



A libertação desdobra-se em diálogo? Teologia da Libertação e diálogo inter-religioso

Liberation unfolds in dialogue?

Liberation theology and interreligious dialogue

Gilbraz de Souza Aragão *

Resumo

Esta comunicação reflete sobre como o nosso cristianismo libertador vem assimilando a libertação religiosa à libertação sociocultural, como vem assumindo em suas opiniões teológicas o desafio do pluralismo religioso e do diálogo entre as religiões. Não sem razões, pois nunca como em nosso tempo de pluralismo e/ou de fundamentalismo, as crenças religiosas precisam ser contextualizadas e interpretadas, para não virem a se tornar armas políticas dos homens uns contra os outros, que aumentam as trevas desse mundo, ao invés de refletirem luzes que esclarecem e religam os humanos entre si e com o Além. A amostra mais eloquente desse desdobramento da temática libertadora em teologia do diálogo está expressa na iniciativa coordenada José Maria Vigil: um conjunto de cinco livros, com o título geral "Pelos muitos caminhos de Deus", escritos com os seus colegas da Associação Ecumênica de Teólogos(as) do Terceiro Mundo. A coleção buscou responder à questão: Como deveria ser a teologia da qual o mundo precisa hoje para que as religiões decidam, pela primeira vez na história, unirem-se para trabalhar pela salvação da Humanidade e da Natureza? A última obra, "Hacia uma teologia planetaria" (Quito: Abya Yala, 2010) esboça uma teologia multirreligiosa e pluralista da libertação. "Caminhamos a passo rápido – escrevem os autores – rumo a uma teologia aberta e livre". Aonde esse caminho irá conduzir ainda não se sabe, mas é possível pensar que levará ao nascimento de uma teologia nova, uma teologia pós-religiões que vá além não de uma religião, mas das religiões enquanto tais, enquanto "configuração sócio histórica humana congruente com o período 'agrário' da humanidade, período que já está perto do fim, progressivamente substituído pela 'sociedade do conhecimento'". Uma teologia "sem dogmas, sem leis, sem verdades nem doutrinas", "uma teologia laica, simplesmente humana", "libertada do serviço a uma 'religião' enquanto instituição hierarquicamente sagrada com o seu sistema de crenças e ritos e cânones", centrada na espiritualidade. O que queremos nesta comunicação é desenvolver a intuição central desse mutirão de teólogos, sobretudo apontando novos fundamentos lógicos para se continuar pensando sobre o pluralismo.

Palavras-chave: Teologia da Libertação. Diálogo Inter-religioso. Atitude Trans-religiosa.

Artigo publicado no Mutirão (*Minga*) Temático de Revistas Latino-americanas, organizado pela Comissão Teológica Latino-americana da ASETT/EATWOT (Associação Ecumênica de Teólogos/as do Terceiro Mundo), para 2013.

* Doutor em Teologia. Professor Adjunto da Universidade Católica de Pernambuco, no Mestrado em Teologia e Ciências da Religião. País de origem: Brasil. E-mail: gil_braz@uol.com.br

Anoitece! Fora, alguns homens estão sentados à espera do novo dia. Um velho sábio encontra-se circundado pelos seus discípulos. Então, o sábio levanta a seguinte interrogação: - Quando é que nós conseguimos reconhecer o momento em que a noite se completa e o novo dia desponta? Um discípulo toma a palavra e diz: - Quando as estrelas desaparecem no céu e a terra passa a ser acariciada pelos raios do sol. - Não, responde o mestre. - Então, quando conseguimos distinguir à distância, sem qualquer dificuldade, um cão de um carneiro. - Não, diz de novo o mestre. - Mas quando então? – perguntam em conjunto os discípulos. - Depois de um instante de silêncio, o velho sábio responde: - Tu reconhecerás o momento em que o dia desponta quando, contemplando o rosto de um homem qualquer, nele reconheceres o teu próprio irmão. Caso contrário, no teu coração será ainda noite (*Parábola hassídica*, citada por DUCROT, 2007, p. 26).

Esta parábola do judaísmo hassídico é muito apropriada, enquanto recuperação do mais profundo veio espiritual da tradição que “nossos pais nos contaram”, para abrir esta seção sobre como o nosso cristianismo libertador vem assimilando a libertação religiosa à libertação sociocultural, como vem assumindo em suas opiniões teológicas o desafio do pluralismo religioso e do diálogo entre as religiões. Não sem razões, pois como nunca dantes, as crenças religiosas precisam ser contextualizadas e interpretadas, para não virem a se tornar armas políticas dos homens uns contra os outros, que aumentam as trevas desse mundo, ao invés de refletirem luzes que esclarecem e religam os humanos entre si e com o Além.

A amostra mais eloquente desse desdobramento da temática libertadora em teologia do diálogo está expressa na iniciativa coordenada José Maria Vigil: um conjunto de cinco livros, com o título geral “Pelos muitos caminhos de Deus”¹, escritos com os seus colegas da Associação Ecumênica de Teólogos(as) do Terceiro Mundo. A coleção buscou responder à questão: Como deveria ser a teologia da qual o mundo precisa hoje para que as religiões decidam, pela primeira vez na história, unirem-se para trabalhar pela salvação da Humanidade e da Natureza? Os primeiros volumes foram: Pelos muitos caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação (Goiás: Rede, 2003); Pluralismo e libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã (São Paulo: Loyola,

¹ Mais informações sobre a coleção na internet: <http://tiempoaxial.org/PelosMuitosCaminhos/>. Comentários sobre a obra também em: <http://cronicap.blogspot.com/2010/03/pelos-muitos-caminhos-de-deus.html>

2005); Teologia latino-americana pluralista da libertação (São Paulo: Paulinas, 2006) e Teologia pluralista libertadora intercontinental (São Paulo: Paulinas, 2008).

A quinta obra, “Hacia uma teologia planetaria” (Quito: Abya Yala, 2010) esboça uma teologia multirreligiosa e pluralista da libertação. “Caminhamos a passo rápido – escrevem os autores – rumo a uma teologia aberta e livre”. Aonde esse caminho irá conduzir ainda não se sabe, mas é possível pensar que levará ao nascimento de uma teologia nova, uma teologia pós-religiões que vá além não de uma religião, mas das religiões enquanto tais, enquanto “configuração sócio histórica humana congruente com o período 'agrário' da humanidade, período que já está perto do fim, progressivamente substituído pela 'sociedade do conhecimento”.

Uma teologia “sem dogmas, sem leis, sem verdades nem doutrinas”, “uma teologia laica, simplesmente humana”, “libertada do serviço a uma 'religião' enquanto instituição hierarquicamente sagrada com o seu sistema de crenças e ritos e cânones”, centrada na espiritualidade, comprometida com a “difícil tarefa de humanizar a humanidade e de reconduzi-la à sua casa, rumo à placenta natural planetária da qual ela erroneamente se separou no tempo da revolução agrário-urbana”. O que queremos neste artigo é desenvolver a intuição central desse mutirão de teólogos, sobretudo apontando novos fundamentos lógicos para se continuar pensando sobre o pluralismo.

Pois se trata de um tema difícil para os cristãos. No missal romano antigo, éramos convidados a rezar todos os dias pelos católicos e somente uma vez ao ano pelo resto da família humana: na sexta-feira santa. Nesse dia se rezava pelos “cismáticos”, pensando-se nos cristãos ortodoxos do Oriente, pelos “heréticos”, pensando-se nos protestantes, pelos “judeus pérfidos” e, pelos “pagãos”, pensando-se nos adeptos das outras religiões do mundo. E se pedia “que o Deus Todo-poderoso retire a iniquidade dos seus corações e que, deixando seus ídolos, eles se

voltem para o verdadeiro Deus, o Deus vivo, e para o seu Filho único, Jesus Cristo, nosso Deus e Senhor”.

Tal liturgia projetava os católicos como “filhos da luz”, e deixava o resto da humanidade nas trevas. Olhando o mundo desta perspectiva, pareceu justo que as nações cristãs da Europa tivessem submetido e colonizado os outros Continentes: isso abria as portas para a missão da Igreja. A teologia subjacente enfatizava, na mais perfeita boa consciência, que nós reconhecemos Jesus como o Salvador do mundo, o único Mediador entre Deus e os homens (1 Tm 2,5). Tornou-se famoso o ditado de Cipriano, “*Extra Ecclesiam nulla salus*”, muito embora, o Concílio de Trento, tenha chegado a formular a noção de “batismo de desejo”, como válvula de escape teológico para a salvação dos pagãos do Novo Mundo.

Frente a essa fase exclusivista e eclesiocêntrica, levantou-se o inclusivismo de Karl Rahner e Henri de Lubac, lembrando que o Verbo de Deus ilumina todo ser humano nascido neste mundo (Jo 1,1-9), que Jesus anunciou as Bem-aventuranças como caminho de santidade oferecido a todo ser humano (Mt 5) e que Deus reconciliou em Cristo todas as coisas, na terra e nos céus (Cl 1,20). O Concílio Vaticano II lembrou as “sementes do Verbo” presentes em todas as culturas e religiões e, desde então, ficou conhecida a teoria de Rahner sobre os “cristãos anônimos”.

Até o Vaticano II, acreditava-se que Deus havia revelado em Jesus Cristo e até o último apóstolo, pelo Espírito, um depósito de informações verdadeiras frente às quais deveríamos ter fé – enquanto consentimento racional e aderência sentimental -, tratando de adequar-nos moralmente a tais verdades. Inclusive, não foram poucos os missionários a encontrarem as “pegadas de São Tomé” nas “terras de missão” de há quinhentos anos: era como se explicava que a cultura e a religião dos outros pudessem ter algo de bom, fazendo-se referência ao apóstolo que ninguém sabe direito para onde foi...

Depois do Vaticano II, deve-se conceber Revelação como uma verdadeira pedagogia divina: é o Espírito Santo que nos permite interpretar os “sinais dos tempos” e, numa certa altura do esperançoso compromisso prático para com a defesa da vida no mundo, acreditarmos que aquele grito que despertou a nossa práxis amorosa é sagrado, ou seja, percebermos que dentro da nossa relação amorosa fala-nos processualmente uma Palavra – Revelação – diferente, que causa diferença na vida. De forma que a Palavra de Deus não está presente só nos “livros sagrados”, nem somente na literatura cristã.

Existem teólogos que consideram Jesus não como expressão “constitutiva” e sim “normativa” da graça salvífica. Jacques Dupuis, Michael Amaladoss, Andrés Torres Queiruga e Edward Schillebeeckx não insistem, por esta razão, na inclusão das outras religiões no cristianismo, mesmo que elas restem “inferiores” ao cristianismo. Para eles, nas religiões, acontecem autênticas manifestações de Deus, completadas e levadas à perfeição no mistério de Jesus Cristo. Há até quem afirme que “o mistério de Cristo inclui todas as manifestações de Deus na história, não apenas as realizadas em Jesus”. Jesus seria a manifestação de Deus em toda sua profundidade, mas não em toda sua extensão, por conta da “Kénose”, ou esvaziamento, que deriva da sua encarnação particular.

Ao contrário da tese exclusivista tradicional ‘Fora da Igreja não há salvação’, ou melhor pontuando a tese inclusivista mais recente ‘Fora do Cristo não há salvação’, Schillebeeckx propõe (...) uma tese mais radical ainda: ‘Fora do mundo não há salvação’. Para este autor, ‘quem ofende e profana este mundo comete, sob o ponto de vista teológico, um pecado contra o Criador do céu e da terra, contra Aquele que muitos indivíduos chamam, ainda que com nomes diferentes, Deus’. A salvação, para Schillebeeckx, não pode vincular-se exclusivamente às religiões e às igrejas, mas reporta-se ao mundo e à história, que para ele são a base de toda realidade salvífica (TEIXEIRA, 1995, p. 113).

Atualmente, essa fase ou tendência cristocêntrica, atitude predominante entre as autoridades eclesiais, é questionada pelo pluralismo místico e ético, que desenvolve um modelo soteriocêntrico de consideração do fenômeno religioso. John Hick, Paul Knitter, Raimundo Panikkar e Hans Küng perguntam se essa

história de se considerar os outros, “cristãos” – mesmo contra a sua vontade – é tão “cristã” assim. Hick chega até mesmo a defender que o Jesus histórico não advogou para si o ser Deus, Filho de Deus, segunda pessoa da Trindade, encarnado: o título Filho de Deus era usado mais com o significado metafórico de um “servo especial de Deus” e acabou se transformando no conceito metafísico de “Deus Filho”, através da tradição joanina e do contexto helênico pós-bíblico. Busca-se, assim, uma criteriologia inter-religiosa, para se viabilizar o diálogo a partir da colaboração de cada experiência de Deus para a salvação humana da vida no mundo.

Os tempos nos enviam sinais que exigem abertura para novos horizontes, nos quais havemos de erguer altares de respeito e veneração. Pois onde menos se esperava, temos agora a possibilidade de encontrar a dimensão do Absoluto – no próprio âmago da relatividade, uma pluralidade de absolutos! Porque hoje se pode considerar a complexidade da realidade e da verdade, exorcizando o princípio soberano da identidade, acolhendo o paradoxo para além do princípio de não-contradição e, sobretudo, servindo o outro e incluindo terna e ternariamente o diferente, em outros níveis de vida. Estamos às voltas com uma nova configuração da dimensão religiosa da vida, em meio a uma formatação nova da compreensão de ciência e de conhecimento, que apontam para uma lógica de complexidade, transdisciplinar – e transreligiosa.

Já não é mais surpreendente no jornalismo cultural, mesmo latino-americano, encontrarmos entrevistas como a oferecida por Luiz Seabra, idealizador de uma empresa de cosméticos que combina ideias filosóficas e tradições espirituais para chegar a uma concepção humanista das relações entre as pessoas e entre elas e o universo, a uma visão de mundo que valorize cada ser humano pelo que é e pelo que representa para os outros seres. Seabra, que não é religioso mas em sua casa de campo possui três templos (budista, xintoísta e católico), recorre a Teilhard de Chardin para afirmar que cada pessoa reflete o universo e diz que, desde a sua entrada no ramo da cosmetologia, preocupa-se mais com a cosmologia

– o corpo sendo um “microplaneta”, um vasto campo de relações que abre-se para a transcendência:

Comecei a ler Teilhard de Chardin quando a Natura tinha uns oito anos. Eu menciono com frequência uma fórmula da felicidade dele que me parece uma coisa maravilhosa. Ao encontrar a felicidade, o primeiro passo é que, apesar de todas as dificuldades, a gente possa se voltar para o nosso interior e cultivar isso cotidianamente. O segundo passo é a descoberta do outro, em toda a sua adversidade e dignidade. Com a vida interior cultivada e com a descoberta do outro, que consiga encontrar uma razão para viver maior do que a própria vida. (...) Fé religiosa eu não tenho. Crença não tem a ver com fé. Então, não tenho uma religião. Mas eu sou espiritualista e acredito na sequência desta vida. Agora o que pode e deve explicar a nossa vida é o fato de que todos nós fomos convidados a ela e poderíamos nos unir. Em vez de disputar em nossas individualidades, acho que todas as pessoas deveriam descobrir o dom da fraternidade (SEABRA, 2010, p. 14s).

Já não surpreende mais, também, encontrar pessoas, mesmo católicas, apostólicas e romanas, que buscam resignificar a mensagem do seu salvador Jesus, entre as alternativas religiosas da nossa cultura. A piedade cristã diz que Cristo é o centro da história – o que é uma afirmação de fé válida no âmbito do cristianismo. A modernidade, contudo, preocupou-se em encontrar, a partir de razões empíricas, válidas do ponto de vista científico e mais abrangentes, qual teria sido o tempo axial da história humana. Karl Jaspers (Cf. VIGIL, 2006, p. 355s) e outros situam este ponto em torno do ano 500 aC, dentro de um processo espiritual ocorrido entre 800 e 200 aC: é um período no qual simultânea e independentemente ocorre, em três zonas do planeta sem conexão entre si (Ocidente, Índia e China), um amadurecimento que representou um avanço na gestação do ser humano e das suas representações simbólicas.

Em decorrência disso, as religiões pré-axiais são cósmicas, fundidas com a natureza e com a raça. Mas as que surgiram no tempo axial, as grandes religiões ainda hoje existentes, são religiões de salvação ou libertação, orientando-se soteriologicamente através de um chamado profético e ético – certamente relacionado com as revoluções culturais decorridas da sedentarização pela agricultura, que principiou mais de mil anos antes.

Pois bem, será que a globalização humana e o pluralismo cultural que começamos a vivenciar hoje, empuxados pela evolução das comunicações e pelas novas formas de energia e produção, estão nos levando a um novo tempo axial? Emerge cada vez mais com força entre estudiosos da religião, e mesmo teólogos, a hipótese de estarmos entrando em um processo de transformação da figura histórica tradicional das religiões. Hoje temos consciência clara de que a realidade não é como a descrevem as nossas formações linguísticas, nem as míticas, nem as científicas modernas – que se pretendem verdadeiramente objetivas. Nenhuma das nossas linguagens descreve a realidade, mas modelam a nossa frágil medida do real, em correspondência com determinadas condições de vida. A religiosidade há que ser buscada como respeito ao real, ao mistério silencioso e sagrado que está entre e para além das nossas palavras – por mais religiosas que sejam.

Assistimos a um movimento irresistível de personalização do religioso, que constrói espaços de fluxos mais-que-naturais para descobrir a dimensão sagrada da vida, acolhe tempos virtuais para se religar com o eterno. A história não acabou com a dinâmica da religiosidade nem com a necessidade religiosa. Nessa mundialização pós-moderna, o sagrado tornou-se um fio transversal, pondo em contato sociedades tradicionais com uma espécie de superorganização sociocultural. Culturas e religiões estão se mundializando porque as vias de informação nos apresentam ofertas espirituais dos quatro cantos do mundo, de maneira que é inevitável uma convergência das preocupações com a condição humana, que se manifesta e se esconde, em todas as tradições.

O mundo se ressacraliza e os contatos inter-religiosos e inter-culturais podem trazer ventos benfazejos. Em vez de falar de religiões, como comumente entendemos a expressão, o termo espiritualidade serve melhor para descrever essa dinâmica de “revolução teocultural” (BANON, 2008), onde a religiosidade que emerge é mais de baixo para cima ou, melhor ainda, na direção do mistério que se re-vela “entre e além”. Cada pessoa é hoje mais capaz de aprender e oferecer realimentação. A religião até então tinha a ver só com credos e doutrinas, enquanto

a religiosidade agora é uma espécie de wiki-teologia, pluralista.

A mundialização possibilitada pela internet e pela informática provoca mudanças na ordem existencial e cultural de todos nós: estamos às vésperas de uma era de grande pacifismo e cooperação, pela possibilidade do reconhecimento de uma espiritualidade transreligiosa, enquanto cultivo da “qualidade humana profunda” (CORBÍ, 2010), conjugada com o debate científico transdisciplinar – ou então de um confronto mundial sem proporções.

Ao mesmo tempo em que o fenômeno religioso se transfigura, a experiência científica está se transmutando. Na lógica clássica, quando aparece uma contradição em um raciocínio é um sinal de erro. Na visão complexa do real, que está emergindo, quando nos deparamos com contradições significativas é porque atingimos uma camada profunda da realidade. Daí a construção transdisciplinar de princípios lógicos como a recursão organizacional, que rompe com a ideia linear de causa/efeito, pois tudo que é produzido volta sobre o que produziu em um ciclo auto-organizador; a concepção hologramática de que é impossível conceber o todo sem as partes e as partes sem o todo; o princípio dialógico que mantém a dualidade no seio da unidade.

O desenvolvimento da física quântica, que inspira esses paradigmas científicos pós-modernos, levou ao aparecimento de pares de contraditórios mutuamente exclusivos (A e não-A): onda e corpúsculo, continuidade e descontinuidade, separabilidade e não separabilidade. Esses 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 ao mesmo tempo A e não-A.

A metodologia de conhecimento transdisciplinar² considera então a complexidade da realidade, que é composta por níveis, interligados por um

² Para entender o pensamento complexo (leia-se Edgar Morin) e a sua lógica principal, a transdisciplinaridade (leia-se Basarab Nicolescu), podemos consultar Morin, 1990 e Nicolescu, 1999.

Terceiro que se deve incluir: os termos — A, não-A e T — e seus dinamismos são associados por um triângulo onde um dos ângulos situa-se num nível de realidade e os dois outros em outro nível de realidade. O terceiro dinamismo, o do estado T, exerce-se num outro nível de realidade, onde aquilo que parece desunido (onda ou corpúsculo) está de fato unido (no quantum, por exemplo).

Nessa perspectiva, a ciência deve se pautar por uma epistemologia das controvérsias³. De igual sorte, a função de toda teologia, dentro de uma sadia compreensão das coisas, seria “terapeutizar” (LUPASCO, 1986; DUFOUR, 2000) 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, também em suas variantes internas ou interiores.

Essa tansdisciplinaridade, busca da realidade que está entre e além das disciplinas científicas, pode gerar então uma atitude transreligiosa, que parte da experiência do sagrado ou divino e por isso não contradiz nenhuma tradição religiosa e envolve inclusive as correntes ateias. Com isso se consegue favorecer o diálogo inter-religioso, pela percepção de uma experiência comum, entre e para além das religiões. Afinal, se as oito mil disciplinas precisam se comunicar na academia, em vista da comum missão de compreender – e salvar – os fenômenos da vida, as dez mil religiões contadas no planeta precisam se entender um pouco sobre o significado da salvação que pregam.

Seria possível passarmos de um conceito de salvação, de mais “saúde” a que toda proposta religiosa almeja, não mais como simples união redentora com a

³ “... Um campo específico em epistemologia contemporânea desdobrado a partir das investigações Kuhnianas é o estudo conceitual e empírico-histórico das controvérsias, tal como vem sendo desenvolvido por Marcelo Dascal e seu grupo de pesquisa em controvérsias científicas, teológicas e filosóficas no período compreendido entre os anos de 1600 e 1800 na Europa ocidental. Focalizando o que chamaria de crises como sendo o eixo central do modo como se dá a construção das teorias em ciência, e a resolução (ou não) destas via apreciação da dialética dos argumentos (a controvérsia em si, no caso de um estudo empírico em particular), penso que seria consistente descrever o seguinte cenário específico: o campo científico de estudos do fenômeno religioso é um caso clínico típico de controvérsia, e se tratado como tal poder-se-á, talvez, esclarecer (no sentido de torná-las mais iluminadas) algumas das mais importantes questões epistemológicas (e metodológicas) em questão na nossa prática” (PONDÉ, L. *Em busca de uma cultura epistemológica*. In: TEIXEIRA, 2001, p. 17).

imagem divina da minha tradição, mas como transformação humana real, do egocentrismo/etnocentrismo natural, para uma orientação de mais vida, centrada no divino além, no real – que sempre nos escapa?! Será possível ultrapassarmos o entendimento do diálogo como estratégia para convencimento de que o pluralismo religioso é degenerativo, rumo ao encontro de troca entre pessoas, para esclarecer e mutuamente enriquecer as suas respectivas mensagens sobre o mundo, o humano – e o divino?!

A transdisciplinaridade colabora nesse processo, pois engendra 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, indicando 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 outro nível ao menos, surge um “terceiro” que, incluído, as pode reconciliar. Trata-se da base antropológica que nos constitui a todos e exige uma atitude ética, ou daquilo que é mais humano no humano e também no cósmico – e por isso sagrado ou divino.

O problema é que o cristianismo tem seguido uma lógica universalista, que remonta à filosofia grega. Já no livro *Que mundo? Que homem? Que Deus?* (SEGUNDO, 1995), 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.

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, por exemplo. 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 (SEGUNDO, 1995, p.91).

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 identidade⁴. É preciso romper tanto com o universalismo

⁴ 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 análise da sua alternância na história do pensamento ocidental, ver LEAF, 1979).

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 iferente 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 (SUESS, 2001, p. 602).

O nosso querido missiólogo Paulo Suess propõe então, nessa linha, com base já 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 ideia 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 autossuficiência.

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 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.

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 (SUESS, 2001, p. 620).

O novo paradigma dialogal para as culturas e religiões, com base na lógica transdisciplinar que emerge do novo paradigma científico, 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”.

Pode-se assim 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. Precisa-se, assim também, cultivar e pesquisar uma espiritualidade transreligiosa, entre todas as tradições religiosas (incluindo aí a tradição agnóstica, livre de crenças e ritos), como um instrumento de compreensão humana e serviço à humanização. Pois todos os templos apontam para o céu: se ficarmos apenas olhando os templos, perderemos o céu estrelado e o seu além!

Bendita sejas tu, áspera matéria. Terra estéril, dura rocha, que cedez apenas à violência e nos forças a trabalhar, se quisermos comer. Bendita sejas, poderosa matéria, evolução irresistível, realidade sempre nascendo, que a cada momento fazes em estilhaços nossos limites e nos obrigas a procurar cada vez mais profundamente a verdade. Bendita sejas, matéria universal, éter sem fronteiras, triplo abismo das estrelas dos átomos e das gerações, Tu, que dissolvendo e transbordando nossas estreitas medidas, nos revelas as dimensões de Deus (CHARDIN, 1962, p. 267).

Todos os povos e a terra inteira estamos ligados, de sorte que juntos é que devemos encarar nossa comum missão de salvar a vida. Sendo assim, não dá para entender que um só povo ou religião ou Igreja, um só sexo ou raça ou classe sejam a luz do mundo. Uma nova comunidade de alcance mundial está em processo de formação, o que exige o cultivo do diálogo inter-cultural e inter-religioso em meio à busca por uma vida sustentável para todos; uma ética mundial, quem sabe, uma espiritualidade universal – cultivada particularmente segundo cada tradição de fé. Mais até: a mudança do conceito religioso de missão: ao invés de converter o mundo e implantar a minha Igreja, ajudar na disponibilização das mensagens de todas as tradições espirituais, para quem delas necessite em seu processo de formação (e transcendência) humana.

REFERÊNCIAS

BANON, P. **La révolution théoculturelle**. Paris: Presses de la Renaissance, 2008.

CHARDIN, T. **L'hymne de l'univers**. Oeuvres complètes. Paris: Éditions du Seuil, 1962.

CORBÍ, M. **Para uma espiritualidade leiga**: sem crenças, sem religiões, sem deuses, São Paulo: Paulus: 2010.

- DUCROT, B. Sobre a reconciliação. **Revista Omnis Terra**, Roma, v. 13, n. 116, jan. 2007.
- DUFOUR, D. **Os mistérios da trindade**. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2000.
- LEAF, M. **Man, mind and science: a history of anthropology**. New York: Columbia University Press, 1979.
- LUPASCO, S. **L’homme et ses trois éthiques**, Monaco: Rocher, 1986.
- MORIN, E. **Science avec conscience**, Paris: Seuil, 1990.
- NICOLESCU, B. **O manifesto da transdisciplinaridade**. São Paulo: Triom, 1999.
- SEABRA, L. O verdadeiramente belo. Entrevista (Entrevista a Luiz Seabra, Natura). 15 out. 2010. **Revista CULT**, São Paulo, v. 13, n. 151, out. 2010. Entrevista concedida a Fernanda Paola. Disponível em: <
<http://www.eletivafis.com.br/index.php?r=noticias/view&id=196361>>. Acesso em 26 out. 2010.
- SEGUNDO, J. L. **Que mundo? Que homem? Que Deus?** São Paulo: Paulinas, 1995.
- SUESS, P. Culturas em diálogo. **Revista Eclesiástica Brasileira (REB)**, Petrópolis, v. 61, n. 243, p. 602-621, set. 2001.
- TEIXEIRA, F. **A(s) ciência(s) da religião no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2001.
- TEIXEIRA, F. **Teologia das religiões**. São Paulo: Paulinas, 1995.
- VIGIL, J. M. **Teologia do pluralismo religioso**. São Paulo: Paulus, 2006.