



## Um fundamento para o ecumenismo: a irreducibilidade do outro

A foundation to ecumenism: the irreducibility of other

Leno Francisco Danner \*

### Resumo

Neste artigo, proponho (a) tanto que o projeto ecumênico de uma organização societária comum seja ampliado para além da proposta de organização das igrejas cristãs, sendo estendido para um projeto dinamizado por todas as religiões mundiais em vista de uma ordem global justa, pacífica e solidária, (b) quanto que ele seja fundamentado não mais pela busca da identidade e da homogeneização religioso-cultural, de resto impossível hoje diante do consolidado multiculturalismo, mas sim a partir da afirmação da irreducibilidade do outro como o mote para uma aproximação entre as diferentes concepções religioso-culturais, no solo de cada nação e globalmente. Partir da irreducibilidade do outro possibilitaria, primeiro, fazer-se justiça às violações contra cada identidade religioso-cultural em particular e, segundo, perceber que, na impossibilidade de uma uniformização estrita a partir de um credo religioso-cultural específico, somente a paz e a reciprocidade, dinamizadas por meio de todas as religiões, podem resolver os antagonismos atualmente existentes, muitos deles caracterizados pela violência religioso-cultural contra a diferença.

**Palavras-Chave:** Ecumenismo. Religião. Identidade. Diferença. Irreducibilidade.

### Abstract

This article presents two proposals : first, it suggests that the ecumenical project of a common corporate organization be extended to a project spurred by all the world religions in view of a just global order , peaceful and with more solidarity; secondly, it suggests that this project is no longer justified by the search for identity and religious-cultural homogenization currently impossible before the already established multiculturalism, but rather from the assertion of irreducibility of the other as the motto for an approximation between the different religious and cultural conceptions in every nation and globally. The importance of having as a starting point the irreducibility of the other becomes practicable, first, by doing justice to violations against every religious-cultural identity in particular and, secondly, by realizing that because it is impossible a kind of strict standardization from a specific religious and cultural belief, only peace and reciprocity, streamlined through all religions, could solve the currently existing conflicts, many of them characterized by religious and cultural violence against difference.

**Key-Words:** Ecumenism. Religion. Identity. Difference. Irreducibility.

---

Artigo recebido em 21 de janeiro de 2014 e aprovado em 20 de Março de 2014.

\* Doutor em Filosofia. Professor da Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR). País de origem: Brasil.  
E-mail: leno\_danner@yahoo.com.br

## Considerações iniciais

O dossiê temático “Religião, política e violência”, propugnado pela *Horizonte: Revista de Estudos em Teologia e Ciências da Religião*, constitui momento importante para pensar-se o papel das religiões de um modo geral no que tange à fundamentação dos correlatos e imbricados processos de socialização e de subjetivação que acontecem tanto ao nível de nossa sociedade quanto ao nível das relações entre as diferentes sociedades. Hoje, mais do que nunca, com o extremo desenvolvimento dos meios de comunicação (desde canais de televisão, passando pela internet e chegando à difusão massiva da literatura escrita), as religiões as mais diversas têm condições de fazer-se conhecer em praticamente todos os cantos do mundo, da mesma forma como temos condições de aprofundar nossas informações sobre seus credos, suas regras morais, sua visão do *status quo* etc. Enfim, contra todas as expectativas de quaisquer céticos e ateus encarniçados, as religiões foram dinamizadas, neste início de século XXI, e com certeza estão aí para ficar.

E esta constatação me faz afirmar imediatamente o poderoso e *irrenunciável* papel socializador que as religiões possuem – certamente um papel que não apenas não podemos renunciar, senão que simplesmente não terá fim, haja vista o fato de que elas fincaram raízes profundas nas culturas de nossas sociedades e nos corações de maioria esmagadora de seus habitantes, ainda que, em muitos casos, em aspectos pontuais. *A maioria da humanidade, até onde vejo, compartilha de credos e de princípios religiosos; e penso que este deveria ser o ponto de partida para pensar-se qualquer projeto ético-emancipatório que busque uma cultura de paz e de respeito às diferenças nacional e globalmente.* Eu não compactuo totalmente, assim, com aqueles filósofos (Rorty, Rawls, Habermas etc.) que acreditam que projetos ético-políticos nacionais e mundiais devem ter uma natureza secular e laica, como uma espécie de consenso abrangente sobre regras ético-políticas mínimas que servissem, sob a forma de um humanismo secular,

para além dos credos pessoais dos grupos religiosos os mais diversos, como regras de conduta individual e socialmente falando<sup>1</sup>. Mas o não compactuar totalmente com eles significa, por outro lado, reconhecer que, dada esta função socializadora das religiões, elas, dialógica e cooperativamente, deveriam buscar esse trabalho de socialização de um modo tal que essa concepção ético-política abrangente ou universalista pudesse *partir das religiões para as culturas políticas de nossas sociedades e em nível global* (e não o contrário, conforme argumentam os filósofos acima citados). Não a filosofia, mas as religiões possuem esse poder formador, já que são fenômenos de massa – e afirmá-lo efetiva e sobriamente, como acredito, nos daria a possibilidade de em curto espaço de tempo conquistarmos uma realidade global mais pacífica e tolerante para com as diferenças.

Defenderei, com base nesse argumento, três *teses*: (1) por muito tempo, em termos de religiões, afirmamos a identidade e a homogeneidade como princípios éticos e como o fundamento da integração de nossos grupos religiosos, acreditando, por conseguinte, que tais princípios seriam inultrapassáveis inclusive no que tange à organização jurídico-política de uma sociedade; (2) há uma diferença absolutamente consolidada e gritante de concepções religiosas, nacional e internacionalmente falando, uma diferença que não poderá ser reduzida a uma identidade comum de princípios religiosos e, portanto, que não poderá fornecer a homogeneidade necessária para os projetos ético-políticos atuais – se as religiões estão aí para ficar, as diferenças entre elas, da mesma forma, jamais poderão ser superadas; e (3), tendo em vista estes dois aspectos, defendo que um projeto ético-político mundial, que seja organizado pelas religiões e alcance as sociedades como

---

<sup>1</sup> Não desenvolverei tal crítica de maneira mais específica aqui. De um modo geral, a posição dos três pensadores aponta, seja ao nível da organização de uma sociedade democrática, marcada pelo pluralismo, seja ao nível da ordem global, também ela extremamente multicultural, para uma espécie de humanismo secular de caráter eminentemente político. Aqui, para além da organização religioso-cultural específica de cada contexto e como forma de integrar todos os contextos de maneira minimamente pacífica, dever-se-ia afirmar tais princípios políticos, sob a forma de um consenso sobreposto ou de um círculo comunicativo que põe de lado ou relativiza as concepções religiosas e morais próprias em favor desses princípios mais generalistas, no que tange à fundamentação das normas, já que regras religiosas ou culturais específicas não podem alcançar universalidade (RORTY, 2010; HABERMAS, 1990; HABERMAS, 2002a; HABERMAS, 2002b; RAWLS, 2001; RAWLS, 2002). Acredito, contra tal concepção, que seria muito mais fácil afirmar-se exatamente a possibilidade de acordo entre culturas e religiões por meio de um princípio religioso-moral que seja dinamizado por elas mesmas sem porem de lado suas crenças no próprio processo de fundamentação. O ideal de universalismo moral, por conseguinte, poderia e deveria ser encampado como uma tarefa religiosa, por parte das instituições religiosas as mais diversas: elas envolvem praticamente toda a população mundial e têm, em sua maioria, caráter internacional, o que viabilizaria este trabalho ecumênico. O ecumenismo encampado pelas religiões, assim, assimilaria o humanismo secular, e não o contrário.

um todo, precisa reconhecer que uma pretensão homogeneizadora não é mais possível (supondo que algum dia ela tenha sido), isto é, *precisa reconhecer a irredutibilidade do outro como ponto de partida desta tarefa.*

Com isso, chegaria ao núcleo do meu argumento, a saber, que as religiões possuem certa independência em relação às esferas político-econômicas, uma autonomia que lhes permite trabalhar de maneira mais engajada e efetiva em um projeto ético-político mundial. Elas não estão preocupadas de maneira direta com a dominação política, econômica ou militar de seus governos sobre outros povos. Elas atingem, *como fenômenos de massa*, indivíduos de diferentes nações e culturas, o que não é de pouca monta quando pensamos nesse projeto ético-político mundial. Isso porque seu poder de crítica e seu alcance em termos de integração, assim como sua aspiração à universalidade de um modo mais geral, permitem moderar as pretensões imperialistas e belicistas dos governos nacionais, refreando, por causa disso, as pretensões ditatoriais dos mesmos no que tange às zonas geopolíticas e geoeconômicas que, como sabemos, estão na base das diferentes e sangrentas guerras de conquista atuais, gerando, a partir disso, tensões entre culturas e povos que impedem esse projeto ético-político mundial. Com efeito, aqui, é perfeitamente visível que tais conflitos imperialistas, ligados a interesses geopolíticos e geoeconômicos estratégicos, estão na base de muitos choques religioso-culturais entre diferentes povos e mesmo entre diferentes grupos em um mesmo país. Denunciar essas injustiças e encabeçar uma atitude propositiva de emancipação sociocultural e política, assim, poderiam ser as metas de um trabalho cooperativo e dialógico entre as religiões, em todos os âmbitos, embasadas exatamente pela ideia de irredutibilidade do outro como fundamento desse empenho ético-político, fundamento esse que permitiria, ainda, a moderação dos discursos e das práticas meramente assimilacionistas e reducionistas de muitas concepções religioso-culturais em particular e do modelo de colonização cultural e econômica ocidental em geral.

*Ora, as religiões possuem uma frutífera aspiração à universalidade, no*

sentido de conquistar corações e práticas de diferentes indivíduos e povos em diferentes contextos, procurando resgatar uma unidade entre eles que, em certo momento do desenvolvimento desses mesmos contextos, teria sido perdida ou que, por outro lado, nunca teria sido tentada. Essa pretensão universalista, entretanto, não é – nem pode ser – exercida como mera conquista territorial ou colonização cultural, senão que precisa inspirar conversão e comunhão, possíveis somente por meio do diálogo e de certa relativização dos próprios dogmas quando em confronto com as diferenças. É nesse sentido que as religiões diferenciam-se da política e, em particular, de uma política expansionista e belicista, que aposta todas as fichas na força da ideologia e das armas para conquistar territórios e colonizar economicamente países potencialmente estratégicos política e economicamente, ainda que ao preço da destruição política, cultural e econômica destes. Nesse sentido, considero como maior riqueza das religiões essa sua aspiração à universalidade, que, entretanto, precisa ser avaliada realisticamente, como argumentarei ao longo do artigo, de modo a evitar-se, por um lado, uma ênfase ferrenha no ideal de ecumenismo como identidade religioso-cultural estrita, o que não considero mais possível em sociedades multiculturais e em uma realidade global multicultural; evitando também, por outro, que a missionarização religiosa possa, ainda que às vezes sem dar-se conta disso, ser instrumento de colonização e de alienação – inclusive a serviço de políticas expansionistas e belicistas. A abertura à universalidade, aliada à sensibilidade aos contextos multiculturais, que a irredutibilidade do outro possibilita, certamente capacitaria e transformaria as religiões em instituições e em práticas por excelência de paz e de solidariedade, em um mundo que precisa desesperadamente disso, colocando também as instituições e as práticas religiosas como refreadoras de políticas expansionistas e belicistas por meio da afirmação do respeito, da acolhida e da solidariedade entre as diferenças.

## 1 A busca pela unidade como base da religião: crítica à ideia de ecumenismo como identidade

De um modo geral, os projetos ético-políticos ocidentais, greco-latino e judaico-cristão, tiveram por base a consecução de *um ideal integrador em nível cosmopolita*, que utilizava como mote, no primeiro caso, a extensão da *civilização, entendida como cultura superior, madura*, aos bárbaros e, no segundo caso, a atitude missionária baseada na afirmação de uma *verdadeira religião* frente ao mundo pagão. Em ambos os casos, havia a contraposição clara entre um modelo político-cultural (greco-latino) e metafísico-religioso (judaico-cristão) que permitia enfatizar-se o caráter especial das referidas civilizações e religiões frente a outros contextos socioculturais e religiosos (DUSSEL, 2009; DUSSEL, 1993; DUSSEL, 2000; COLLINS, 2006). A fusão do império romano com o cristianismo afirmou tal compreensão e selou, daí por diante, tanto o trabalho imbricado, no Ocidente, entre Estado e religião, entre cultura civilizacional e religião, inclusive com o mesmo tipo de estrutura política, hierárquica, bem como com a mesma ideia de autoridade, quanto a própria afirmação de um modelo religioso-cultural que, calcado no Cristianismo e tendo a Igreja Católica como seu centro institucional fundamentador, impulsionava o trabalho missionário a outros contextos, em uma clara atitude de expansão desse modelo religioso e sociocultural – uma forma de colonização que foi copiada pelo protestantismo em vários aspectos (LUTERO, 1984; LUTERO, 1999; WEBER, 2001; SCHILLING, 2004; SOUZA, 2007).

Disso também se segue, já na modernidade, a percepção de que a civilização correspondia em vários aspectos ao modelo cultural e religioso europeu. As descobertas de *novos mundos*, em nada parecidos ao mundo europeu, se por um lado causou imenso choque àqueles europeus aqui chegados ou que souberam deles por meio dos relatos dos viajantes, por outro reforçou o significado, próprio dos colonizadores que assomaram às Américas e à África, de uma sua missão com caráter religioso e cultural, no sentido de uma vocação a transformar um mundo pagão, perdido nas trevas do pecado e da ignorância, em um paraíso na Terra, a

partir da inculcação da religião cristã e da cultura europeia, eminentemente imbricadas. Tal é, por exemplo, o chamado de Pero Vaz de Caminha, na sua famosa carta, à realeza portuguesa, quando do *descobrimento* do Brasil (CAMINHA, 1974).

Nesse contexto, os projetos ético-políticos de inspiração cristã não apenas caracterizaram-se pela assimilação direta das culturas de outros povos, senão que levaram a uma progressiva identificação desses mesmos povos com o Cristianismo. Isto é, a integração dos povos alcançados pela religião cristã, em parceria com os projetos de colonização europeia, implicou na interpretação e na formatação desses povos *a partir* dos códigos religiosos, culturais e morais do próprio Cristianismo, como se pode perceber no modo como Bartolomeu de las Casas e Padre Anchieta compreenderam as culturas indígenas com que tiveram contato, correlatamente à forma como propuseram sua integração à verdadeira religião e à civilização por meio de um trabalho de evangelização missionária conduzido pelos europeus que vieram ao Novo Mundo (LAS CASAS, 1942; ANCHIETA, 1964; TODOROV, 1993; DUSSEL, 1993). A cultura dessas comunidades, sua cor, seus costumes, tudo foi colocado em suspenso exatamente pela superioridade da cultura e da religião dos colonizadores, que serviram de base tanto para as práticas políticas escravocratas e autoritárias quanto para o projeto de educação dos índios e dos negros, colocando-se, assim, como fundamento para a formação cultural desse novo mundo. *Novo* no sentido de imaturo, tanto significando necessidade de condução quanto, por causa disso, a possibilidade, devido ao seu caráter ainda amorfo, de construir-se algo melhor do que tudo aquilo que se tinha até então – a cultura cristã-europeia representaria esse núcleo formativo, normativo e orientador para tal projeto de construção de uma nova sociedade.

Por fim, a própria tentativa, na filosofia moderna, de uma ética racionalista implicava na recusa daquelas visões mítico-religiosas das comunidades tradicionais, indígenas e negras. O apelo ao universalismo, incansavelmente repetido por muitos filósofos modernos, encontraria sentido na capacidade de abstração, *própria da cultura moderna* (mas não, segundo muitos modernos, de outros contextos socioculturais) das particularidades, dos contextos empíricos, por

meio da afirmação de um ideal humanitário comum, de uma estrutura cognitiva similar e de um modelo de natureza humana homogêneo que viabilizariam tanto essa abstração do contexto quanto a construção de uma identidade comum, calcada em elementos antropológicos similares, que todos teríamos (RORTY, 1985). Desnecessário dizer que, na filosofia da história dos modernos, particularmente em Hegel e Kant, a cultura europeia, eminentemente racionalista, teria alcançado tal compreensão, mas não as culturas americanas e africanas (KANT, 1958; HEGEL, 1982, p. 97-112; DUSSEL, 1993; BITTENCOURT, 2004; WEBER, 1987). Ou seja, e é isso que quero significar, a própria filosofia moderna, naqueles autores acima citados, pressupôs *um modelo de evolução social, de constituição cultural e de homem* que permitiriam a avaliação normativa e até, direta ou indiretamente, a orientação de um trabalho prático, institucional, colonizador, frente às comunidades tradicionais com as quais os colonizadores entravam em contato. Também a filosofia moderna, ao seu modo, forneceu uma justificação da colonização, *ao estabelecer um modelo* de homem e de humanidade, de cultura e de evolução social, que garantiria a homogeneização progressiva de todos os contextos. A filosofia moderna, assim, reduziu a evolução humana ao modelo alcançado pela Europa, apontando para um caminho e para um futuro unidimensionais de integração e de autoconstituição humana: o da sociedade e o do homem europeus.

Ora, para o que me interessa aqui, a fusão do ideal de evangelização religiosa cristã com o conceito de civilização racionalista da modernidade europeia, a partir da imbricação entre religião, cultura e política (imbricação esta que foi herança do pensamento greco-latino), entre Igrejas e Estado, colocou em primeiro plano o discurso sobre a humanidade, isto é, sobre o progressivo processo de unificação do *gênero humano como um todo*, a partir de uma identidade homogênea, seja ela religiosa, política, cultural etc. Nesse discurso, o elemento central da evangelização, isto é, o levar a luz da religião e da cultura a todos os povos que ainda não haviam alcançado o auge do humanismo europeu, a partir de um processo que começa exatamente na Europa, que passa a ser percebida como guia, dá a tônica e serve



como o mote da fundamentação das práticas dessa postura missionário-civilizacional. A Europa moderna – sua cultura, seu pensamento filosófico-científico – está preponderantemente convencida dessa sua missão de conhecer, colonizar, civilizar, construindo uma identidade e uma homogeneidade entre todos os povos e culturas, identidade e homogeneidade calcadas na cultura racionalista-cristã (e, nisso, foi apoiada pelas suas principais instituições religiosas). Eu queria, na verdade, muito mais do que criticar ou lamentar tal postura, *tanto percebê-la como um fato consolidado e gerador de possibilidades interessantes para nós, seus herdeiros, quanto partir exatamente da questão de que este possível progresso rumo à unificação do gênero humano faz parte central das religiões e da cultura que se desenvolveram no Ocidente e mesmo mais além, como é o caso do Islamismo, devendo ser aproveitado convenientemente na construção de uma cultura de paz e de solidariedade em um mundo que, por vários motivos, já é globalizado.*

Efetivamente, é aqui que eu gostaria de situar o conceito de ecumenismo, que vou entender, no que se segue, não apenas como uma tentativa de retomar a unidade da Igreja cristã, dividida ao longo dos séculos XI (cisma entre Igreja Latina e Patriarcado Ortodoxo) e XVI (Protestantismo), ou mesmo hodiernamente, com o surgimento de novas denominações religiosas a partir de seu rompimento com a Igreja Católica (*Compêndio Vaticano II: constituições, decretos, declarações, “Decreto Unitatis Redintegratio”, p. 307-332; RIBEIRO, 2011; SOARES, 2011; WOLFF, 2005*), senão estendê-lo em um sentido amplo, *como universalidade: como organização de todos os povos sob princípios e práticas comuns. Nesse sentido, não apenas as maiores religiões mundiais – Cristianismo, Islamismo, Budismo – possuem projetos ecumênicos, isto é, integradores de todo um suposto gênero humano, independentemente das barreiras histórico-culturais, mas também a própria filosofia ocidental e mesmo a cultura europeia moderna de um modo mais geral apontam para tal projeto integrativo em nível global. Nesses projetos, o que merece ser destacado é exatamente essa tentativa de construir identidade e homogeneidade entre os diferentes grupos humanos, na medida em que se considera a existência de princípios comuns entre eles. O que deve ser*

criticado, por outro lado, é o fundamento destes projetos, a saber, de que tal unidade e homogeneidade são possíveis porque, no caso da Europa racionalista e cristã, haveria princípios epistêmico-religiosos que garantiriam universalidade aos ideais ali gestados, servindo como farol para a transformação sociocultural de todas as outras culturas, como o acusa incansavelmente Lévinas, ao afirmar que a metafísica, em sua tentativa de uma fundamentação última, a-histórica, representa o discurso da identidade, do mesmo, que busca colonizar o outro, desconstruindo ou até negando a alteridade irreduzível deste (LÉVINAS, 1993; LÉVINAS, 1999; LÉVINAS, 2004)<sup>2</sup>.

Em outras palavras, a cultura europeia moderna, filosófica, religiosa e politicamente falando, é altamente integracionista e expansionista, mas de um modo tal que busca a assimilação de outros contextos socioculturais a partir da afirmação de si mesma (cultura europeia) enquanto o horizonte norteador dessa mesma integração. A análise, o julgamento e as propostas de transformação de outras culturas acontecem basicamente *a partir* dos princípios da própria cultura europeia – ela é talhada sob medida para uma atitude colonizadora, na medida em que congrega (a) a concepção de evangelização missionária cristã, que enfatiza o trabalho integrador e uniformizador em nível global, com (b) o universalismo próprio da ciência e da filosofia modernas, que conferem à cultura europeia, no que tange à questão da fundamentação moral, um suposto grau de universalidade e de abstração dos contextos que outras culturas não têm capacidade de realizar, tudo isso (c) dinamizado por instituições políticas (Estado moderno) e econômicas (capitalismo), intrinsecamente interligadas, que necessitam seja de entrepostos comerciais e de pactos políticos com outras localidades, seja de colônias de exploração. Assim, a atitude racionalista da filosofia moderna, de assimilar outras concepções religioso-culturais por meio do método científico positivista e do

---

<sup>2</sup> Crítica similar à metafísica e ao pensamento da identidade é feita por Habermas, autor da teoria da ação comunicativa. Para ele, sob as condições de um pensamento pós-metafísico, marcado pela historicidade, pela temporalidade e pela finitude, e que aceita o fato do multiculturalismo, torna-se impossível reduzir as diferenças a uma identidade comum, momento em que o procedimento dialógico ofereceria um instrumento normativo orientador dos processos práticos de tomada de decisões morais em contextos plurais. Entretanto, não tratarei com detalhes esta posição no texto. Sobre ela, conferir: HABERMAS, 1989; HABERMAS, 1990; HABERMAS, 2003.

universalismo moral abstracionista, liga-se à interpretação dessas concepções religioso-culturais a partir do humanismo cristão-europeu, levando à intervenção de instâncias político-econômicas que, calcadas nas principais metrópoles europeias, varreram as Américas e a África ao longo dos séculos XVII a meados do século XX, servindo como molde, por exemplo, no início deste milênio, para a defesa, por parte de George W. Bush, da invasão do Afeganistão e do Iraque como forma de proteger-se a democracia de corte ocidental, considerada melhor forma de governo e de sociabilidade em relação ao conservadorismo religioso-cultural e ao totalitarismo político.

Fundamental, em muitas dessas práticas assimilacionistas, integracionistas e homogeneizadoras, é a percepção da existência de elementos comuns entre os seres humanos, em particular, para o que aqui me interessa, no que diz respeito à *prática comum da crença religiosa*: como todos creem – esse é o argumento – estamos próximos não apenas da luz da verdade, mas também de algum princípio religioso-moral que garantiria paulatinamente a formatação de todos os povos entre si. Tal é, por exemplo, a elucubração apresentada em termos do *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações*, acerca da relação da religião cristã com religiões não-cristãs: elas, que têm algum tipo de crença religiosa, politeísta ou monoteísta, precisam ser respeitadas pelos cristãos, porque a discriminação e a violência são incompatíveis com o espírito de Jesus Cristo. O que merece destaque, nessa posição, que de resto é similar à postura do universalismo moral da filosofia moderna, é seu argumento central, a saber, de que, no caso dos cristãos, invocar a Deus *como pai de todos* (abstração similar à ideia de gênero humano, de mente humana e de estrutura humana, próprios da filosofia moderna de um modo geral e do universalismo moral moderno em particular) é algo impossível quando se recusa tratamento solidário aos diferentes seres humanos, criados à imagem e à semelhança de Deus (*Compêndio Vaticano II, Declaração “Nostra Aetate” sobre as Relações da Igreja com as Religiões Não-Cristãs*, p. 619-625). O mesmo acontece na relação entre Igreja Católica e outras igrejas cristãs, quando se pensa sobre ecumenismo: reconhece-se seu trabalho evangelizador e sua vinculação comum, mas afirma-se a plenitude de cada uma e a unidade entre elas

*por causa do caráter especial da Igreja Católica: “O Espírito Santo não recusa empregá-las como meios de salvação, embora a plenitude destes derive da própria plenitude de graça e de verdade confiada à Igreja Católica” (Concílio Vaticano II, Decreto “Unitatis Reintegratio” sobre o Ecumenismo, p. 313).* Por conseguinte, ainda de acordo com tal exegese, a identidade preconizada pelo movimento ecumênico somente pode ser plena exatamente no momento em que as religiões cristãs *desgarradas* reconheçam a centralidade da Igreja Católica enquanto depositária da verdade de Cristo e garantidora da unidade dos cristãos, bem como guia dos cristãos de um modo mais geral.

Contudo, os irmãos de nós separados, tanto os indivíduos quanto suas Comunidades e igrejas, não gozam daquela unidade que Jesus Cristo quis prodigalizar a todos aqueles que regenerou e convificou em um só corpo e em novidade de vida, e que as Sagradas Escrituras e a venerável Tradição da Igreja professam. Somente através da Igreja Católica de Cristo, auxílio geral de salvação, pode ser atingida toda a plenitude dos meios de salvação. Cremos também que o Senhor confiou todos os bens do Novo Testamento ao único Colégio apostólico, a cuja testa está Pedro, a fim de constituir na Terra um só corpo de Cristo, ao qual é necessário que se incorporem plenamente todos os que, de alguma forma, pertencem ao povo de Deus (*Compêndio Vaticano II, Decreto “Unitatis Redintegratio” sobre Ecumenismo, p. 313-314*)<sup>3</sup>.

Os seres humanos possuem um Deus-pai comum, que os criou à sua semelhança, o que os torna iguais e merecedores do mesmo tratamento; os seres humanos possuem uma natureza comum, o que lhes garante identidade e a possibilidade de fundamentarem práticas morais comuns; há uma instituição capaz de interpretar esse sentido religioso próprio a todos os seres humanos (instituições religiosas de um modo geral) ou essa natureza humana comum (filosofia e ciência) – tais são, conforme penso, os argumentos centrais (ainda que genéricos), no caso do Ocidente, que embasam a compreensão e as práticas seja das instituições religiosas, seja da filosofia e das ciências, em sua pretensão universalista e integracionista. Não é minha intenção, no caso da religião, gerar uma contenda teológica acerca disso, mas sim, utilizando tais argumentos como exemplos,

<sup>3</sup> Isso também pode ser percebido no *Discurso inaugural pronunciado no Seminário Palafoxiano de Puebla de Los Angeles, México*, por João Paulo II, no dia 28 de janeiro de 1979, na ocasião da abertura da Conferência de Puebla (1983, p. 15-34).

apontar para o núcleo de muitos projetos éticos, religiosos e políticos atuais que claramente apontam para a uniformização a partir de algum princípio identitário comum entre diferentes grupos religioso-culturais, uniformização essa que encontra instituições específicas capazes de conduzirem adequadamente tal projeto frente a todas as demais instituições. Há, assim, um núcleo comum em tais projetos ético-políticos e nas instituições que os conduzem ao longo do tempo: (a) são projetos universalistas, já que partem de uma origem comum e de uma natureza comum a todos os seres humanos, não obstante suas diferenças, direcionando-se à missionarização, à evangelização e à aculturação de outros povos, de outras culturas; e (b) são projetos que encontram certas instituições específicas com condições de os conduzirem legitimamente, haja vista sua (destas instituições) capacidade de interpretarem o verdadeiro sentido de uma origem comum e de uma natureza humana comum, o que lhes garante o direito de guiarem o processo de evangelização e de missionarização, apresentando-os aos demais povos e culturas. Como acredito, quando se pensa na temática *religião, política e violência*, ou mesmo nas críticas à extensão do humanismo europeu a outros povos e culturas (bem como à suposta superioridade do modelo político-cultural democrático em relação a outros modelos fora do contexto ocidental), são esses dois pontos que estão na raiz de muitos conflitos religiosos, culturais e políticos que demarcam as tensas relações entre comunidades religioso-culturais e mesmo nações entre si. Por isso, um projeto ético-político universal, que almeje à paz e a um mínimo de unidade, ecumênico em seu sentido mais lato, abrangente, deve abandonar tanto a tentativa de uniformização e homogeneização estritas a partir de um princípio religioso-cultural quanto o caráter especial de alguma instituição religiosa ou política na consecução do mesmo, passos esses que deram a tônica dos projetos de colonização e de missionarização europeus em relação a outros povos e culturas. Se todos estão envolvidos, todos têm a mesma importância: ninguém tem um *status* especial em relação a ele. E isso, evidentemente, lança luz à irreducibilidade de concepções morais, religiosas e culturais existentes, dificilmente integráveis, mas nem por isso excludentes. Um projeto ecumênico deve partir disso.

## **2 A irreduzibilidade do outro como base do ecumenismo: um princípio para a ética ecumênica**

Quanto mais nos democratizamos, mais nos damos conta das grandes diferenças culturais, religiosas e morais presentes em nossa sociedade ou em cada sociedade; quanto mais nos globalizamos, mais nos apercebemos de que as diferenças religioso-culturais entre os povos são extremamente gritantes. Mas também, em ambas as dimensões, nos damos conta de outra característica animadora: as diferenças religiosas e culturais dificilmente podem ser homogeneizadas e integradas, *mas não são excludentes, mesmo não podendo ser homogeneizadas e integradas*. Isto mesmo: há uma variedade enorme de matizes e de matrizes religioso-culturais e filosófico-morais em nossas sociedades e dificilmente elas entram em confronto direto, a menos que se afirme o dogmatismo de umas em relação às outras e, assim, o confronto aberto contra as diferenças. Ora, o dogmatismo religioso-cultural carrega consigo o gérmen da intolerância e da xenofobia contra as diferenças, na medida em que percebe e afirma um padrão moral-religioso homogeneizador enquanto o fundamento seja da integração social, de um modelo ideal de comunidade, seja de um padrão de conduta humana ao nível individual, não obstante aquela pluralidade e heterogeneidade humanas (e até em confronto direto contra estas). Modelos que destoam dessa compreensão dogmática, assim, devem ser combatidos incessantemente e por todos os meios possíveis, principalmente por meios políticos – ou, em todo caso, devem sempre ser deslegitimados, evitando-se também qualquer possibilidade de diálogo e de cooperação recíprocos. É nesse contexto, inclusive, que, em outro lugar, afirmei que o dogmatismo e a xenofobia levam à violência, ao genocídio, simplesmente porque não conseguem reconhecer as diferenças *enquanto diferenças*, avaliando-as sempre a partir do próprio credo dogmático ou da posição cultural xenofóbica e considerando-os, assim, como ilegítimos, inferiores, não merecedores de acolhida moral e de respeito (DANNER, 2012).

Ora, como pensar-se a questão da homogeneidade moral e religiosa em uma sociedade democrática hodierna, que é essencialmente plural? Esse problema, que, por exemplo, dinamizou a fundamentação da teoria política democrática de filósofos como Rawls (2002), Habermas (2002a), Rorty (2010), MacIntyre (2001a; 2001b), Taylor (1997; 1993) e Honneth (2003), entre outros, escancara, nessas posições e mesmo na *realpolitik* democrática corrente, marcada pela presença cada vez mais constante em praça pública e em cargos administrativos de iniciativas cidadãs, de movimentos sociais e de comunidades morais, a dificuldade teórico-prática de homogeneizar concepções religiosas, culturais e morais tão diferentes. Esse problema termina, na verdade, com a constatação de que é impossível tal homogeneização estrita religiosa e culturalmente falando, de modo que apenas um consenso sobreposto de matiz eminentemente político, ou um patriotismo constitucional, ou ainda um humanismo secular, que permitiriam englobar indivíduos e grupos defensores de diferentes concepções morais em um acordo político mínimo, serviriam como fundamento para a unidade e para a evolução social ao longo do tempo (FORST, 2010). Mas, com isso, também aparece a constatação de que não é mais possível organizar-se uma comunidade moral estrita enquanto sociedade, isto é, a sociedade, que engloba diferentes comunidades morais, já não pode ser confundida com alguma dessas comunidades em particular (RAWLS, 2003, § 60, p. 283; RAWLS, 2002, p. 192-250; RAWLS, 2000, p. X). As sociedades democráticas atuais não são mais comunidades morais homogêneas, com uma identidade religioso-cultural forte, com capacidade de regular os processos de socialização e de individuação que ali acontecem, senão que apresentam um grau de diferenciação religiosa, cultural e moral extremamente elevado, de modo que não seria exagero afirmar-se que a identidade destas mesmas sociedades já não pode ser buscada em um fundamento religioso-cultural (o que, por conseguinte, explica a defesa, nos pensadores acima citados, de princípios políticos e jurídico-constitucionais mínimos enquanto forma de integração social e como garantindo a construção de uma identidade *cívica entre cidadãos*). A filosofia política contemporânea, ao aperceber-se disso, evita a tentativa de uma fundamentação moral forte, metafísica, no que tange à busca pela estruturação normativa do político. Os elos da sociedade democrática a rigor não se fundam

mais na afirmação de uma concepção religioso-cultural forte e homogênea, mas sim em princípios e virtudes políticas pontuais, correlatamente à ampla oferta de direitos a todos os cidadãos e a processos de reconhecimento sociocultural cada vez mais ampliados a todos os indivíduos e todos os grupos presentes nessa sociedade democrática. Isso permite que as sociedades democráticas, ainda que nem sempre de modo perfeito (mas certamente em processo de aperfeiçoamento gradativo) mantenham certa coesão sem solapar a pluralidade de concepções religiosas, culturais e morais.

E, em um mundo globalizado, como fica a relação entre homogeneização religioso-cultural e o escancarado pluralismo de concepções religiosas, culturais e morais? Aqui também as tensões políticas acontecem, em muitas situações, sob a forma de conflitos religioso-culturais, que tomam a forma de verdadeiros confrontos de massa, nos quais a vitória de um lado significa o genocídio completo do lado oposto – inclusive podendo apenas ser *resolvidos* sob a forma de genocídio. Da mesma forma, a motivação psicológica e moral das relações que entabulamos com indivíduos e grupos de diferentes contextos são grandemente influenciados pelo modo como cultural e religiosamente falando concebemos tanto o caráter moral das relações quanto aqueles que não se enquadram em nossas concepções religioso-culturais, aqueles que estão para além de nosso contexto estrito – aqui, a própria postura dos líderes políticos precisa espelhar convicções religioso-culturais nativas em sua relação com o estrangeiro, geralmente em um atitude de autoafirmação contra esse mesmo estrangeiro. Também é significativo, a título de exemplo, o apelo permanente de grandes autoridades religiosas acerca da paz, do combate às injustiças, da busca pela unidade em um mundo dividido etc., como o faz o Papa em seus discursos para todos os cristãos e mais além, apontando para práticas que levem à realização de tais objetivos. Isso só demonstra o quanto as religiões e as tradições culturais próprias de cada contexto têm poderosa influência em termos de relações internacionais (FOX, 2009; FRESTON, 2009, HAYNES, 2009). Ou seja, as relações que entabulamos com outros povos e outros países são poderosamente determinadas a partir das convicções religioso-culturais que



adotamos para nossa vida cotidiana, que estabelecem paradigmas para a avaliação axiológica daquilo que somos e fazemos com aqueles que professam crenças similares às nossas *e principalmente com aqueles que possuem crenças e práticas totalmente diferentes das nossas*. Também no âmbito das relações internacionais – e talvez aqui de maneira mais contundente – a pluralidade religiosa, cultural e moral contrapõe-se à homogeneização estrita e, como venho argumentando também em relação ao âmbito de nossas sociedades democráticas, a qualquer tentativa de reducionismo: jamais compreenderemos satisfatoriamente as motivações psicológicas e morais próprias de outros contextos religioso-culturais e eles não nos compreenderão estritamente; jamais poderemos entender profundamente os outros a partir de nossas categorias religiosas, culturais e morais, e vice-versa. Mas certamente nem precisamos chegar a tal ponto.

A principal lição da teoria política contemporânea, naqueles pensadores acima citados, consiste exatamente no fato de que é desnecessário reduzir a fundamentação normativa democrática a uma concepção moral forte e homogênea, concebendo, a partir disso, a sociedade enquanto uma comunidade moral, religiosa e cultural organizada em torno a uma cultura, a uma religião e a uma moral comuns, que definem o sentido da própria nacionalidade. A cisão entre indivíduo e comunidade, própria das sociedades modernas, e que foi tema das grandes fundamentações éticas modernas e mesmo de posições sociológicas clássicas como o positivismo (Rousseau, Kant, Hegel, Comte etc.), talvez tenha sido exagerada e dramatizada por esses pensadores, pois que desconsideraram que *as sociedades modernas já não são mais comunidades em sentido estrito*, isto é, formas de organização coletiva calcadas em uma concepção religioso-cultural específica, que valeria para todos. Assim, os modelos da pólis grega e das comunidades do Cristianismo primitivo, que eram admirados por Hegel, não poderiam mais ser sustentados de maneira estrita para as sociedades modernas – eles valeriam para comunidades integradas culturalmente (a pólis grega) ou religiosamente (o Cristianismo primitivo), mas não para sociedades democráticas ou em vias de democratização.

Entre outros pontos, o fenômeno da modernização é perpassado pelo crescente individualismo dos estilos de vida e pelo multiculturalismo – pontos atacados pelo nacionalismo, que ainda tem considerável força em nossas sociedades. O nacionalismo, com efeito, pensando-o a partir da história moderna, foi o remédio contra a crescente erosão das tradições e dos elos que permitiam a homogeneidade dessas sociedades modernas, contra o crescente individualismo dos estilos de vida e o multiculturalismo e o pluralismo religioso (e mesmo o crescimento do ateísmo) que desde o século XIX passaram a consolidar-se cada vez mais em nossas sociedades, enfraquecendo ou até destruindo aquelas formas de integração tradicionais – religião e cultura – que deram a tônica do processo de constituição das nossas sociedades até então e que, não obstante a generalização que faço, *geralmente* constituíram o cerne da construção e da evolução de qualquer sociedade. O reforço de uma cultura e de uma religião nativas – levado a efeito por meios políticos e administrativos – reagiu, assim, contra a perda de força das instituições religiosas e culturais de um dado contexto, por meio do reforço institucional de processos de socialização e de subjetivação que enfatizavam fortemente a ligação religioso-cultural da sociedade e dos indivíduos entre si (cf.: HUNT, 2009). O pluralismo religioso-cultural, que levaria ao relativismo, deveria ser deslegitimado teórica e praticamente como um mal no que tange à oferta de paradigmas axiológicos consistentes para a orientação de nossas práticas, seja ao nível individual, seja ao nível social. O relativismo religioso-cultural, em muitas dessas interpretações, fragilizaria o poder de coesão das instituições religioso-culturais tradicionais, na medida em que ofereceria *caminhos morais alternativos* para as práticas de indivíduos e de grupos, tanto aqueles que buscavam outras formas de legitimação para suas práticas quanto os próprios seguidores de uma concepção religioso-cultural tradicional que não compactuavam totalmente com os credos desta. Ora, é interessante, nesse aspecto, que no século XX a evolução das sociedades democráticas *primeiramente* opôs o tradicionalismo e os crescentes pluralismo religioso-cultural e individualismo dos estilos de vida, levando a lutas por reconhecimento de segmentos tradicionalmente jogados às margens das concepções religioso-culturais tradicionais ou por elas estigmatizados ao longo do

tempo: movimentos feministas, negros e LGBTTT, além de minorias culturais as mais diversas, exatamente por meio da ênfase no pluralismo religioso-cultural e no individualismo dos estilos de vida, reivindicaram uma reformulação da organização jurídico-constitucional, sociopolítica e *mesmo ética* da democracia. E aqui temos o *segundo momento*. Tais lutas por reconhecimento, frente às concepções religioso-culturais tradicionais, impulsionaram o fortalecimento do liberalismo político naquilo que ele tem de mais poderoso e sedutor, a saber, exatamente a ênfase no pluralismo religioso-cultural e no individualismo dos estilos de vida enquanto o substrato da constituição e da evolução de uma democracia (RAWLS, 2002).

Com efeito, essas importantes características do liberalismo político (pluralismo religioso-cultural e individualismo dos estilos de vida), liberalismo político que é a base para a constituição das instituições públicas e das práticas políticas de uma sociedade democrática, permitem, como sugere a filosofia política de Rawls, pensar-se em um *modo de fundamentação que é eminentemente político, e não metafísico* (RAWLS, 2002, p. 53). Essa sugestão nos é interessante, em termos de nosso argumento acerca da importância de partir-se da irreducibilidade do outro como mote para a fundamentação de uma ética ecumênica de alcance universal, já que evita o comprometimento com uma fundamentação moral forte, dependente de um modelo de natureza humana ou de algum princípio religioso-cultural próprios de alguma concepção religioso-cultural específica ou do racionalismo filosófico-científico moderno. Com efeito, três objeções a uma ética universalista seriam: (a) a de que ela precisa comprometer-se com formas de validade absolutistas, fortes, isto é, que valham em qualquer tempo e lugar, independentemente dos contextos histórico-culturais, pressupondo-se um modelo de natureza humana ou de destinação comum que garanta a objetividade necessária para o enquadramento prático do relativismo das concepções axiológicas; (b) a condenação do multiculturalismo e sua consequência, a saber, o relativismo epistemológico-moral como respectivamente equivocado e *vale-tudo moral*, como gerando desagregação individual e social e caos no que tange à clareza de verdadeiros e legítimos paradigmas orientadores de nossas práticas, individual e coletivamente falando; e (c), com isso, tanto o esquecimento ou a negação de

contextos particulares quanto, por outro lado, a afirmação de uma concepção religiosa, cultural ou moral de dado contexto como o cerne para o enquadramento teórico-prático dos outros contextos, em uma clara postura de colonização teórico-prática que encontraria respaldo em instituições religiosas, culturais e políticas desse mesmo contexto (HABERMAS, 1989; FORST, 2010).

Ora, a sugestão liberal de uma fundamentação política, e não metafísica, da teoria ético-política, que pressuporia formas fracas de fundamentação e, por conseguinte, um universalismo opaco, sensível ao fato de que não consegue nem abarcar nem reduzir as diferenças a um denominador comum (seja ele – esse denominador comum – uma dada concepção de gênero humano, de natureza humana, próprias da filosofia, ou uma concepção de origem e de destinação comuns, própria das religiões), aponta para o fato de que as pretensões fortes da teoria moral, correlatamente às investidas prático-institucionais de homogeneização religioso-cultural, são tentativas não apenas exageradas tanto de garantia de validade teórica de um projeto ético universal quanto de superação de um suposto caos prático-moral causado pelo relativismo e pelo pluralismo, *mas também arriscadas* de, em um trabalho sempre imbricado entre teoria e prática, solaparem a efetividade de formas simbólicas alternativas e marginalizarem ou até destruïrem mundos da vida diversos àquele pressuposto teoricamente e afirmado praticamente pelas fundamentações metafísicas. Note-se meu argumento central, no que tange a uma fundamentação metafísica, forte, de um projeto ético-político universal, que enquadraria todas as diferenças a partir de um denominador comum – projeto ético-político universal que, como disse acima, pode ser percebido, ainda que em matizes diferenciados, em diferentes concepções filosóficas, religiosas e culturais: uma posição teórica religioso-cultural não é imune à sua influência prática, na medida em que ela, como fenômeno de massa, orienta processos de socialização e de subjetivação ampliados, o que, portanto, liga de maneira férrea a concepção teórica e a prática dos indivíduos e grupos abarcados por ela. Como consequência, tal fundamentação metafísica forte pode levar, sem os cuidados necessários, a uma prática ético-política mais radicalizada contra as diferenças,

exatamente porque as diferenças passam a ser avaliadas a partir dos princípios epistemológicos e axiológicos do credo em questão. Aqui aparece a necessidade sempre premente de *cuidado* no que tange à elaboração sistemática das concepções religioso-culturais, já que sua influência prática é absolutamente tangível e fundamental para definir-se o sentido da própria formação individual e da sociabilidade que entabulamos com os membros de uma mesma comunidade e frente à alteridade de um modo mais geral.

Por isso, minha proposta de uma concepção ético-política ecumênica consiste em que abandonemos a ênfase em um princípio religioso-cultural forte e absoluto (origem e destinação comuns, natureza humana homogênea, necessidade de abstração do contexto, construção de uma identidade comum) ou, se isso for demasiado radical, que o enfraqueçamos com vistas a percebermos, em primeiro lugar, não a possibilidade de identificação de todos os indivíduos e grupos humanos em uma única concepção ético-política e cultural e sua redução à mesma, mas sim a impossibilidade seja de supressão das diferenças de todos os matizes entre os indivíduos e os grupos humanos, seja do enquadramento teórico das mesmas a partir de uma concepção metafísica, religioso-cultural forte, que os homogeneizaria de modo a implicar na negação de suas posições pessoais e grupais<sup>4</sup>. O *novo* princípio para um projeto ético-político ecumênico apontaria para a impossibilidade de ler-se e de reduzir-se a alteridade à identidade a partir de uma concepção religioso-cultural homogênea, de caráter trans-histórico e trans-cultural, enfraquecendo os processos de evangelização e de missionarização que caracterizam posições religiosas, culturais e mesmo próprias ao racionalismo

---

<sup>4</sup> Gostaria apenas de reforçar o entendimento que tenho acerca dos termos metafísica e concepção religioso-cultural forte, bem como de sua ligação, de sua imbricação estrita. Por *metafísica* entendo uma fundamentação ético-política universalista que concebe generalidade como validade irrestrita, a-histórica, com alcance em qualquer tempo e lugar, independente do contexto e até em conflito com ele, seja por meio do apelo a uma origem e destinação comuns dos indivíduos e dos grupos (religiosa, cultural etc.), seja por meio da afirmação de uma natureza humana comum. Por *concepção religioso-cultural forte* entendo aquelas concepções religioso-culturais que, ao conceberem uma origem e uma destinação comuns do gênero humano, por afirmarem *um gênero humano e um caminho para a bem-aventurança ou para a realização moral*, instituem a evangelização e a missionarização, realizadas por diferentes meios, como o fundamento de sua prática, seja entre os membros da própria comunidade, seja principalmente com os membros de outras comunidades, em um projeto ético-político de alcance universalista que visa à homogeneização e à construção de uma *identidade religioso-cultural* eminentemente comunitárias, eliminando, no mais das vezes, as diferenças culturais, religiosas e morais de outros grupos ou assimilando-as a partir do credo considerado superior. A *ligação entre fundamentação metafísica e concepção religioso-cultural* aparece aqui: é necessário uma prática ético-política ligada a valores morais, religiosos e culturais fortes, absolutos, contrapostos ao relativismo e antagônicos ao pluralismo e multiculturalismo, valores esses que permitem tanto a leitura da diferença a partir desse credo metafísico, religioso-cultural, quanto a redução daquela (da diferença) a este (ao credo religioso-cultural).

científico e à civilização ocidentais, modernos (capitalismo, racionalização científica, juridificação etc.). *Não é possível a identidade entre alteridades nem é necessária tal identidade entre as diferenças quando se pensa em um projeto ético-político ecumênico de caráter universal.* Todas as concepções religioso-culturais são válidas enquanto formas de vida, mas são apenas isso: formas de vida específicas a contextos históricos e sociais particulares. Carecemos não de concepções cognitivo-morais que buscam incansavelmente entender e homogeneizar as diferenças, levando a práticas assimilacionistas e mesmo negadoras dessas diferenças, *mas de concepções e de práticas que aceitem as diferenças enquanto diferenças, como não assimiláveis, não integráveis e nem redutíveis a uma concepção teórico-prática específica de matiz religioso-cultural ou científico.*

Conforme acredito, pensar a sociabilidade contemporânea a partir da diferença irreduzível tem um apelo sugestivo no que tange à possibilidade de fundamentação de projetos ético-políticos ecumênicos com caráter universalista, tanto em nível de uma sociedade democrática quanto em termos de globalização: a diferença irreduzível é um princípio que relativiza o dogmatismo e o xenofobismo, e que alivia a teoria ético-política da necessidade de uma fundamentação absoluta como garantia do universalismo moral. Com efeito, tal princípio (a) implica em que não é necessário abstrair-se do contexto religioso-cultural próprio de cada indivíduo e grupo, favorecendo o multiculturalismo e o individualismo dos estilos de vida daí decorrentes e respeitando a identidade própria desses contextos religioso-culturais, bem como (b) permite, ao longo do tempo, a instauração de processos de socialização e de subjetivação que levam ao reconhecimento das diferenças enquanto diferenças, inassimiláveis, irreduzíveis e, por isso mesmo, merecedoras de acolhida moral *pelo fato de serem diferenças (e não por possuírem supostas gênese e destinação comuns ou uma alegada natureza humana similar).* Acolhe-se a alteridade porque não se pode reduzi-la à identidade daquele que a acolhe. Inclusive isso nos mostra que não é necessário fazer-se parte de uma

mesma comunidade moral, religioso-cultural, para ser acolhido e cuidado pelos membros da mesma.

É assim que aparece novamente o inultrapassável e fundamental papel socializador das concepções religioso-culturais, que, mais do que qualquer outra instância, têm o poder e o dever de contribuírem na construção de um projeto ético-político ecumênico, na medida em que são o cerne axiológico e existencial da vida de praticamente todos os indivíduos e grupos humanos existentes, com um apelo formativo e orientador que é ouvido e vivido por todos os crentes. E é elas que precisam ter, em um grau cada vez mais radical, essa sensibilidade com a diferença; é elas que precisam ter consciência de como a diferença não apenas torna impossível qualquer assimilação estrita, qualquer reducionismo apressado, qualquer grandiloquente tarefa de homogeneização religioso-cultural, como principalmente não impede ou deslegitima qualquer concepção religioso-cultural, inclusive aquelas com projetos ecumênicos e atividades de missionarização e de evangelização de cunho universalista, atividades essas que, de todo modo, a partir da constatação da irreducibilidade da alteridade, também precisam ser retrabalhadas com base na consciência de sua (das atividades missionárias e evangelizadoras) parcialidade.

### **Considerações finais**

Nas concepções metafísico-teológicas, a diferença confunde, irrita. Ela precisa ser entendida e assimilada a partir das categorias da identidade, do mesmo, categorias essas que estão no cerne da grande maioria dos discursos sobre ecumenismo e sobre universalismo ético-político que gestaram seja o Iluminismo moderno, seja as teodiceias próprias de nossas grandes religiões, fundamentando uma suposta crença e um suposto discurso sobre a superioridade do desenvolvimento ocidental (das nações desenvolvidas, da cultura europeia, da democracia político-cultural norte-americana, dos brancos, na verdade) em relação a outros povos e a outras culturas. Ora, a ênfase rabugenta em formas de fundamentação que acreditam que a universalidade está em franca contradição ao

relativismo torna a vida prática, extremamente plural, um foco de conflitos insolúveis que, por isso, devem ser suprimidos em nível teórico para, em um segundo momento, orientar-se as instituições a realizarem um processo de homogeneização sociocultural e política. Com efeito, é esta ligação que preocupa quando se pensa em projetos de paz e de acolhimento com caráter universal, a saber, de um lado, a ênfase incansável, ao nível da fundamentação desses projetos, nas sínteses, nas homogeneidades e na não-contradição, como se teoricamente pudessemos encontrar um fundamento ético absoluto para garantir a validade dos projetos integrativos e sua possibilidade de homogeneização para todos os atingidos, não obstante suas diferenças, projeto esse que pudesse superar uma concepção negativa do relativismo, como vale-tudo moral, como contradição pura e simplesmente; de outro lado, a utilização desses argumentos por instituições que, em sua tentativa de integração universal, simplesmente ficam cegas aos contextos particulares, plurais e irreduzíveis às suas (dessas instituições) regras e aos seus (dessas instituições) códigos.

Essa ligação preocupa porque uma teoria insensível à alteridade gera práticas institucionais cegas às diferenças e aos contextos; uma teoria que aponta para um fundamento absoluto como forma de garantir a integração social e a homogeneização entre todos os atingidos por ele pode gerar práticas institucionais assimilacionistas e negadoras dessas mesmas diferenças. Porém, quando teoricamente nos damos conta da irreduzibilidade do outro, da impossibilidade de reduzi-lo à nossa identidade ou a qualquer identidade homogênea, também passamos a afirmar a moderação institucional frente às diferenças, ao mesmo tempo em que podemos desenvolver um projeto ético-político ecumênico que é acolhedor e solidário e protetor das diferenças exatamente por reconhecê-las *como diferenças irreduzíveis* e merecedoras do mesmo direito à existência que nós temos e queremos para nossas posições religioso-culturais. Isso também permitiria modificar uma compreensão negativa e negadora ainda muito em voga sobre o multiculturalismo ou pluralismo e sua consequência, a saber, o relativismo moral. Este tradicionalmente foi entendido como contraditório e, por isso, ao nível teórico,



como negativo, pois que impossibilitaria a fundamentação absoluta que (também tradicionalmente) foi considerada como uma necessidade inultrapassável no que tange à fundamentação de projetos ético-políticos com validade universal. Nesse sentido, teoricamente negou-se o relativismo, visto como um mal, como uma degeneração, o que implicou, praticamente, na progressiva negação ou supressão do multiculturalismo. Essa *ligação direta* entre fundamentação absoluta, que implica na condenação do relativismo, e práticas institucionais assimilacionistas e reducionistas das diferenças é o grande perigo de que precisamos sempre, dia após dia, nos precaver, teórica e praticamente, se quisermos superar gritantes situações de injustiça, nos seus mais variados e interligados matizes. O pluralismo religioso-cultural e o relativismo não são um mal e nem impossibilitam a fundamentação de projetos ético-políticos universais e de práticas institucionais direcionadas a realizá-los, senão que são o fato a partir do qual tais projetos, ao nível da fundamentação e de sua institucionalização, precisam partir. Simplesmente não podem ser negados, nem teórica e nem praticamente.

Penso, além disso, embora não vá tratar disso aqui de maneira mais detalhada, que o excesso de diferença é um problema para as próprias sociedades capitalistas e comunistas, que se assemelham, neste aspecto: em ambos os casos, tal excesso remete para formas de vida alternativas, que fogem aos padrões impostos pelo mercado de trabalho e pela ética liberal-protestante ligada ao individualismo possessivo e à meritocracia (capitalismo), ou que recusam a pluralidade política para salvar a revolução, colocando todo processo de evolução social nas mãos do partido único. Daí a necessidade de massificação, de unidimensionalização, como o acusava Marcuse (1982), enquanto o cerne de práticas de subjetivação e de socialização próprias das sociedades capitalistas e comunistas. Com efeito, tanto capitalismo quanto socialismo precisam destruir propostas alternativas de sociabilidade e de formas de vida, pois que elas poriam em perigo, no primeiro caso, a forma de produção calcada na mais-valia e, no segundo caso, a ditadura política que prescindia da voz das ruas no que tange à condução da evolução social. O capitalismo, assim, suprime as diferenças por causa da economia, ao passo que o socialismo faz o mesmo por causa da política.

Enfim, as dogmáticas religiosas poderiam aprender muito ouvindo e seguindo as culturas populares desenvolvidas nos becos e nas ruas de nossas sociedades. Tais culturas populares conseguem intermediar de maneira sugestiva os dogmas com as especificidades de cada situação cotidiana, gerando criativamente práticas emancipatórias em relação a esses mesmos dogmas – dogmas que, quando mal administrados, podem gerar exatamente posturas ético-políticas conservadoras por parte das instituições em relação aos comportamentos dos crentes e, por sua vez, destes em relação às diferenças. Elas assimilam valores religioso-culturais de diferentes posições sem necessariamente comprometer-se com todo o arcabouço doutrinário dessas mesmas posições, em uma atitude eclética que, de modo muito salutar, torna o dogmatismo desnecessário para suas vidas e para suas práticas, na medida em que percebem seja a riqueza do pluralismo, seja a inutilidade de práticas dogmáticas que possam negar ou deslegitimar esse mesmo pluralismo. Nas culturas populares, portanto, mais do que em qualquer outro lugar, a ideia de irreducibilidade do outro paulatinamente está deitando raízes profundas, de modo a levar, ao longo do tempo, à formação de uma cultura popular sensível à alteridade e ao seu caráter irreducível, bem como acolhedora da mesma, o que certamente levará as instituições religioso-culturais e políticas a profundas reformas em seus dogmas e práticas, no sentido de abertura, moderação discursiva e missionária e mais democratização.

## REFERÊNCIAS

ANCHIETA, José de. **Informação do Brasil e de suas capitânias**. São Paulo: Obelisco, 1964.

BITTENCOURT, Paulo José Sá. **A América e o fim da história**: um estudo a partir da filosofia da história de Hegel. Erechim: Edifapes, 2004.

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a el-rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil**: 1º de maio de 1.500. Lisboa: Imprensa Nacional, 1974.

COLLINS, John J. **A Bíblia justifica a violência?** São Paulo: Paulinas, 2006.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Compêndio Vaticano II**: constituições, decretos, declarações. Introdução e índice analítico de Frei Boaventura Kloppenburg. Coordenação geral de Frei Frederico Vier. Petrópolis: Vozes, 1983.

DANNER, Leno Francisco. Religiões e democracia: sobre a evolução política e a formação da identidade cultural das sociedades democráticas. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**. João Pessoa, v. 3, n. 1, p. 37-53, 2012.

DUSSEL, Enrique. **El pensamiento filosófico latino-americano, del Caribe y “Latino” (1300-2000)**: história, corrientes, temas y filósofos. México: Siglo Veintiuno, 2009.

DUSSEL, Enrique. **1492, o encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação**: na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). **Evangelização no presente e no futuro da América Latina**: conclusões da conferência de Puebla. São Paulo: Paulinas, 1983.

FORST, Rainer. **Contextos da justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010.

FOX, Jonathan. Integrating religion into international relations theory. In: HAYNES, Jeffrey (Ed.). **Routledge handbook of religion and politics**. New York: Routledge, 2009. p. 271-286.

FRESTON, Paul. Christianity protestantism. In: HAYNES, Jeffrey (Ed.). **Routledge handbook of religion and politics**. New York: Routledge, 2009. p. 14-28.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Edições Loyola, 2002a.

HABERMAS, Jürgen. **Identidades nacionais y postnacionales**. Madrid: Editorial Tecnos, 2002b.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade (Vol. I). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la filosofia de la historia universal**. Madrid: Alianza, 1982.

- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos**: uma história. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- KANT, Immanuel. **Filosofía de la historia**. Buenos Aires: Nova, 1958.
- LAS CASAS, Bartolomeu. **Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión**. México: Fondo de Cultura Económica, 1942.
- LÉVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser, o más allá de la esencia**. Salamanca: Sígueme, 1999.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2004.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- LUTERO, Martinho. **Ética cristã**. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- LUTERO, Martinho. **Pelo Evangelho de Cristo**: obras selecionadas de momentos decisivos da reforma. Porto Alegre: Concórdia, 1984.
- MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** São Paulo: Loyola, 2001a.
- MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Bauru: EDUSC, 2001b.
- MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial**: o homem unidimensional. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- RAWLS, John. **O direito dos povos**: seguido de A ideia de razão pública revisitada. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- RAWLS, John. **O liberalismo político**. Brasília: Instituto Teotônio Vilela; São Paulo: Editora Ática, 2002.
- RAWLS, John. **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- RAWLS, John. **Justiça como equidade**: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- RIBEIRO, Antonio Carlos. Ecumenismo: perspectiva eclesiológica. Das grandes rupturas ao debate ecumênico atual. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 09, n. 20, p. 114-139, jan./mar. 2011.
- RORTY, Richard. **Uma ética laica**: introdução de Gianni Vattimo. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

- RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1985.
- SCHILLING, Voltaire. **América: a história e as contradições do império**. Porto Alegre: L&PM, 2004.
- SOARES, Fernando da Luz. O diálogo ecumênico enquanto diálogo com o ‘outro’. **Comunicação & Cultura**, Porto (Portugal), n. 11, p. 65-77, 2011.
- SOUZA, Nilson Levi Zalewski. **Religião e desenvolvimento: uma análise da influência do catolicismo e do protestantismo no desenvolvimento econômico da Europa e da América**. 2007, 98 f. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Economia, Porto Alegre.
- TAYLOR, Charles. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Loyola, 1997.
- TAYLOR, Charles. **El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- WEBER, Max. **Ensayos sobre sociología de la religión** (Tomo I). Madrid: Taurus, 1987.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 2001.
- WOLFF, Elias. Igrejas e ecumenismo: uma relação identitária. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 45, n. 2, p. 18-30, 2005.