷

Palácio interpreta os sintomas de mal-estar e de crise desta época ao mostrar como a noção de mudança do tempo-eixo⁸ foi superada. O conjunto

Centro Internacional de Pesquisas e Estudos Transdisciplinares. Disponível em: <http://perso.club-internet.fr/nicol/ciret>. Acesso: 18 maio 1999.

⁴ A pergunta apresentada em uma publicação da SOTER, uma entidade de traço mais profissional que confessional, levantou perguntas com as quais teólogos e teólogas tiveram que defrontar-se PALÁCIO, 1997, p. 77-97.

⁵ Gillis observou que “Kuhn especificou ulteriormente que um novo paradigma atrai um número de pensadores diversos de outros modos de pensamento e cria diferentes problemas para os que aderem ao novo paradigma. Exemplos de como paradigmas desafiam em ciência são as mudanças da astronomia Ptolomaica para a astronomia Copernicana ou o móvel da dinâmica Aristotélica para a física Newtoniana. Estes desafios na compreensão científica têm profundos efeitos sobre sistemas científicos inteiros e engajaram a comunidade de cientistas num extenso debate, antes que fossem aceitos como ciência normativa”. GILLIS, C. *Pluralism: a new paradigm for theology*. Grand Rapids: Eerdmans; Louvain: Peeters Press, 1993. p. 16.

⁶ PALÁCIO, 1997, p. 80-81.

⁷ PALÁCIO, 1997, p. 81.

⁸ Cf. Palácio: “é precisamente na área geográfico-cultural do tempo-eixo (China, Índia, o atual Irã, no oriente; Grécia e Israel no mediterrâneo) que teve lugar uma profunda depuração da ideia da transcendência: na linha das religiões orientais (sobretudo do budismo), na linha profética do monoteísmo ou ainda na linha da crítica racional que a filosofia grega desferiu contra a mitologia religiosa”. PALÁCIO, 1997, p. 82.

da visão ocidental está profundamente abalado, permanecendo velhos problemas como a questão da verdade, da ética e da religião, ao mesmo tempo em que a consciência da dimensão planetária da história levanta outros. A crise da cultura ocidental perpassa as diversas áreas da vida social e cultural, inclusive a crise de sentido e uma luta desesperada para entender a existência humana, sua relação com o cosmo e a transcendência. “A razão moderna se revela cada vez mais como uma razão fragmentada, incapaz de encontrar a unidade que exigia no universo racional da sabedoria grega e, menos ainda, no teocentrismo do mundo cristão ocidental”.⁹ Outros traços são fazer do sujeito o fundamento e o ponto de referência absoluto, a ruptura entre ser humano, mundo e Deus, a exaltação da utopia individualista, a destruição da natureza em nome do crescimento sem limites e a volta de uma religiosidade selvagem.

Para aprofundar a mudança de paradigmas na perspectiva cultural, apóio-me no primeiro capítulo da obra de Andrés Torres Queiruga.¹⁰ Durante longo período “o desajuste era tolerável; pois, no fundo, essas formas não destoavam na cultura ambiental. Mas desde o início da Modernidade a tensão foi-se tornando insuportável”.¹¹ O afetamento inevitável está ligado exatamente ao “fato de a crise que dá origem à Modernidade ter consistido justamente nisso: em pôr em questão, desde os mais profundos alicerces, todo o marco em que a experiência cristã tinha sido modelada e configurada. Quando Descartes se propôs a ‘duvidar de tudo’, não obedecia a um mero capricho, mas constatava o fato de que todo um mundo cultural tinha vindo abaixo e que era preciso reconstruí-lo desde a base”.¹² Essa situação redimensionou, pela força da modernidade, diversos aspectos do cotidiano, como “nossa

relação com o ‘objeto’ da teologia”, “nossa ‘consciência’ dessa relação”, e em consequência, foi preciso “construir uma nova relação, e elaborar conscientemente a teologia no seio de um novo paradigma”.¹³

A principal marca da modernidade é a autonomia dos diversos âmbitos da realidade, começando pela mecânica, com a ruptura com a cosmologia herdada e a ameaça à autoridade tradicional; passando pela economia e a política, que pensaram a estrutura da sociedade, a partilha da riqueza e o exercício da autoridade como fruto de decisões humanas; com a psicologia e as perspectivas não-imediatistas de compreender o ser humano; e a moral, derivando seus conteúdos não apenas do religioso. Além dos conflitos gerados por esses avanços, solidificou-se o caráter histórico e evolutivo do real no cosmo, na diversidade da vida e na pessoa humana, marcada pela historicidade.

Outra característica desse período é a sua irreversibilidade. A simples admissão ou constatação das conquistas e avanços, especialmente na área do conhecimento, levaram à dúvida se a fé teria renunciado diante da pressão do espírito do tempo, com efeitos diretos no discurso teológico, como já visto. A polarização entre o discurso religioso e as descobertas e análises científicas, a criação de um ambiente de conflito, o discurso de desprezo e de saudação do novo, o confronto entre a tradição e os avanços científicos, marcaram a marcha da cultura. O resultado foi “conservadorismo eclesiástico e teológico, por um lado, e crítica secularista e ateia, por outro, que polarizaram a marcha da cultura, carregando-a por ambas as partes de agressividades e mal-entendidos”.¹⁴

O equilíbrio surgiu como uma necessidade natural e, com as posturas de filósofos e teólogos que estão em debate neste momento, está se buscando uma nova objetividade através da relação imanência-transcendência. No entanto, essa aproximação, nesse ambiente de ofensas intelectuais e rancores em nome dos saberes, abre

⁹ PALÁCIO, 1997, p. 82.

¹⁰ QUEIRUGA, A. T. *Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte*. Trad. Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulus, 2003. Teólogo e filósofo galego, é professor de Teologia Fundamental no Instituto Teológico Compostelano, e de Filosofia da Religião na Universidade de Santiago de Compostela (Espanha), é membro da Real Academia Galega e Diretor de *Encrucillada: Revista Galega de Pensamento Cristián*.

¹¹ QUEIRUGA, 2003, p. 17-8.

¹² QUEIRUGA, 2003, p. 18.

¹³ QUEIRUGA, 2003, p. 19.

¹⁴ QUEIRUGA, 2003, p. 23.

espaços para novas polarizações, apesar da intervenção de teólogos como Rudolf Bultmann¹⁵ no esforço de relacionar mitologia e causalidade divina, ou ainda de Karl Rahner¹⁶ demonstrando que há mudanças na compreensão da intervenção divina, mas que Ele não está separado do mundo. Diante disso, afirma a presença divina nas diversas expressões do mundo, baseado na noção de finito que tem sua verdade no infinito, de Wolfhart Pannenberg, de infinito positivo, de Amor Ruibal, do Deus que cria liberdades sem oprimi-las, de Sören Kierkegaard, e do Deus que não precisa fazer intervenções pontuais porque já está agindo desde sempre, de Dietrich Bonhoeffer.

As contribuições de Rudolf Bultmann, com o método histórico-crítico de leitura da Bíblia; do diálogo de Karl Rahner com a modernidade, indo além de Karl Barth, ao fazer do ser humano *ovinte da Palavra*, além da profundidade da busca de sentido que marcou a teologia da metade do século passado, tornaram possível repensar a criação sem dualismo e sem intervencionismo, vendo no ser a destinação ao amor, como Bruno Forte, e a Deus como o Antimal, diante do mal inevitável, como o próprio Queiruga. Nesta perspectiva, surge a preocupação com a espiritualidade, pela qual a oração fica plena de gratuidade porque dirigida a um Deus que sempre trabalha por nós, sendo alguém a quem podemos acolher, auxiliar, deixar-nos convencer, colaborar, agradecer e confiar, apesar da nossa finitude.

Para completar o ciclo de diálogo avançado com a modernidade, segundo Queiruga, surgem elementos novos através da cristologia e da soteriologia. Na cristologia, Queiruga assume a necessidade de “pensar-se e repensar-se a partir da convicção radical de que tudo o que vem de Deus só é interpretado legitimamente quando assume um sentido positivo e libertador” *pro nobis*.¹⁷ De sorte

que “toda interpretação que faça aparecer a história de Deus com a humanidade como ameaça, carga ou agravamento de seu destino é por isso mesmo falsa”.¹⁸ Na soteriologia, o raciocínio segue o mesmo percurso, apontando para o real e afastando-se dos milagres, vistos como “intervenções empíricas que não só romperiam a justa autonomia (concedida por Deus) do real, como também rebaixariam sua ação ao nível das causas intramundanas, de sorte que, nas palavras de Walter Kasper, ‘Deus não seria outra coisa senão um ídolo’”.¹⁹

Observa ainda o teólogo galego que “o não-intervencionismo divino no âmbito da liberdade mostra a ação salvadora como que procurando se realizar em favor de todos, através de nossa livre acolhida. Sua ação aparece, portanto, como solicitação a ser acolhida em uma práxis social que colabore com Ele na realização de seu desígnio salvador, no advento de seu Reino: ‘escutai’ meu grito no grito dos pobres e ‘tende piedade’ deles. A teologia política e a da libertação, assim como a nova teologia feminista e, em geral, toda a reflexão teológica sobre as exclusões, mostram a profunda penetração desta ideia na consciência teológica”.²⁰ A noção de teonomia como razão autônoma unida a sua própria profundidade, como expressa por Paul Tillich, soma-se aos avanços da psicologia para dar os traços conclusivos da ruptura com a pré-modernidade.

Desse processo aqui sintetizado surge uma nova objetividade religiosa, com uma virada antropocêntrica, cuja crise mostrou-se na tensão fideísmo-racionalismo ou, pensando eclesiologicamente, em protestantismo liberal-modernismo católico. A autonomia da subjetividade, configurando a modernidade na razão religiosa ao custo da perda de autoridade e desprestígio da tradição como reações excessivas,

¹⁵ Ver BULTMANN, R. *Jesucristo y mitología*. Barcelona: Ariel, 1970. p. 84-5.

¹⁶ Ver RAHNER, K.; WEGER, K. H. *Qué debemos creer todavía? Propuestas para una nueva generación*. Barcelona: Santander, 1980. p. 69.

¹⁷ Para nós, por nós, sentido vicário. QUEIRUGA, A. T. *Recuperar a salvação*; por uma interpretação libertadora da experiência cristã. São Paulo: Paulus, 1999.

¹⁸ QUEIRUGA, 2003, p. 41-42.

¹⁹ KASPER, W. *Jesús, el Cristo*. Salamanca, 1976. p. 112, sobre o qual Queiruga observa que “apesar de certas oscilações, este equilibrado capítulo merece ser lido por inteiro”. QUEIRUGA, 2003, p. 43.

²⁰ Ao falar da Teologia da Libertação, cita SOBRINO, J. *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas*. Madrid: Trotta, 1999. QUEIRUGA, 2003, p. 44.

como observou H. G. Gadamer, significou colocar limites à concepção a-histórica do dogma e à leitura literalista da Bíblia. Tal é o marco de passagem de uma era à outra, que Wolfhart Pannenberg descreve essa atitude de manter a antiga postura de “subjetivismo irracionalista” e “concepção autoritária da fé”, que a converteria em “cega ingenuidade, credulidade ou mesmo superstição”, transformando a condição dos crentes em um anacrônico “*asylum ignorantiae*”.²¹ Deveu-se às teologias da palavra, especialmente a publicação do manifesto *Revelação como História*,²² que explicam a guinada que significou a *Dei Verbum* no Vaticano II.²³

O primeiro efeito prático da nova análise imanência-transcendência é permitir “compreender que Deus não necessita romper, de forma milagrosa ou intervencionista, a justa autonomia do sujeito, para poder se anunciar em sua imanência”, sem necessitar de avanço histórico, apenas recuando a Agostinho de Hipona, foi possível ver “Deus que como origem fundante está ‘já dentro’, habitando nosso ser e procurando se manifestar a nós: *noli foras ire: in interiore homine habitat veritas*”.²⁴ Essa compreensão só foi possível a partir do novo paradigma: o outro, com o qual o Deus distante que intervém pontualmente, torna-se não apenas uma heresia, mas um disparate teológico, assegura Queiruga. Outro passo é a superação da noção de algo que vem de fora (o *extra nos*, de Lutero), ou o *Offenbarungspositivismus* (positivismo da revelação) de que Dietrich Bonhoeffer acusa Karl Barth, sendo substituído pela maiêutica histórica, que o próprio Queiruga configura, a partir de Blondel, Rahner e Pannenberg, e que Juan Luís Segundo caracterizou como *aprender a aprender*.²⁵ Esses passos foram fundamentais para estabelecer uma ruptura irreversível com a pré-modernidade. Com as bases da modernidade, surgem as condições para aprofundamentos como os propostos por Claude Geffré.

O enfrentamento do anúncio da fé cristã na modernidade esbarra no diálogo e precisa superar uma perspectiva que disfarça a arrogância com falsa piedade. Foi preciso um tempo longo, e ainda em processo, para assimilar a lição pela qual “temos aprendido a colocar fim a uma tolerância desenfreada. Só existe diálogo autêntico quando cada um se remete a uma identidade. Como consequência, a autêntica tolerância descansa sobre convicções profundas”.²⁶ Os cristãos não são chamados a dirigir o processo, ou manter uma postura piedosa ou ainda a manifestar um imperialismo secreto, como se o que há de verdadeiro e bom nas outras religiões se originasse no cristianismo implícito, tido como a expressão plena de toda religião. “Não se trata de compensar o caráter absoluto da verdade cristã mediante uma prática cada vez mais tolerante, mas sim de manifestar como o cristianismo contém em si mesmo seus próprios princípios de relativização”.²⁷

A impossibilidade de interpretar o pluralismo religioso como a cegueira culpável dos seres humanos, fato que deixaria exposta uma postura religiosa arrogante, confronta os cristãos com o mistério do desígnio de Deus, que leva Claude Geffré a indagar: “o pluralismo de fato que constatamos não remete a um pluralismo de princípio, não só permitido, mas também querido por Deus?”.²⁸ Essa afirmativa, que adota uma posição aberta, ecumênica e inclusiva em relação aos não-cristãos, ofende uma parcela de cristãos que adota uma concepção absolutista e exclusivista da verdade do cristianismo, afirmando que todas as religiões estão erradas. Isso obriga teólogos cristãos a afirmarem que

a plenitude da verdade, da qual o cristianismo é portador, constitui o cumprimento da parte de verdade imperfeita que pertence já às outras religiões. Esta é a lógica da promessa-cumprimento que surge do Cristocentrismo

²¹ PANNENBERG *apud* QUEIRUGA, 2003, p. 46.

²² *Offenbarung als Geschichte* QUEIRUGA, 2003, p. 46.

²³ QUEIRUGA, 2003, p. 47.

²⁴ QUEIRUGA, 2003, p. 48.

²⁵ *O dogma que liberta; fé, revelação e magistério dogmático*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2001.

²⁶ GEFFRÉ, C. La verdad del cristianismo en la era del pluralismo religioso. *Selecciones de Teología*, v. 37, n. 146, p. 135-144, abr./jun. 1998. à p. 138.

²⁷ GEFFRÉ, 1998, p. 138.

²⁸ GEFFRÉ, 1998, p. 137.

inclusivo da maior parte dos teólogos católicos a partir do Concílio.²⁹

Essa lógica, além de não respeitar a igualdade exigida em todo diálogo verdadeiro, não leva a sério a identidade de cada religião e manifesta uma inarredável determinação de só admitir como legítimo no outro aquilo que entendo estar ligado à minha própria fé. Formula de modo enfático e incisivo o que há de bom e verdadeiro nas outras religiões, ao passo que nega com a atitude o que acabou de afirmar. Por outro lado, ao afirmar que a verdade é singular, e portanto relativa, suscita a acusação de estar renegando a unicidade da fé cristã em Jesus Cristo, que seria negada se fosse exigida ou imposta àqueles que não professam. “Não basta recordar que no cristianismo, como em toda a religião autêntica, a fé pode ser da ordem de um compromisso absoluto, por mais que a verdade à qual ela se remete não possa ser senão relativa, inclusive por ser histórica”.³⁰

Geffré cita o teólogo protestante Paul Tillich que recomendava cuidado na absolutização da sua particularidade histórica, observando que “o ser aparecido em Jesus Cristo ao mesmo tempo forma parte da história e dirige a história: Entra na história e é supra-histórico”.³¹ Essa reflexão que toma a história como critério é baseada no mesmo paradigma moderno que, sem negar sua dimensão universal para toda a história, constitui sua condição de possibilidade. O teólogo dominicano francês elabora o que chama de estatuto da verdade cristã, pelo qual convida a estabelecer nova relação com a verdade para escapar a um relativismo desencantado. A verdade cristã, para ele, é de outra ordem que a verdade objetiva, aprendida na teologia da escola. Está baseada no testemunho e não pode ser afirmada a não ser na incondicionalidade da fé. Não pode ter sua autenticidade atestada por um critério suficiente de verdade, mas também não é arbitrária, por não ser científica ou filosófica, observa.

Para afirmar a fé cristã nesta época de pluralismo religioso é preciso ousar ir além de Aristóteles, até chegar à verdade bíblica, que pertence às três ordens: a da manifestação, a da antecipação e a do compartilhamento. A primeira, a *ordem da manifestação* do que está oculto e revela sua verdadeira *absoluz* ao não excluir “as outras verdades de ordem religiosa e cultural compartilhadas pela comunidade humana”,³² lembrando que Yves Congar gostava de citar a reflexão do físico Niels Bohr: “o oposto de uma afirmação verdadeira é uma afirmação falsa, mas o oposto de uma verdade profunda pode ser outra verdade profunda”.³³ A *ordem da antecipação*, a segunda, é aquela que é “um acontecer permanente que tende até uma realização, mais além da história. Cristo constitui a identificação da verdade mesma de Deus, aquele que realiza todas as figuras do Antigo Testamento”.³⁴ O que Paulo chama a plenitude de Cristo só se dá completamente com a chegada do Reino de Deus, segundo ele, fazendo-nos recuperar a noção de adequação, que se distingue das concepções metafísicas que podem converter-se em ídolos conceituais nos quais julgamos encerrada a abundante verdade divina; ao mesmo tempo em que os enunciados da fé cristã nos remetem a um mistério que nos supera, revelado pelo Espírito-Paráclito e que só pode ser falado por quem vem da luz e conduz à verdade plena, segundo o ensino da comunidade joanina, que acontece prolepticamente no Cristo que, sem temer o *dever* da humanidade e da Igreja, nos remete ao futuro. E, a terceira e última, a *ordem do compartilhamento*, é a da tolerância, a verdade que se firma em convicções e por isso pode suspender a questão sobre a verdade. Nela se distingue o diálogo que promove o serviço das grandes causas da humanidade, do diálogo doutrinal, que implica

³² GEFFRÉ, 1998, p. 139.

³³ Cf. BOHR *apud* GEFFRÉ, 1998, p. 139. Niels Henrik David Bohr (Copenhague, 07.10.1885 – 18.11.1962) foi um físico dinamarquês cujos trabalhos contribuíram decisivamente para a compreensão da estrutura atômica e da física quântica. Formulou o princípio da correspondência e o da complementaridade. Estudou ainda o modelo nuclear da gota líquida, e antes da descoberta do plutônio, previu a propriedade da cisão, análoga à do U-235. Bohr recebeu o Prêmio Nobel de Física em 1922.

³⁴ GEFFRÉ, 1998, p. 139.

²⁹ GEFFRÉ, 1998, p. 138.

³⁰ GEFFRÉ, 1998, p. 138.

³¹ GEFFRÉ, 1998, p. 138.

as verdades diferentes e dificilmente conciliáveis, que implica respeito e amor.

A relação absoluta de cada participante com a própria verdade inviabiliza o diálogo. Expressar a verdade do cristianismo é conservar o relativo como oposto ao absoluto e compreender que a essência da verdade é ser compartilhada, atitudes que “não nos condenam ao relativismo nem ao ascetismo unicamente do testemunho do caráter transcendente da verdade absoluta que coincide com o mistério de Deus”³⁵ e que conduz a todos a celebrarem uma verdade mais elevada que supera o caráter parcial de cada verdade particular.

Após essa análise da transição da pré-modernidade para a pós-modernidade, com suas tensões, começamos a mostrar a transição do modelo da lógica aristotélica, baseado em uma lógica binária, para a da mecânica quântica, baseado na ternária, este artigo reflete a necessidade de voltar a Aristóteles para rever o elemento de exclusão que marca sua filosofia, para em seguida conhecer os novos parâmetros da transdisciplinaridade: os diferentes níveis de realidade, a teoria da complexidade e a lógica do terceiro incluído, percebendo como estes respondem às lacunas deixadas por seu pensamento, que passamos a ver.

O elemento excludente na filosofia de Aristóteles

Para se dar conta do impacto da lógica proveniente da mecânica quântica e avaliar o efeito da lógica aristotélica que exerceu inequívoca influência no mundo ocidental, especialmente na teologia, como denunciou Carlos Palácio,³⁶ precisamos voltar a Aristóteles, o filósofo cujo pensamento é considerado a base da chamada razão ocidental. Para esta tarefa nos apoiamos na análise de Pannenberg sobre sua influência para a

teologia cristã, ao debater a relação entre a filosofia e a teologia.³⁷

Aristóteles se desligou do círculo dos discípulos de Platão uma década após a sua morte e fundou sua escola filosófica no Liceu de Atenas em 335 a.C. Mas, mesmo tendo se distanciado do Mestre, ainda continuou sendo considerado pelos filósofos platônicos e seu pensamento considerado na atividade desta escola. Há quem não visse contradições entre Platão e Aristóteles. Mas na Idade Média latina essas diferenças começaram a surgir nos posicionamentos, especialmente no debate dos conceitos gerais, chamados universais.

A primeira diferença é que Aristóteles “encarava a peculiaridade (*eidos*) das coisas como forma associada a uma matéria, que, desse modo, compõe a substância das coisas, ao passo que Platão pensou no *eidos* como a ideia que se eleva acima do mundo sensível, transcendente, presente nas coisas apenas como imagem”.³⁸ Isso levou à segunda diferença, a distinção entre *universalia in re*, de Aristóteles, pela qual o conceito torna-se real no objeto da percepção; *universalia ante rem*, de Platão, segundo a qual as ideias precedem como protótipos das coisas que as retratam; e *universalia post rem*, dos nominalistas, afirmando que os conceitos gerais *nomina* constituem ideias concebidas pelo ser humano sem contraparte na realidade das coisas.

Essas ideias, propostas pela escolástica medieval, remontam aos séculos XI e XII, em escritos de Abelardo, nos comentários de Boécio e Porfírio, discípulo de Plotino. Em comum entre Platão e Aristóteles, o conceito reflete o momento da concepção da realidade como um todo, dando plausibilidade às duas concepções. No entanto, para Platão a ideia constitui o conceito devido, a ser visualizado intuitivamente, referente ao objeto dado, sempre deixando a desejar em relação ao conceito e apenas imitando sua ideia, enquanto para Aristóteles o conceito genérico de uma coisa de

³⁵ GEFFRÉ, 1998, p. 140.

³⁶ Cf. nota 5.

³⁷ PANNENBERG, W. *Filosofia e teologia: tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008. Wolfhart Pannenberg (02.10.1928, em Estetin, Polônia). Tornou-se teólogo e foi professor de Teologia na Universität München, Alemanha.

³⁸ PANNENBERG, 2008, p. 64.

antemão nada forma por si mesmo, mas é mera determinação lógica ou elemento inerente às coisas existentes.

A novidade da concepção de Aristóteles é a da natureza da alma e sua relação com o mundo corporal.³⁹ Este não cria na preexistência da alma, nem na concepção incorpórea das ideias, nem no automovimento da alma, já que todo movimento é movimento corporal no espaço, ainda que admita a transformação qualitativa. Para ele, é totalmente impossível que o movimento seja próprio da alma, apesar de considerá-la o princípio do movimento do corpo e a ele ligada como forma (*morphè*) do corpo vivo, pela qual o corpo só tem vida conforme a possibilidade (*dynamis*), sendo a alma a realidade (*energeia*) do corpo. “A suposição platônica da preexistência da alma como princípio do movimento do corpo é substituída, em Aristóteles, pela concepção da alma como realização da peculiaridade do ser vivo inerente à alma. Desse modo, a alma é disposta na observação da natureza, especialmente na da natureza dos seres vivos”... “pois a obra é fim, e a realidade é a obra. É por isso que o termo ‘realidade (*energeia*)’ é derivado de obra (*ergon*) e almeja a consumação (*entelécheia*)”.⁴⁰

Diante da pergunta de Sócrates sobre como o fim (*telos*) pode ser concebido como princípio (*archè*) que ligue e dê coesão a todas as coisas, Aristóteles deu uma resposta diferente da de Platão, ao renunciar à oposição entre ideias e coisas sensíveis, identificando no *eidōs* ou na *morphè* a realidade da própria coisa sensível. A razão da divergência de seu mestre é porque as ideias não conseguem explicar o devir e o fenecer das coisas, o movimento. Para explicar isso Platão referiu-se à alma e Aristóteles falou de possibilidade e realidade. A consequência é que a ideia, transcendente em relação às coisas, de Platão, tornou-se a *morphè* da própria coisa sensível, do ser vivo de Aristóteles, cujo devir ele descreve como a sua forma na materialidade, o fato de a realidade tornar-se uma e tornar-se inteira, designada por ele como *ousia*

(aquilo que possui existência, algo bem determinado, que é distinto de um outro e que, por outro lado, constitui aquilo do qual tudo o mais é dito). A *ousia*, concretamente existe, compõe-se de forma e matéria, porque o *eidōs* é realizado na matéria.⁴¹

O cerne do conflito entre Platão e Aristóteles, com implicações para sua influência na razão ocidental, é a ideia aristotélica de fatores do movimento e do existente que se encontra em movimento. Para ele, a causa última de todo movimento, incluído o existente em movimento, está no alvo do bem, da perfeição que cada coisa almeja para si.

—
 Todavia, por ter rejeitado a tese platônica do automovimento da alma, Aristóteles só pôde conceber o divinamente perfeito como imóvel (Metafísica 1073 a 4). Ainda assim, Aristóteles, bem como Platão, concebeu a divindade como razão suprema, que, no entanto, sendo imutável, contempla apenas a si mesma (Metafísica 1074 b 34s), porque não existe um objeto mais elevado para ela. Porém, apesar de sua própria imobilidade, essa razão divina move tudo o mais e o cosmo inteiro – a saber, pela atração, assim como a coisa amada move quem a ama (Metafísica 1072 b 2).⁴²

Ao rejeitar a tese do automovimento da alma, Aristóteles se afastou das concepções platônicas, mesmo mantendo a teoria socrático-platônica da origem de todo o existente no bem. Assim, a divindade suprema é apenas a fonte do movimento cósmico, que ocorre por causa da gravação da forma na matéria. Essa mesma vinculação da forma à matéria passou a determinar também a teoria do conhecimento, a parte de sua filosofia que estava no centro do interesse e dos debates na Idade Média cristã (séc. XIII). O resultado do *noûs* na alma é que as formas concretizadas nos objetos materiais devem ser destiladas das imagens da percepção durante o processo do conhecimento por meio da *abstração*. Para Aristóteles, “esse *noûs*, no entanto, não é parte da alma ligada ao corpo, mas está ‘separado’ dela (De anima 430 a 22),

³⁹ Pannenberg remete à leitura de ZELLER, E. *Die philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. 5. ed. 1963, II/2, p. 188.

⁴⁰ PANNENBERG, 2008, p. 65-6.

⁴¹ PANNENBERG, 2008, p. 66-7.

⁴² PANNENBERG, 2008, p. 68.

portanto deve ser imaginado como atuando sobre ela de fora – como a luz (430 a 15)”⁴³

Esse mesmo *noûs* ativo (*De anima* III, 5) separado da alma seria o único mortal (430 a 23), enquanto a alma ligada ao corpo fenece com ele, incluindo o *noûs* passivo que reúne e interliga as formas lógicas destiladas das imagens da percepção, permitindo-lhe refletir e supor (*De anima* III, 4). Mesmo a noção de inspiração – recebida passivamente – determinante da história das concepções antigas de conhecimento, está ativo em Aristóteles, por este princípio.

Outra diferença significativa para a razão ocidental, na qual se assenta o discurso da teologia, é que para Aristóteles os gêneros superiores da asserção não têm mais igualdade, como em Platão, mas a *ousia* ganhou destaque como o gênero dos únicos objetos que subsistem autonomamente, enquanto as demais determinações aderem ao objeto. São as determinações acidentais da substância (*symbebekóta*). Essa ênfase na substância como aquilo que está na base das demais formas de asserção evidencia a orientação da compreensão de Aristóteles para as coisas individuais concretas. Diferentemente dele e seus seguidores, os platonistas consideravam os objetos do mundo sensível o estágio mais baixo do existente, sobre o qual se elevava o mundo psíquico, a região do *noûs* e o Uno.

A recepção de Aristóteles na teologia não gerou conflitos no início porque os Padres da Igreja, assim como filósofos da antiguidade tardia, não perceberam que as diferenças entre Aristóteles e Platão fossem tão agudas, enfatiza Pannenberg. Agostinho classificou Aristóteles de platônico, ao tempo que Boécio e Porfírio, que eram platônicos, mas pretenderam unificar os dois pensadores, transmitiram à Idade Média uma parte dos escritos lógicos de Aristóteles, possivelmente não estavam conscientes da oposição. Isso se deve ao fato de que Platão também ensinou que o conhecimento parte das coisas sensíveis e da percepção que se tem delas, por isso o pensamento de Aristóteles pode

ser entendido como um detalhamento do primeiro estágio da filosofia platônica.

Aristóteles também foi recebido e interpretado no neoplatonismo, que acolheu a teoria das categorias, embora apenas para o mundo sensível, ficando a divindade e o mundo intelectual acima das categorias. Clemente de Alexandria acompanha os filósofos do médio platonismo, afirmando que Deus é o bem e a unidade suprema e deve ser exaltado acima da própria unidade, fazendo essa assertiva sentido para o dogma cristão. Ao mesmo tempo, a teologia cristã teve dificuldades com a afirmativa de que Deus deveria ser concebido até além do ser como dizia a filosofia platônica.⁴⁴ No período seguinte, o médio-platonismo e o neoplatonismo, o além do existente ganhava importância por causa da discussão sobre os limites da aplicabilidade das categorias aristotélicas, das quais a *ousia* era a primeira e era definida como união da forma com a matéria. Mais: segundo Platão também Deus se enquadra na categoria das substâncias.⁴⁵

Com a influência no mundo cristão a concepção de Deus como imaterial e não corporal, e por isso, exaltado acima de todo existente material, começa a sofrer mudanças quando Orígenes diz que Deus é ser, mas se encontra além do ser, assim como é *noûs* e se encontra além da razão. Gregório Nazianzeno introduz a categoria infinito para distingui-lo das coisas finitas e situadas no tempo e no espaço. Gregório de Nissa afirmou a infinitude de Deus como elemento diferenciador da natureza divina. Isso significou um avanço, mas a teologia cristã passou a estar mais próxima da concepção de alma humana de Aristóteles. “Segundo o relato bíblico da criação, o ser humano foi criado como corpo e alma; por essa razão a alma por si só não perfaz o ser humano todo, e uma imortalidade só da alma ainda não representaria a salvação do ser humano na forma como Deus o criou”,⁴⁶ lembrando a concepção defendida pelo pré-socrático Atenágoras.

⁴⁴ *A república* 509 b 9.

⁴⁵ *Ética a Nicômaco* 1096 a 24.

⁴⁶ ATENÁGORAS. *De resurrectione mortuorum* 15 (SC 379, p. 272-6). PANNENBERG, 2008, p. 72.

⁴³ PANNENBERG, 2008, p. 69.

Aristóteles tornou-se o filósofo para os teólogos da Idade Média latina, ficando Platão apenas na categoria de seu precursor. A situação só começa a sofrer mudança no renascimento, mas a primazia de Platão na teologia escolástica só retornaria no séc. XVII. A explicação para a recepção de Aristóteles na Idade Média está ligada à resposta à sede de saber lógico e empírico daquela época. Sua influência na vida das escolas movia-se das categorias à hermenêutica, aguçando o interesse do ocidente pelos escritos a partir do séc. XII.

A influência da lógica binária é explicada a partir da implicação dessa descrição dos pressupostos da filosofia aristotélica na razão ocidental e, conseqüentemente, na teologia cristã desenvolvida a partir dela no mundo ocidental. Esse é o fato e suas implicações com o qual precisamos, inadiavelmente, defrontar-nos.

Assumida essa condição da lógica binária aristotélica e reabilitando o pensamento platônico, passamos aos três postulados básicos da mecânica quântica: os diferentes níveis de realidade, a teoria da complexidade e a lógica do terceiro incluído.

Diferentes níveis de realidade

A transdisciplinaridade é a consequência natural da síntese dialética provocada pela interdisciplinaridade, quando esta é bem sucedida. “Há um novo ponto focal que permite a convergência das ciências físicas e sociais, das artes e das letras, da filosofia e dos conhecimentos que transcendem o domínio racional, em suma, da totalidade das relações do homem com o mundo”.⁴⁷

Ao explicar esse fenômeno, Edgar Morin aponta os princípios já enunciados por René Descartes, segundo os quais “a dissociação entre o sujeito (*ego cogitans*) devolvido à metafísica, e o objeto (*res extensa*), relevando a ciência. A exclusão do sujeito efetuou-se em uma base em que a concordância entre experimentações e observações

por diversos observadores permitia chegar a um conhecimento objetivo”.⁴⁸ Mas o resultado, observa o sociólogo, é que a ciência se esqueceu que as teorias científicas são produtos do espírito humano e das suas estruturas em grande parte modeladas por contextos de natureza sócio-cultural, e por essa razão perdeu a capacidade de pensar-se a si mesma de modo científico, “incapaz de prever se o que resultará do seu desenvolvimento contemporâneo será a aniquilação, a escravidão ou a emancipação”.⁴⁹

A partir desta motivação de natureza sócio-cultural, Morin propõe nova disciplinaridade com um paradigma que permita ao mesmo tempo a distinção, a separação ou mesmo a oposição, isto é, a disjunção desses domínios científicos, “mas que possa fazê-los comunicar sem operar a redução”, sugerindo ainda que o chamado *paradigma simplificado* (redução/disjunção), pode substituir um *paradigma de complexidade*, que ao mesmo tempo separa e associa.⁵⁰ Por isso Nicolescu assume sua afirmação enfática de que o conhecimento do complexo condiciona uma política de civilização.⁵¹

A primeira explicação para a emergência deste tipo de saber que redescobre no ser humano o elo de ligação, ao mesmo tempo que o centro a partir do qual irradiar-se, como explicou Nicolescu:

uma grande defasagem entre as mentalidades dos atores e as necessidades internas de desenvolvimento de um tipo de sociedade, sempre acompanha a queda de uma civilização. Tudo ocorre como se os conhecimentos e os saberes que uma civilização não pára de acumular não pudessem ser integrados no interior daqueles que compõem esta civilização. Ora, afinal é o ser humano que se encontra ou deveria se encontrar no centro de qualquer civilização digna deste nome.⁵²

⁴⁷ JANTSCH, *apud* WEIL, P.; D’AMBROSIO, U.; CREMA, R. *Rumo a uma nova transdisciplinaridade: sistemas abertos de conhecimento*. São Paulo: Summus, 1993. p. 32.

⁴⁸ WEIL; D’AMBROSIO; CREMA, 1993, p. 33.

⁴⁹ WEIL; D’AMBROSIO; CREMA, 1993, p. 33.

⁵⁰ WEIL; D’AMBROSIO; CREMA, 1993, p. 33.

⁵¹ NICOLESCU, 2000; ver também WEIL; D’AMBROSIO; CREMA, 1993, p. 40.

⁵² NICOLESCU, 2000.

Para fazer frente a esses dilemas surgiu um conhecimento que, “como o prefixo ‘trans’ indica, diz respeito àquilo que *está ao mesmo tempo* entre as disciplinas, *através* das diferentes 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”.⁵³ Para se ter uma noção do conflito que se estabelece entre o pensamento clássico do transdisciplinar, Nicolescu enfatiza que “para o pensamento clássico, a transdisciplinaridade é um absurdo porque não tem objeto. Para a transdisciplinaridade, por sua vez, o pensamento clássico não é absurdo, mas seu campo de aplicação é considerado como restrito”.⁵⁴ Diferentemente dos saberes chamados clássicos, essa abordagem “se interessa pela dinâmica gerada pela ação de vários níveis de Realidade ao mesmo tempo”.⁵⁵

Com seus três pilares – diferentes níveis de realidades, terceiros inclusos e complexidade paradoxal – a transdisciplinaridade oferece um paradigma de compreensão na altura da revolução da aprendizagem levada pela autoformação: a aprendizagem vai bem além do ensino e se opera por curvas estranhas autorreforçadoras, reforça Gaston Pineau. Nada de auto sem trans, como diz Basarab Nicolescu: “após o imperialismo disciplinar dos ismos, a valsa transdisciplinar dos prefixos envolve a alegria de viver e de conhecer”.⁵⁶

Fruto das suspeitas em torno do advento da modernidade e toda sua incontida influência no plano das mentalidades, o texto já citado de Gilbraz de Souza Aragão e Maria Clara Luchetti Bingemer apresenta novos paradigmas epistemológicos que trazem alterações significativas para a interpretação.

⁵³ NICOLESCU, 2000.

⁵⁴ NICOLESCU, 2000.

⁵⁵ NICOLESCU, 2000.

⁵⁶ *Tornar todos os saberes acessíveis para todos em toda a parte*; entrevista de Gaston Pineau a *IHU On-Line*. Gaston Pineau, pesquisador francês, diretor do Laboratório de Ciências da Educação e da Formação da Universidade François Rabelais de Tours, França. Nicolescu concedeu entrevista por e-mail à *IHU On-Line*, n. 122, 8 nov. 2004, intitulada *A lógica quântica e a transdisciplinaridade*. Em *IHU On-Line*, n. 135, 4 abr. 2005, o físico deu a entrevista intitulada *A lógica quântica exige mudanças dos nossos hábitos mentais*.

Os avanços nessa área têm um tal impacto no processo de acercamento da realidade que alteram as metodologias de abordagem até então tidas como definitivas. Há teólogos e cientistas da religião que começam a seguir o raciocínio de Niels Bohr⁵⁷ e a se dar conta de que mais importante que a verdade, mormente a expressa em termos aristotélicos, é a realidade complexa que, na biosfera, tem sua mais completa expressão no ser humano. Essa compreensão força a mudança na ênfase de explicar os fenômenos pela proposta de compreendê-la a partir de dentro, se de fato viemos da espécie *homo sapiens/demens*, que traz em corpo e psique os registros de 50 mil anos de presença no universo.

Já aqui começamos a suspeitar das certezas que insistem em nos deixar apenas pouco a pouco nesta já longa caminhada de vários séculos pela modernidade adentro, como se a busca pela verdade não nos inspirasse mais como o afã pela felicidade, que faz com que nos sintamos seres humanos. O confronto com os limites da modernidade nos possibilita outras expectativas.⁵⁸ A necessidade de nos reconhecermos como comunidade humana integrada aos demais seres vivos, que evolui com o conjunto da criação de Deus, com uma relação de interdependência cada vez mais demonstrada, que se traduz para a teologia como um apelo aos místicos e aos cientistas para a elaboração de um discurso que melhor articule a relação Deus-ser humano-natureza:

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 hemenêutica soaria como uma ‘flutuação’ luxuosa por cima da realidade caótica. A

⁵⁷ Cf. nota 37.

⁵⁸ “[...] crer que não há nada de mais belo, de mais profundo, de mais simpático, de mais razoável, de mais viril, de mais perfeito que o Cristo. E mais, se me provassem que o Cristo está fora da verdade, que é certo que a verdade está fora do Cristo, eu preferia ficar com o Cristo a ficar com a verdade”, como exclamou o romancista russo Fiódor Dostoievski.

teologia é chamada, aqui, a fazer parte de um 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.⁵⁹

Esse apelo para estruturar a reflexão teológica em parâmetros que abandonem a lógica clássica herdada de Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino é proposto por este mesmo teólogo como um drama entre o oriente e o ocidente, chegando a “levantar a hipótese de que há realmente um ‘megaparadigma’ no conjunto da área indo-europeia, que abrange historicamente o que chamamos de Oriente com seu centro na Índia e Ocidente com seu centro na Grécia”.⁶⁰

Susin faz isso ao descrever a tensão entre a hipóstase, uma posição no ser, um espaço básico, um endurecimento e uma dobragem de apropriação, de ser-próprio, de ente e entidade, e o drama do carma, a necessidade da hipóstase ser deposta, des-substancializada, des-materializada e melhor re-organizada. Assim, já é possível perceber no Ocidente que a lógica da filosofia clássica começa a ceder espaço à lógica oriunda da mecânica quântica e à epistemologia transdisciplinar da Complexidade.

É importante registrar que Charles Sanders Peirce, em meados da segunda metade do século XIX, já tinha se referido à “Primeiridade, Secundidade e Terceiridade” como “ideias independentes pela razão óbvia de que a ideia de trio envolve pares e par a ideia de unidades. Consequentemente, a Terceiridade é a categoria – a única”, vivendo intenso confronto com Hegel, que ele dizia estar “possuído pela ideia de que o Absoluto é Uno. Acharia a existência de três absolutos uma ridícula contradição *in adjecto* [...]”, mantendo a convicção que “a Terceiridade é a característica de um objeto que encarna em si – *o-Ser-Entre* ou Mediação em sua forma mais simples e rudimentar”.⁶¹

Desde a suspeita, já levantada em 1970 por Jean Piaget, de que a etapa interdisciplinar seria sucedida por uma transdisciplinar, com um nível de interação e reciprocidade que relativiza as fronteiras entre as disciplinas, essa epistemologia surge baseada no pressuposto que há níveis diferentes de realidade e que estes são regidos por lógicas diferentes. Essa não vai satisfazer-se com obter interações ou reciprocidades entre pesquisas especializadas, mas as integrará em um sistema total. A transdisciplinaridade, sem a marca das fronteiras entre as disciplinas, busca modelizar os sistemas complexos de conhecimento, se apóia na metodologia definida no Primeiro Congresso Mundial da Transdisciplinaridade, realizado em Arrábida, Portugal, em 1994. O principal teórico desta forma de saber é Basarab Nicolescu, que sintetiza as linhas de pensamento da transdisciplinaridade como: diferentes níveis de realidade, complexidade e terceiro incluído.

A transdisciplinaridade postula que “toda tentativa de reduzir a realidade a um único nível

⁵⁹ SUSIN, L. C. *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. Luiz Carlos Susin, frei capuchino, doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, é professor na PUC-RS e na Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana, em Porto Alegre. Participa da Direção Editorial da Revista Internacional de Teologia Concilium, é membro fundador e ex-presidente da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER).

⁶⁰ SUSIN, L. C. “Gloria Maior Deus Humilis”; prática da teologia em novos paradigmas – um exercício. In: ANJOS, M. F. (Org.). *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: SOTER/Loyola, 1997. p. 121. Cf. nota 7.

⁶¹ PEIRCE, C. S. *Escritos coligidos*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 28, 31. Charles Sanders Peirce (Cambridge, 10.09.1839 - Milford, 19.04.1914) foi um filósofo, físico, matemático e astrônomo americano. Licenciou-se em ciências e doutorou-se em Química em Harvard, onde ensinou filosofia, assim na Universidade de John Hopkins. Fundou o Pragmatismo e a ciência dos signos, a semiótica, cujas categorias são primeiridade, o fenômeno no seu estado puro que se apresenta à consciência, a secundidade, a reação como conflito da consciência com o fenômeno, e a terceiridade, a mediação.

regido por uma única lógica não se situa no campo da transdisciplinaridade” (Art. 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” (Art. 5).⁶²

Para chegar aos níveis de realidade da física, Niclescu baseou-se nas pesquisas de Stéphane Lupasco,⁶³ que formulou uma nova lógica a partir da qual a experiência da microfísica permite revelar o pensamento humano. Ele entende que os ocidentais foram muito marcados pela lógica clássica, com sua noção de objeto e o princípio de não-contradição, que subsidiaram a epistemologia e a reflexão científica até o começo do século XX.

Lupasco sucedeu Gaston Bachelard, que compreendeu a dinâmica da oposição, e Georg Friedrich Wilhelm Hegel, que percebeu a inadequação da lógica para descrever a microfísica. Para Lupasco, o dualismo antagonista não é somente um traço de oposição, mas a marca da realidade mesma, como 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 de 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 a ponto de o

princípio de não-contradição, fundamento da lógica clássica, poder testemunhar sua validade”.⁶⁴

A descoberta de Planck,⁶⁵ feita durante a resolução de um problema de física que provocou nele um problema interior, era que a energia tem uma estrutura descontínua que pode propiciar, em uma dada realidade, um novo tipo de causalidade. Isso o fez entender que se a matéria é somente uma modalidade de energia, uma lógica binária não pode dar conta da infinita diversidade de manifestações de energia. Em geral se pensa a descontinuidade como se entre dois pontos não haja objetos, nem átomos, nem moléculas e nem partículas. Significa dizer que pensa-se em termos de causalidades locais. “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”.⁶⁶

Dessa experiência surge uma conclusão interessante. A nova causalidade, atestada pelo teorema de Bell e pelas experiências de grande precisão, deram origem ao conceito de não-separabilidade, fazendo entender que, embora no mundo macrofísico dois objetos que interagem em um momento, passam a uma interação cada vez menor, se separados, no mundo quântico os resultados são diferentes: entidades quânticas continuam a interagir, qualquer que seja seu afastamento, mesmo isto parecendo inaceitável às leis macrofísicas. Isso demonstra que existe um novo tipo de causalidade, uma causalidade global

⁶² ARAGÃO; BINGEMER, 2006, p. 635. Gilbraz de Souza Aragão é doutor em teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e professor dos cursos de teologia e ciências da religião da Universidade Católica de Pernambuco. Maria Clara Luchetti Bingemer é teóloga e jornalista católica, doutora em teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana e professora de teologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

⁶³ LUPASCO, S. *L'homme et ses trois éthiques*. Monaco: Rocher, 1986; LUPASCO, S. *L'expérience microphysique et la pensée humaine*. Monaco: Rocher, 1989. Stéphane Lupasco (Bucareste, 1900 – Paris, 1988), no período de 1935 a 1984, foi um físico que trabalhou uma nova epistemologia para a ciência do século XX, ampliada por Niclescu através da concepção de níveis de realidade.

⁶⁴ ARAGÃO; BINGEMER, 2006, p. 636.

⁶⁵ Max Karl Ernst Ludwig Planck (Kiel, 23.04.1858 - Göttingen, 04.10.1947) foi um físico alemão, considerado o pai da teoria quântica. Doutorou-se em 1879 em Berlim. Ensinou em Munique em 1880 e em Kiel em 1885. Em 1889, Planck seguiu para a Universidade de Berlim e após dois anos foi nomeado professor de Física Teórica. Em 1899 descobriu uma nova constante fundamental. Um ano depois descobriu a lei da radiação térmica, base da teoria quântica, que surgiu dez anos depois, com a colaboração de Albert Einstein e Niels Bohr.

⁶⁶ ARAGÃO; BINGEMER, 2006, p. 637.

que diz respeito ao sistema das entidades físicas em seu conjunto. Os principais efeitos se dão em escala local. Vale dizer, “a não separabilidade não põe em dúvida a própria causalidade, mas uma de suas formas, a causalidade 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, do ponto de vista da objetividade clássica, 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”.⁶⁷

Isso suscita perguntas sobre a natureza dos *quanta*, bastante diferentes dos objetos da física clássica, os corpúsculos e as ondas. O raciocínio possível é analógico, em relação aos corpúsculos e ondas, sendo que

os quanta se caracterizam por certa extensão de seus atributos físicos, como, por exemplo, suas posições e suas velocidades. As célebres relações de Heisenberg mostram, sem nenhuma ambiguidade, que é possível 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.⁶⁸

O quantum é marcado também pelo aleatório. De conceituação imprecisa, pode-se dizer apenas que o aleatório quântico é construtivo do nosso mundo macrofísico, resultando da coexistência de uma matéria mais fina que penetra uma mais grosseira e cooperando de uma unidade, vai da partícula quântica ao cosmo. As previsões da mecânica quântica sempre foram, até o presente, verificadas com uma grande precisão por inúmeras experiências, mas o parâmetro são as entidades quânticas e não os objetos clássicos.

O maior impacto cultural trazido pela mecânica quântica foi colocar em questão o dogma filosófico contemporâneo da existência de um nível de realidade. Para Niclescu, realidade é “aquilo que resiste a nossas experiências, representações, descrições, imagens ou formalizações matemáticas”. Por essa razão, “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”.⁶⁹ Mesmo não sendo uma construção social, integra-se à realidade e tem uma dimensão trans-subjetiva.

Os níveis de realidade distinguem-se em função das escalas utilizadas: das partículas, do ser humano e dos planetas. Outra distinção é a existência de 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 ligado à dinâmica dos antagonistas”.⁷⁰

Há, mesmo, fortes indícios matemáticos de que a passagem do mundo quântico para o mundo macrofísico seja sempre possível. 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.⁷¹

O significado dos diversos níveis de realidade para a reflexão teológica é que esta resulta da compreensão de seu caráter, ao mesmo tempo empírico e ontológico, ou trans-ontológico. Essa noção permite um procurado instrumento de reconciliação entre Sujeito e Objeto, possibilitando repensar nossa vida intelectual e social, lidar com novos conceitos, fazer novas leituras e fazer a aproximação de temas metafísicos nas ciências e na teologia. Após a compreensão dos diferentes níveis

⁶⁷ ARAGÃO; BINGEMER, 2006, p. 637.

⁶⁸ NICOLESCU, 2000, p. 20.

⁶⁹ ARAGÃO; BINGEMER, 2006, p. 638.

⁷⁰ ARAGÃO; BINGEMER, 2006, p. 639.

⁷¹ NICOLESCU, 2002, p. 22.

de realidade, dispomo-nos a elaborar a partir da teoria da complexidade, este fator que surge a partir da lógica da mecânica quântica.

A teoria da complexidade

A pesquisa disciplinar, a aceleração da multiplicação das disciplinas, a noção de interdisciplinaridade e muito recentemente a multidisciplinaridade foram possíveis no correr do século XX, por causa do esgotamento do campo que é próprio a uma disciplina, de acordo com as normas de verdade da lógica binária clássica. Se esta disciplina for considerada fundamental, esse campo alcança todo o conhecimento humano. Como a articulação das disciplinas era piramidal, segundo a visão clássica do mundo, a base da pirâmide era exatamente a física.

Nesse contexto, a complexidade veio pulverizar essa pirâmide.

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 a introdução do princípio de 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 auto-consistência das partículas e de suas leis de interação iria por sua vez desabar devido à inusitada complexidade das equações que traduziam tal auto-consistência e à impossibilidade prática de encontrar suas soluções. A introdução dos quarks, ou sub-constituíntes 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.⁷²

Há ainda dificuldades muito grandes, seja do ponto de vista matemático, seja do experimental, seja da complexidade das equações e dos modelos. As teorias são abrangentes, do ponto de vista dos princípios, mas bastante pobres na descrição da complexidade do nosso próprio nível. Há resultados matemáticos rigorosos que indicam que a passagem da mesma interação unificada para as quatro interações físicas conhecidas é extremamente difícil, e até mesmo impossível. A complexidade das ciências reflete a complexidade da mente humana. "Um único termo está ausente nessa coerência: o vertiginoso vazio do finito – o nosso. O indivíduo permanece estranhamente 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".⁷³

Ao considerar o complexo condicionante de uma política de civilização, Edgar Morin⁷⁴ mostra como o que move um paradigma de qualquer sistema de pensamento afeta, ao mesmo tempo, a ontologia, a metodologia, a epistemologia, a lógica, enfim o conjunto das bases de raciocínio da civilização, compostas de entidades fechadas que não se comunicavam entre si, cujas oposições provocavam a repulsa ou a anulação de um conceito pelo outro, fazendo a realidade cercada por ideias distintas. É uma complexidade marcada pela dicotomia esquizofrênica do cartesianismo e do puritanismo clerical, que comanda uma práxis ocidental antropocêntrica, etnocêntrica e egocêntrica, ao mesmo tempo em que manipuladora, gelada e objetiva, que identifica racionalização e eficácia, resultados contabilizáveis, com tendência classificacional e reificadora. A base do raciocínio do desenvolvimento do pecado e do medo no ocidente, a confirmam, como se expressou Jean Deluméau:

⁷² ARAGÃO; BINGEMER, 2006, p. 640.

⁷³ Edgar Morin nasceu em Paris em 08.07.1921. É um sociólogo e filósofo francês de origem judaico-espanhola. Pesquisador emérito do Centre National de la Recherche Scientifique. Formado em Direito, História e Geografia, realizou estudos em Filosofia, Sociologia e Epistemologia. É considerado um dos principais pensadores sobre a complexidade.

⁷⁴ ARAGÃO; BINGEMER, 2006, p. 640.

Uma antropologia dualista principalmente – órfica, platônica e depois estóica – introduziu-se desde os primeiros séculos do Cristianismo na mensagem bíblica dos grandes doutores capadócijs (São Basílio de Cesaréia, São Gregório de Nazianzo e São Gregório de Nissa), em Santo Agostinho e em Boécio... É igualmente estranha à Bíblia a noção de uma queda no sensível e no múltiplo. Por outro lado, esses dois temas provêm do platonismo e de sua posteridade. Mesclados com o Cristianismo, eles levaram à duradoura nostalgia de um primitivo homem-anjo sem sexualidade, ‘espiritualizado’, dedicado à pura contemplação... Cl. Tresmontant notou justamente a propósito dos Padres da Igreja: ‘a descoberta do que significa o tempo não será possível antes que uma reflexão sobre a experiência cósmica, biológica, e histórica permita estabelecer o sentido da temporalidade. Embora tivessem diante dos olhos a Bíblia e se nutrissem dela, os padres dificilmente escaparam do esquema neoplatônico que abole o tempo real. Será preciso esperar os tempos modernos para que uma reflexão sobre a duração real possa fazer-nos escapar ao velho sistema mítico e cíclico que o neoplatonismo legou à filosofia ocidental’.⁷⁵

Uma contradição é sinal de erro na visão clássica. Já na visão complexa, indica “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”.⁷⁶ Isso obriga a adotar novos princípios lógicos: reorganizar e romper com a ideia de causa e efeito, já que o que foi produzido volta ao produtor como um ciclo auto-organizador; a concepção hologramática de que é impossível conceber o todo sem as partes e vice-versa; o princípio dialógico que mantém a dualidade em meio à unidade, sem dualismo.

Passamos à busca de compreensão do terceiro elemento desta lógica baseada na mecânica quântica: o terceiro incluído.

A lógica do terceiro incluído

Essa lógica pode ser descrita como um conjunto de leis para um raciocínio correto, segundo a compreensão enunciada por Aristóteles. A estrutura se baseia em silogismos, pelos quais o processo de raciocínio se expressa em determinadas sentenças ou proposições, que podem ser deduzidas de outras, sem que afirmação e negação possam ser verdadeiras.

Gottlob Frege baseou-se em símbolos matemáticos e na análise formal do discurso para criar uma lógica e, a partir dela, lançar as bases da lógica moderna. A partir desta avançou-se na formalização de raciocínios, na organização de uma gramática, na análise da estrutura das sentenças, no uso de símbolos lógicos e não-lógicos, na criação de cálculos e sistemas de dedução. Houve ainda o concurso de George Boole e Augustus De Morgan, até que foi desenvolvida por Bertrand Russell e Alfred North Whitehead. Depois surgiu a lógica indutiva de John Stuart Mill, a recuperação da dialética platônica e o uso da ontologia, o conhecimento e a realidade, a conciliação dos métodos indutivo e dedutivo, e o método dialético, pelo movimento tese-antítese-síntese, através do qual o Espírito (*Geist*) é uma ideia poderosa e ativa, que alcança a realidade e a verdade pelo movimento interno da contradição que constitui o ser de todas as coisas.

O processo evolutivo, no qual os diferentes campos das ciências têm dinâmicas próprias, tornam-se mais complexos e enfrentam os problemas cada um a seu modo e nos limites de possibilidade do seu arcabouço, fazendo com que as contradições da realidade apareçam. Ao mesmo tempo surgem confluências como o emprego de lógicas não-convencionais, que lidam melhor com as contradições. Na mecânica quântica, as contradições se mostram nas partículas elementares em determinadas circunstâncias, que não se comportam como matéria, mas como ondas.

Essas situações se deram também com outras ciências, que chegaram a variáveis semelhantes como a lógica para-consistente, criada pelo filósofo e matemático brasileiro Newton da Costa, em 1963;

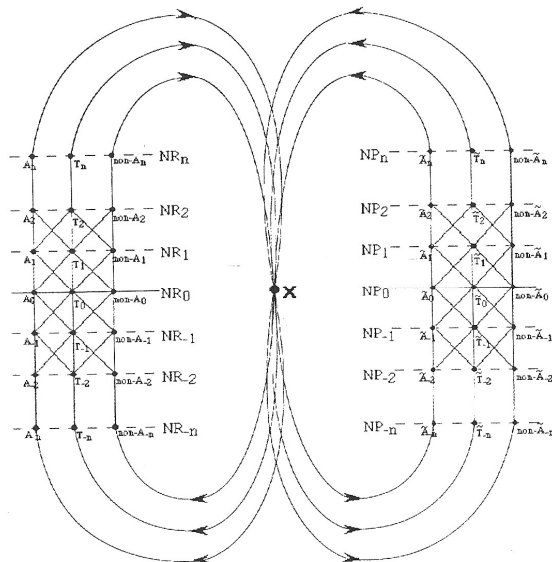
⁷⁵ *La Métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*. Apud DELUMEAU, J. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Bauru: EDUSC, 2003. p. 19-21.

⁷⁶ ARAGÃO; BINGEMER, 2006, p. 642.

o esforço dos psicanalistas para formalizar a ideia de Freud, de que a contradição está no próprio inconsciente; a criação de sistemas de informática, por especialistas, para processar dados contraditórios; e o surgimento do conceito de quase-verdade, no campo da teoria da ciência, para se opor à verdade pragmática. O pensamento complexo e a lógica transdisciplinar, com o apoio da mecânica quântica, pode ser mostrado assim:

O desenvolvimento da física quântica levou ao aparecimento de pares de contraditórios mutuamente exclusivos (A e não-A): onda e corpúsculo, continuidade e descontinuidade, separabilidade e não separabilidade, causalidade local e causalidade global, simetria e quebra de simetria, reversibilidade e irreversibilidade do tempo. Tais pares são mutuamente opostos quando analisados através da lógica clássica e dos seus axiomas: identidade: A é A; não-contradição: A não é não-A; e o terceiro incluído: não existe um terceiro termo T (T de “terceiro incluído”) que é ao mesmo tempo A e não-A⁷⁷.

A aproximação transdisciplinar do conhecimento aparece no diagrama da figura abaixo:



O lado esquerdo da figura indica simbolicamente os níveis de realidade (NR), sendo que o índice *n* pode ser finito ou infinito. A

perspectiva transdisciplinar nos propõe considerar a realidade de maneira multidimensional e estruturada em múltiplos níveis, em substituição à realidade unidimensional e com um nível de realidade. Dois níveis são religados pela lógica do terceiro incluído, inovando em relação à lógica clássica. O terceiro incluído T1 no nível NR1 é religado a um par de contraditórios (A0 e não-A0), no nível vizinho. O estado T1 opera a unificação dos contraditórios, mas em um nível diferente. O axioma de não-contradição é respeitado nesse processo. Esse estado T1 é religado a um casal de contraditórios (A1, não-A1), situado em seu próprio nível. O par de contraditórios (A1, não-A1) é por sua vez unificado por um estado T2, situado em um terceiro nível de realidade NR2, imediatamente vizinho do nível NR1 onde se acha o estado ternário (A1, não-A1, T1). Esse processo continua até o esgotamento de todos os níveis de realidade, conhecidos ou concebíveis, sem chegar a uma teoria completamente unificada. Assim, se pode “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”.⁷⁸ Os diferentes níveis da 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, à direita da figura. Ao fluxo de informação atravessando de maneira coerente os diferentes níveis de realidade corresponde um fluxo de consciência atravessando de maneira coerente os diferentes níveis de percepção. Esses fluxos estão em uma zona de isomorfismo por causa da zona de não-resistência. Ao falar de conhecimento, o universo e o estudo do ser humano sustentam-se um ao outro.

A diferença fundamental da lógica do terceiro incluído para a lógica clássica é que naquela a partição ternária Sujeito-Objeto-Interação é radicalmente diferente da partição binária Sujeito-

⁷⁷ ARAGÃO; BINGEMER, 2006, p. 644.

⁷⁸ ARAGÃO; BINGEMER, 2006, p. 648.

Objeto, que funcionou como pano de fundo da metafísica moderna, com a qual a transdisciplinaridade faz uma profunda ruptura. A metodologia da transdisciplinaridade é fundada sobre

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.⁷⁹

A transdisciplinaridade traz, efetivamente, elementos novos para a elaboração de uma lógica que atenda aos reclamos do novo século: os diferentes níveis de realidade, a teoria da complexidade e a lógica do terceiro incluído. O primeiro demonstra a existência de correlações não-locais, expande o campo da verdade e da realidade, e nos faz entender que há, em certa escala, uma unidade das leis que asseguram a evolução do conjunto dos sistemas naturais. A teoria da complexidade, o segundo, possibilitou ao ser humano não apenas se ver balançar entre a simplicidade e a complexidade, mas encontrar-se no terceiro incluído. A lógica do terceiro incluído, o terceiro elemento, rompe com as lógicas tradicionais, introduz a noção de 'níveis de realidade', de Nicolescu, e estabelece o sistema ternário, com três termos – A, não-A e T.

Conclusão

A primeira parte desta tese alcança seu objetivo ao colocar as eclesiologias cristãs em diálogo com os novos paradigmas. Mais do que isso, ao procurar estabelecer uma aplicabilidade frutífera na religiosidade, parte dos patamares científicos, para poder refletir sobre seu papel no contexto latino-americano.

Diante da pergunta: como a modernidade agiu no espírito do tempo para oferecer novas bases de

diálogo, constatei a necessidade urgente de aprofundar os diálogos com a modernidade. E: como podem ser enunciadas as bases para elaborar uma Teologia do Diálogo Inter-religioso, deparei-me com a urgência de lidar respeitosamente com os que buscam a salvação, diferentes e iguais, aprendendo a olhar desde a periferia e não dos centros de poder religioso, cultural e político. Além desses avanços, integram o paradigma da modernidade situações como a da afirmação da mulher, do reconhecimento das minorias e dos desafios da ecologia, como *conditio sine qua non* do diálogo com a lógica da razão moderna, sendo relevante a partir do lugar de onde fala, sem mimetismo, segundo Palácio.

Se deixou passar o tempo de ajustamento do discurso, durante os séculos de transição da modernidade, valendo-se da tolerância da linguagem teológica pré-moderna pela cultura ambiental, deve aprender a dialogar, para que a tensão não se acentue até se tornar insuportável, como ensinou Queiruga, evitando o *subjetivismo irracionalista* e a *concepção autoritária da fé*, que ameaça tornar a teologia *cega ingenuidade, credulidade ou asylum ignorantiae*, assumiu Pannenberg.

Os cristãos não são chamados a comandar o processo, manter uma postura piedosa ou manifestar um imperialismo secreto, como se o que há de verdadeiro e bom nas outras religiões se originasse no cristianismo, mas a revelar sua verdadeira absolutez no gesto de não excluir as outras verdades de ordem religiosa e cultural, compartilhadas pela comunidade humana, de Geffré. Assim, é preciso dar-se conta que não somos cristãos devido ao local de nascimento? E lembrou que a questão não é filosófica ou metafísica, mas antropológica e cultural, de Gesché.

E a transdisciplinaridade, baseada na lógica que surgiu dos paradigmas da mecânica quântica de Lupasco, com os diferentes níveis de realidade, a teoria da complexidade e a lógica do terceiro incluído.

Os diferentes níveis de realidade demonstram as correlações não-locais, expandem o campo da verdade e da realidade, e a unidade das leis que

⁷⁹ ARAGÃO; BINGEMER, 2006, p. 649.

asseguram a evolução dos sistemas naturais. A teoria da complexidade arrancou o ser humano do destino fatídico de balançar entre a simplicidade e a complexidade, possibilitando-o encontrar-se no terceiro incluído. E este, o terceiro incluído, é uma lógica, que rompe com a lógica binária tradicional, introduz a noção de ‘níveis de realidade’, de Nicolescu, e estabelece o sistema com três termos – A, não-A e T – no qual este último é o terceiro incluído.

Esse terceiro, secretamente incluído, diz Nicolescu, ‘é o guardião de nosso mistério irreduzível, único fundamento possível da tolerância e da dignidade humana. Sem esse terceiro tudo é cinzas’.⁸⁰

A comparação estrutural da mecânica quântica e da lógica aristotélica fez transparecer as consequências de soteriologia excludente, do discurso arrogante, da pastoral invasiva e, por vezes, de uma prática eclesial persecutória. Isso fez perguntar pela contribuição que as eclesiologias podem trazer ao diálogo inter-religioso na América Latina e propugnar uma “teologia que preste atenção à nova física, que a tome como paradigma ou ao menos como metáfora da realidade social, sem perder a chance de renunciar ao antropocentrismo que ainda a ronda *sub specie contraria*”.⁸¹

Para compreender o impacto desta perspectiva transdisciplinar sobre as eclesialidades cristãs precisamos aplicar os princípios desta lógica ao contexto eclesial.

[Recebido em: novembro 2011 e
aceito em: fevereiro 2012]

⁸⁰ ARAGÃO; BINGEMER, 2006, p. 649.

⁸¹ SUSIN, 1997, p. 120.