

Religiões institucionalizadas e universalistas na encruzilhada dos novos tempos

**Leno Francisco Danner
Fernando Danner
Agemir Bavaresco**



As religiões institucionalizadas e universalistas apresentam (a) uma forte centralização do processo de constituição, legitimação e aplicação do credo aos crentes e aos não crentes (o que também significa: uma intervenção direta e pungente na esfera público-política de modo amplo e incisivo), assumindo um caráter autorreferencial e em grande medida autossuficiente e autossubsistente em termos de vivificação do próprio credo ao longo do tempo, fechando-o ao diálogo com a vida cotidiana; (b) uma utilização bastante intensa de fundamentações essencialistas e naturalizadas, em muitos casos sem qualquer moderação normativa e sem qualquer sensibilidade político-moral, aplicando-as indistintamente às diferenças e, assim, buscando influir de modo direto na própria configuração da democracia universalista e pluralista constituída como Estado democrático de direito; e (c) uma perspectiva missionária e messiânica que objetiva concomitantemente a colonização desse mesmo Estado democrático de direito e a periferização das diferenças, do pluralismo, da diversidade, de modo a sustentar posições fundamentalistas que, hegemônicas no âmbito das instituições públicas, naturalizam e despolitizam os problemas de integração social caudatários exatamente da centralidade das posições essencialistas e naturalizadas. No livro, conscientes das especificidades, mas também dos problemas, próprios a esse tipo de fundamentação, mormente quando em contraposição à universalidade dos direitos humanos, à centralidade do pluralismo-diversidade e ao caráter fundacional do Estado democrático de direito, construímos algumas proposições estruturantes desde as quais julgamos possível uma remodelação da estrutura institucional interna das religiões institucionalizadas e universalistas, do tipo de fundamentação essencialista e naturalizada que elas levam a efeito e, finalmente, da própria aplicação direta e indistinta desses valores em termos da sociedade civil, apontando para a necessidade de moderação e sensibilização normativas e, em última instância, para o abandono de certas áreas de fundamentação que estão irremediavelmente assumidas pelo pluralismo axiológico, pelo individualismo dos estilos de vida e pela secularização e racionalização culturais próprias à modernidade-modernização ocidental, de modo que essas mesmas religiões (a) teriam um foco mais específico em torno à própria espiritualidade e (b) se transformariam em baluartes da defesa e da promoção dos direitos humanos, do pluralismo-diversidade e do Estado democrático de direito, protegendo as minorias político-culturais dos processos de violência sistemática que elas, as religiões institucionalizadas e universalistas, outrora justificaram e impuseram, com as reformulações institucionais e epistêmicas consequentes a essa "reorientação" interna.



Editora Fundação Fênix



**Religiões institucionalizadas e universalistas na
encruzilhada dos novos tempos**

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel

Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral

Cleide Calgaro

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Fabio Caires Coreia

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Jozivan Guedes

Leno Francisco Danner

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Norman Roland Madarasz

Nuno Pereira Castanheira

Nythamar de Oliveira

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Renata Guadagnin

Ricardo Timm de Souza

Rosana Pizzatto

Rosalvo Schütz

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Sandro Chignola

Leno Francisco Danner

Fernando Danner

Agemir Bavaresco

**Religiões institucionalizadas e universalistas na
encruzilhada dos novos tempos**



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2022

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Este livro foi editado com o apoio financeiro – Auxílio Nº 0569/2018, Processo Nº 23038.001026/2018-81, Programa CAPES/PROEX.



Série Filosofia – 106

Catálogo na Fonte

D188r DANNER, Leno Francisco; DANNER, Fernando; BAVARESCO, Agemir. Religiões institucionalizadas e universalistas na encruzilhada dos novos tempos [recurso eletrônico] / Leno Francisco Danner, Fernando Danner, Agemir Bavaresco. – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2022. 220 p. (Série Filosofia ; 106)

Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>

ISBN 978-65-5460-000-2

DOI <https://doi.org/10.36592/9786554600002>

1. Religião – Política. 2. Democracia. 3. Estado democrático de direito. 4. Direitos humanos. 5. Igreja Católica. I. Danner, Fernando. II. Bavaresco, Agemir. III. Título

CDD: 291

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721

Sumário

| | |
|--|------------|
| Introdução..... | 8 |
| Religiões institucionalizadas e universalistas e o mundo contemporâneo: quatro desafios – reflexões a partir da Igreja Católica | 17 |
| Diversidade e complexidade entre justificação e aplicação: uma pedagogia democrática da religião, uma pedagogia religiosa da democracia – reflexões desde a exortação pós-sinodal Amoris Laetitia, do Papa Francisco..... | 57 |
| As diferenças como ethos e práxis contemporâneos: sobre a dialética entre fundamentação e aplicação de paradigmas normativo-religiosos..... | 83 |
| Pluralismo, autoridade e legitimação do credo: religiões institucionalizadas e universalistas na encruzilhada dos novos tempos..... | 115 |
| Um fundamento para o ecumenismo: a irredutibilidade do outro | 139 |
| Gênero e sexualidade na época do pluralismo: um desafio às religiões institucionalizadas e universalistas | 165 |
| Universalismo entre religiões e modernidade: a fundamentação do universalismo epistemológico-moral por meio da cooperação entre razão e religião | 187 |

Introdução

As eleições de 2022, *em todos os âmbitos* (deputados federais, senadores, presidente da república, governadores e deputados estaduais), assumiram uma forma perigosa e problemática de messianismo político em que muitas instituições religiosas e lideranças clericais simplesmente passam tanto a querer ditar posicionamentos político-partidário-institucionais amplos quanto a buscar influir, na comunidade dos crentes sob sua responsabilidade, no resultado final dessas mesmas eleições, por meio de apoio direto e incisivo a lideranças e propostas que compartilham de suas posições ideológicas, assim como em termos de deslegitimação normativa de todos aqueles que não compartilham de suas bases e valores. Essa posição é duplamente perigosa. Primeiro, porque retoma uma perspectiva de sobredeterminação biológico-religiosa da antropologia/cultura/normatividade que já provou, por meio dos movimentos eugênicos e supramacistas, do nazismo alemão e do comunismo russo, que, se sua fundamentação depende do racismo biológico, do etnocentrismo cultural e do fundamentalismo religioso, sua consequência é exatamente o etnocídio-genocídio, a intensificação de um processo de inviabilização, silenciamento, apagamento e privatismo das e contra as diferenças. Tem-se, neste primeiro caso, a naturalização e a despolitização dos sujeitos, dos valores, das práticas e dos símbolos intersubjetivamente vinculantes, o que é fatal para a crítica, a reflexividade e a transformação democráticas. Segundo, por via de consequência, tem-se a periferização, a obnubilação e, ao fim e ao cabo, o gradativo desprezo relativamente à – ou até abandono da – correlação de universalidade dos direitos humanos, efetividade do pluralismo-diversidade e centralidade do Estado democrático de direito por essa visão seja de uma comunidade religioso-moral de caráter essencialista e naturalizado e de perspectiva pré-política e a-histórica, seja de uma prática político-social-institucional missionária e messiânica contra as diferenças de um modo geral e as minorias políticas em particular.

Assim é que o problemático e perigoso evento do bolsonarismo coroa esse emergência de uma politização da religião desde a pungente retomada da sobredeterminação religioso-biológica da antropologia/cultura/normatividade. E, o

que é ainda mais grave, sua arrasadora hegemonia eleitoral no contexto de 2022, não obstante todos os seus problemas em termos de justificação epistêmica, vinculação social e racionalidade científica, mostrou a todos os partidos políticos e suas lideranças que, se quiserem alcançar hegemonia eleitoral frente a um contexto popular grandemente conservador, terão de ser, em alguma poderosa medida, bolsonaristas também, no sentido dessa sobredeterminação religioso-biológica da antropologia/cultura/normatividade, sob pena de simplesmente serem apagados do mapa eleitoral, perdendo hegemonia partidário-eleitoral. Isso é gravíssimo, porque mesmo partidos historicamente alinhados a pautas progressistas estão sendo empurrados – e, instrumentalmente, para sua hegemonia, deixam-se ser empurrados – a assumirem-se bolsonaristas ou silenciarem quando não o fazem. Nesse sentido, o presente livro quer se constituir em um instrumento de diálogo com as religiões institucionalizadas e universalistas, seja na figura de sua base clerical, seja no que se refere aos seus crentes. Ele parte do fato de que a democracia universalista e pluralista constituída como um Estado democrático de direito tem na correlação de direitos humanos, pluralismo-diversidade e direito o seu núcleo estruturante e dinamizador, o qual assume um sentido antitotalitário, antifascista, antirracista e não-fundamentalista sem o qual essa mesma democracia não pode existir, se sustentar e desenvolver-se.

Ao fazê-lo, ele procura trazer para o centro de sua análise normativa exatamente a questão das diferenças e, como contexto epistêmico mais amplo, o processo de desnaturalização, historicização e politização da sociedade-cultura-consciência, o qual exigirá, para a efetividade dessas mesmas diferenças, certa relativização e, em alguns casos, até mesmo o abandono de conteúdos essencialistas e naturalizados em torno à condição humana (gênero e sexualidade, por exemplo); no mesmo sentido, ele também exigirá a separação estrita entre religião e política, com a consequente tradução da religião (mas, obviamente, também da política) ao procedimentalismo, à principialidade, à simbologia e à linguagem do direito positivo, de modo a colocar os direitos humanos, o pluralismo-diversidade e o Estado democrático de direito como as bases constitutivas da democracia hodierna, evitando-se sua fascistização crescente. Nós consideramos, em tudo isso, as religiões institucionalizadas e universalistas como exatamente um

poderoso ator sociopolítico, capaz de fomentar comportamentos de massa direcionados seja à estabilização, seja à desestabilização da própria sociedade, o que reforça a responsabilidade moral-legal dessas mesmas religiões e suas autoridades. Nós convidamos, por fim, a que as religiões institucionalizadas e universalistas vejam tanto as diferenças, os direitos humanos e o Estado democrático de direito quanto o processo de desnaturalização, historicização e politização da sociedade-cultura-consciência como uma grande conquista de nossas sociedades, de nossas populações, e não como o mal que muitas delas estão concebendo em torno a estes valores fundacionais.

A obra possui a estrutura temática e argumentativa que segue. No primeiro texto, intitulado “Religiões institucionalizadas e universalistas e o mundo contemporâneo: quatro desafios – reflexões a partir da Igreja Católica”, buscamos tematizar quatro desafios importantes postos pelo mundo contemporâneo às religiões institucionalizadas e universalistas: o desafio da autoridade e da legitimação do credo pela instituição religiosa; o desafio do controle institucional-religioso abrangente sobre gênero e sexualidade; o desafio do ceticismo em relação às fundamentações universalistas; e o desafio de um ecumenismo abrangente sem comprometimento com a afirmação e a imposição de um credo religioso em particular como base de uma possível integração cosmopolita. Com base nisso, o texto defende que menos institucionalização e hierarquia, mais abertura democrática, abandono ou enfraquecimento dos controles sobre gênero e sexualidade, bem como respeito à irreduzibilidade das religiões entre si, o que implica em moderação discursiva, poderiam servir como critérios normativos e programáticos para o fortalecimento das religiões neste início de século XXI enquanto instâncias basilares para a construção de uma sociabilidade mais justa, solidária e pacífica.

O segundo texto, intitulado “Diversidade e complexidade entre justificação e aplicação: uma pedagogia democrática da religião, uma pedagogia religiosa da democracia – reflexões desde a exortação pós-sinodal *Amoris Laetitia*, do Papa Francisco”, argumenta que a *Exortação Pós-Sinodal Amoris Laetitia*, do Papa Francisco, assume como seu núcleo estruturante o hiato entre doutrina e pastoral, justificação e aplicação, através do reconhecimento de que a pluralidade humana e

suas contingências prático-históricas imprimem indelevelmente a marca da complexidade como base orientadora da compreensão e da ação institucionais. Como consequência, tem-se um fosso entre teoria e prática que somente pode ser resolvido pela primazia do amor frente à verdade e, assim, pela relativa autonomia da pastoral frente à doutrina, de modo que a aplicação direta e sem mediações do credo dá lugar às mediações próprias a cada situação e a cada sujeito concretos. Argumentaremos, a partir disso, que se gesta uma pedagogia democrática da religião marcada pela afirmação, pelo reconhecimento e pela valorização da diversidade, que leva à moderação institucional, à minimização do fundamentalismo e à sensibilização para com as diferenças enquanto alteridades irreduzíveis. Dessa pedagogia democrática da religião, por sua vez, gesta-se uma pedagogia religiosa da democracia em que a instituição religiosa assume uma perspectiva antifascista, antitotalitária e não-fundamentalista que tem como objetivo básico a defesa intransigente da diversidade, dos direitos humanos e do Estado democrático de direito.

No terceiro texto, intitulado “As diferenças como *ethos* e *práxis* contemporâneos: sobre a dialética entre fundamentação e aplicação de paradigmas normativo-religiosos”, estabelecemos a categoria das diferenças como o *ethos* e a *práxis* antropológico-ontológico e epistemológico-políticos efetivamente contemporâneos, que desafiam-dinamizam as religiões institucionalizadas e universalistas, ao estilo da Igreja Católica, em seu uso de fundamentações essencialistas e naturalizadas como base normativo-paradigmática para o enquadramento, legitimação e orientação dessas mesmas diferenças, como embasamento da dialética entre pluralidade e unidade acerca dessas mesmas diferenças. A partir disso, defenderemos que o desafio central para as religiões institucionalizadas e universalistas neste século XXI – e, no nosso caso, novamente para a Igreja Católica – consiste na desconstrução da correlação entre institucionalismo forte, objetividade antropológico-ontológica e epistemológico-moral estritas e fundamentalismo político-normativo. Nesse sentido, na medida em que também as instituições religiosas trouxeram para dentro de sua dinâmica de constituição, legitimação e fomento do credo as diferenças como *práxis* normativa e sujeitos epistemológico-políticos da fundamentação, alcança-se um

enfraquecimento e uma moderação – e talvez até mesmo um abandono – de fundamentações essencialistas e naturalizadas como base para o enquadramento de todas as áreas da vida humana. Este, de todo modo, conforme pensamos, deve ser o caso de gênero e de sexualidade, que a rigor já não poderiam e nem deveriam mais ser fundados em tais bases essencialistas e naturalizadas.

No quarto texto, intitulado “Pluralismo, autoridade e legitimação do credo: religiões institucionalizadas e universalistas na encruzilhada dos novos tempos”, partindo da afirmação de que o pluralismo religioso-cultural está consolidado como o *ethos* e a base normativa das sociedades contemporâneas, refletiremos sobre os desafios por ele postos às instituições religioso-culturais e ao tipo de fundamentação essencialista e naturalizado que elas fomentam individual e socialmente. Nosso argumento central consiste em defender que o pluralismo religioso-cultural, que tem um sentido eminentemente positivo e que se enraizou profundamente em nossa vida cotidiana hodierna, leva ao enfraquecimento da autoridade dessas instituições religioso-culturais, minando sua capacidade de monopolizar e de centralizar internamente a si mesmas a legitimação do credo, impondo-o verticalmente aos crentes. Nesse sentido, também defenderemos que o pluralismo religioso-cultural não apenas não pode ser ignorado ou minimizado pelas instituições religioso-culturais, mas também pode oferecer uma base normativa importante e inultrapassável para a reformulação e a reestruturação institucionais, no sentido de consolidar, nas instituições religioso-culturais, a moderação discursiva, a abertura democrática aos crentes e aos não-crentes, o enfraquecimento das fundamentações essencialistas e naturalizadas, o acolhimento à alteridade e o refreamento de tendências missionárias e messiânicas que busquem enquadrar, desde fora e sem nenhuma sensibilidade, os contextos religioso-culturais localizados historicamente.

No quinto texto, intitulado “Um fundamento para o ecumenismo: a irreduzibilidade do outro”, propomos (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 (e como 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 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.

No sexto texto, intitulado “Gênero e sexualidade na época do pluralismo: um desafio às religiões institucionalizadas e universalistas”, defenderemos que as religiões institucionalizadas e universalistas, ao estilo da Igreja Católica, possam abandonar – ou pelo menos relativizar – seus discursos, valores e controles sobre gênero e sexualidade, de modo a servirem como plataforma de enfrentamento em relação a todas as formas de violência envolvendo gênero e sexualidade, muitas delas fundadas em possíveis interpretações de textos religiosos. Isso significa que as instituições religiosas de um modo geral e a Igreja Católica em particular precisarão renunciar às fundamentações essencialistas e naturalizadas nesse campo da vida cotidiana, deixando as questões de gênero e de sexualidade como fazendo parte irremediável da vida privada, uma conquista fundamental do processo de modernização ocidental e das democracias nele fundadas, baseado na secularização das instituições, na liberdade individual e no pluralismo dos estilos de vida. Esse abandono ou moderação discursiva acerca das questões de gênero e sexualidade possibilitaria uma renovação importantíssima às instituições religiosas e, na verdade, é, conforme acreditamos, o caminho por excelência que elas devem tomar neste século XXI.

No sétimo texto, intitulado “Universalismo entre religiões e modernidade: a fundamentação do universalismo epistemológico-moral por meio da cooperação entre razão e religião”, buscamos desenvolver uma crítica à noção de modernidade ou racionalismo moderno apresentada em teorias da modernidade contemporâneas, marcada pela ideia de uma autonomia e de uma autossuficiência da razão no que

tange à fundamentação seja de uma concepção vinculante de normatividade social própria à democracia, seja relativamente a um conteúdo mínimo de direitos humanos. Critica-se, aqui, a percepção, própria a essas teorias, de que o racionalismo profano e secularizado, concebido como uma perspectiva imparcial, neutra, formal e impessoal em termos axiológico-metodológicos, seja suficiente para garantir esse mesmo universalismo epistemológico-moral, sem necessidade da religião e da metafísica. Com isso, seu segundo objetivo consiste em argumentar em favor de um universalismo político-religioso que aponta para a incapacidade dessa noção purista e independente de razão em gerar e sustentar, sem o próprio trabalho de fundamentação e de aplicação metafísico-religioso, um conteúdo universal de direitos humanos. O trabalho escora-se em revisão bibliográfica de teorias da modernidade contemporâneas, a partir de uma crítica a seu pressuposto central, a autonomia, a autorreferencialidade e a autossuficiência da razão relativamente à religião e à metafísica, propondo, como conclusão, a necessária correlação de razão e religião-metafísica como o inultrapassável caminho e conteúdo do universalismo epistemológico-moral.

Religiões institucionalizadas e universalistas e o mundo contemporâneo: quatro desafios – reflexões a partir da Igreja Católica¹

Considerações iniciais

O mundo contemporâneo não é um lugar inóspito às religiões e à religiosidade de um modo geral e às religiões institucionalizadas e universalistas em particular². Se entendermos por contemporaneidade, como o faremos ao longo do texto, a consolidação do pluralismo religioso-cultural e do individualismo dos estilos de vida, correlatamente ao ceticismo (mas não à recusa) em relação às fundamentações epistemológico-morais universalistas, podemos perceber que, de fato, tanto as religiões institucionalizadas quanto a religiosidade (espiritualidade) estão não apenas preservadas de uma excessiva racionalização (entendida como ênfase preponderante da ciência e da técnica em nossos modos de vida, de pensar, de fundamentar), inclusive não podendo ser deslegitimadas por essa mesma racionalização em excesso (própria de uma época tecno-científica), mas também promovidas exatamente pela centralidade do pluralismo axiológico e do individualismo dos estilos de vida. Entretanto, é óbvio, como o reconheceu o próprio Papa Francisco³, que mudanças precisam ser feitas, ainda que gradualmente, no que tange à organização interna das religiões institucionalizadas e universalistas, bem como ao contato com o público que elas levam a efeito.

Neste texto, nós gostaríamos, tendo por base a força das religiões e da religiosidade enquanto núcleos importantes e *inultrapassáveis* da vida sociocultural contemporânea, de defender quatro argumentos centrais concernentes à relação entre religiões universalistas e a contemporaneidade. O primeiro diz respeito ao fato

¹ Uma primeira versão desse texto foi publicada em *Estudos de Religião* (IMS), v. 32, p. 85-120, 2018.

² Por *religiões institucionalizadas e universalistas* significaremos aquelas religiões calcadas na *institucionalização do credo*, que passa a ser legitimado a partir de procedimentos internos a estas instituições, e de *matiz cosmopolita*, isto é, cujo credo aponta para uma integração global ou universal com base nos princípios da religião em questão. Exemplos de religiões institucionalizadas e universalistas, nesse sentido que o estamos utilizando, seriam o Cristianismo, particularmente na vertente do catolicismo romano, e o Islamismo. Neste texto, teremos como base do nosso diálogo a Igreja Católica.

³ Cf.: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2014/12/papa-diz-que-vaticano-sofre-de-alzheimer-espiritual.html>

de que as religiões universalistas trabalham com uma noção forte de institucionalização, de autoridade e de dogma que implica na hierarquização da legitimação do credo, legitimação essa colocada por sobre as cabeças dos crentes e monopolizada por uma elite clerical, implicando, assim, na imposição como que direta deste aos crentes. Em relação a isso, argumentamos que a vida sociocultural contemporânea, marcada pelo crescente pluralismo religioso-cultural e pelo consolidado individualismo dos estilos de vida, leva a um confronto – geralmente caracterizado, ao nível das instituições religiosas, como perda da capacidade de influir no comportamento dos crentes e crescente ateísmo, bem como, ao nível da consciência individual, na perda da fé ou na desilusão ante as instituições religiosas – que exigirá das instituições religiosas abertura democrática e maior acolhimento pela secularização e liberdade individual, com menos institucionalização e menos hierarquia, de modo que essas instituições religiosas e suas elites clericais possam discutir fundamentações, práticas, valores e princípios teológicos com as comunidades de crentes e mesmo, em alguns casos, com os não-crentes, enquanto ponto fundamental para o repensar e para a reconstrução tanto das próprias instituições religiosas quanto de sua vinculação social, política, cultural, epistemológica e normativa.

Nosso segundo argumento, correlato ao primeiro, defende que as religiões universalistas possuem, em geral, uma tendência a controlar ou influir em todos os comportamentos dos crentes, particularmente, para o que nos interessa aqui, nas questões de gênero e de sexualidade – são religiões universalistas não apenas no sentido de que se dirigem a todos, buscando aglutiná-los dentro de uma comunidade religioso-cultural homogênea, mas também no que diz respeito ao fato de que estabelecem um código de normas, práticas, valores e autoridades que incidem na e que buscam controlar a vida humana como um todo, tanto em nível intersubjetivo quanto em nível subjetivo, o que é uma consequência da assunção e da afirmação de bases, fundamentações, modelos e autoridades essencialistas e naturalizados, detentores de uma objetividade antropológico-ontológica, sociocultural e epistemológico-política forte, em muitos casos arredia às diferenças, insensível a estas. Ora, levando-se em conta o crescente pluralismo religioso-cultural e, mais ainda, esse consolidado individualismo dos estilos de vida, que conduzem a uma

autonomia e a uma autodeterminação maiores por parte de cada indivíduo e mesmo de cada grupo social, afirmamos que as religiões institucionalizadas teriam muito a ganhar se abandonassem ou se diminuíssem sensivelmente esses controles sobre gênero e sexualidade, que seriam, a partir de então, uma questão de decisão individual, orientada também pelo pluralismo axiológico, para não se falar de organização democrático-constitucional no que tange à convivência entre indivíduos e grupos plurais em uma sociedade democrática – inclusive, aqui, as religiões institucionalizadas e universalistas poderiam ajudar a combater o racismo, o falocentrismo, o machismo, a homofobia e mesmo a excessiva moralização da sexualidade que elas contribuíram, em momentos anteriores, para instaurar.

Nosso terceiro argumento consiste em tomar como ponto de partida o ceticismo contemporâneo acerca das fundamentações universalistas, decorrente do pluralismo religioso-cultural e do individualismo dos estilos de vida – este último ponto, na verdade, afeta também a compreensão de modernização calcada no modelo do racionalismo ocidental, que não consegue esconder seu papel colonizador, unidimensional e totalizante frente ao suposto não-moderno. No caso das religiões institucionalizadas e universalistas, a noção de valores de verdade e de moralidade fortemente objetivos, bem como de um projeto integrativo em nível cosmopolita baseado na afirmação da religião, dão a tônica dos discursos e das práticas das instituições religiosas frente aos crentes e dessas instituições religiosas entre si. Ora, o mundo contemporâneo, se é bem verdade que não põe em xeque necessariamente a fundamentação epistemológico-moral universalista (o que implica em que o relativismo e o ateísmo não impeçam esse mesmo universalismo e, no caso, a crença religiosa), por outro, na medida em que afirma a secularização, o pluralismo e a liberdade individual, exige mais uma vez procedimentos democráticos e moderação discursiva por parte das instituições religiosas (e mesmo das posições seculares e laicas frente às posições religiosas), de modo a que as diferenças não sejam simplesmente desconsideradas ou negadas pela tendência a uma objetividade axiológica forte, que esmaga as particularidades. Nesse sentido, um universalismo religioso, que é moderado, respeitador e inclusivo relativamente às diferenças, tem condições de assumir uma pretensão intersubjetiva de validade, com capacidade, inclusive, de vincular-se na esfera público-política e assumir o

protagonismo nas discussões axiológicas cotidianas, na dinâmica das próprias instituições públicas, sem levar ao totalitarismo e ao fanatismo – pode-se ser universalista em termos religiosos, sob a forma de fundamentações essencialistas e naturalizadas, sem ser-se intolerante, sem buscar-se a negação das diferenças.

O quarto argumento, ligado ao anterior e desenvolvido em consonância com ele, consiste em que as religiões institucionalizadas e universalistas promovem a realização de um projeto ecumênico de alcance global, mas calcado na afirmação universalista ou cosmopolita de seus princípios internos, de modo a promover uma integração fundada na assunção do próprio credo a paradigma normativo e projeto societal. Além disso, esse projeto ecumênico geralmente tem por base a aglutinação dos grupos pertencentes ao mesmo credo religioso (mas dinamizados desde instituições diferentes – pense-se no Cristianismo, representado por diferentes vertentes dele: catolicismo romano, luteranismo, anglicanismo, etc.), de modo a reduzir o projeto ecumênico, tão valioso do ponto de vista de uma relação global solidária, cooperativa e pacífica, a uma integração *de/em uma mesma comunidade de crença*, perdendo-se de vista o âmbito global de um modo mais geral. Este âmbito global – a globalização cultural-econômica tem dramática e dolorosamente nos ensinado isso – já não aceita mais passivamente, se é que algum dia assim o fez, a imposição direta de uma forma de vida ocidental (capitalista, racional ou cristã) às custas da negação de outras formas religioso-culturais de vida. A globalização econômico-cultural é violenta e destruidora da diversidade por causa disso, isto é, por impor ideológica e militarmente uma forma de modernização (capitalismo, *american way of life* e racionalização) ao contexto global como um todo, incluindo os horizontes mítico-tradicionais, sem lhes dar voz e vez e, na verdade, destruindo-os paulatinamente. Desse modo, as religiões institucionalizadas e universalistas, como contraposição a esse modelo destrutivo e belicista de globalização econômico-cultural, poderiam encampar um projeto ecumênico moderado, sem pretensões colonizatórias, assimilacionistas e reducionistas (no sentido de afirmação e de imposição de uma posição religiosa em relação às demais), marcado pela cooperação, pela solidariedade e pela paz entre diferentes, diferentes que são irreduzíveis uns aos outros (não necessitando, portanto, de uma concepção religioso-cultural homogeneizadora, mas sim apenas do respeito incondicionado à

sua alteridade).

Não temos dúvidas de que o futuro do século XXI, no que tange à paz e à solidariedade das sociedades democráticas e mesmo das relações mundiais, dependerá de como – e de quanto – as religiões institucionalizadas e universalistas aproximarem-se de suas bases sociais, abrindo-se a processos democráticos no que tange à fundamentação de seus valores e de suas práticas. Também não temos dúvidas de que o futuro das relações globais neste século XXI dependerá de como – e de quanto – as religiões institucionalizadas e universalistas dialogarem e cooperarem entre si sem pretensões de uniformização estrita, de afirmação da superioridade de um credo particular em relação a outros, e, portanto, tendo por base o respeito incondicionado à alteridade umas das outras. Como se pode perceber na *Realpolitik* hodierna, este início do século XXI, no que tange à globalização econômico-cultural, está sendo marcado pelo acirramento dos confrontos entre potências (de um lado, EUA e OTAN; de outro, Rússia e China; ou mesmo a guerra ao terror realizada desde o Ocidente contra países do Oriente Médio, cuja motivação básica é a conquista de posições políticas estratégicas e a manutenção de zonas de exploração econômica daquele contexto). Ou seja, conflitos violentos e possíveis guerras abrangentes poderão ser o resultado desse crescimento das hostilidades internacionais, motivadas basicamente por poder político e por dinheiro. Ora, as religiões institucionalizadas e universalistas, que não estão preocupadas nem com poder político e nem com dinheiro, mas sim com a paz e com o amor, podem oferecer – elas e somente elas, que orientam a vida de pelo menos noventa por cento da população mundial – um projeto ético-político alternativo à globalização econômico-cultural violenta e destruidora, negadora das diferenças.

Gostaríamos de tecer um último argumento. Ao longo do texto, falaremos acerca das religiões institucionalizadas e universalistas em geral, a partir do entendimento de que elas são caracterizadas (a) pela forte institucionalização em termos da construção, da interpretação, da legitimação e da imposição social do credo, de modo que a instituição religiosa, em linhas gerais, centraliza e monopoliza a constituição, a interpretação e o fomento social desse mesmo credo; (b) pela afirmação de que o credo possui bases essencialistas e naturalizadas, que sobrepõem-se ao pluralismo axiológico e ao individualismo dos estilos de vida, não

sendo afetado – pelo menos não em seus fundamentos mais básicos – pelo ceticismo epistemológico-moral adveniente do relativismo cultural, do historicismo próprio às comunidades humanas etc., o que significa que esse mesmo credo, baseado em fundamentações essencialistas e naturalizadas, possui objetividade antropológico-ontológica, sociocultural e epistemológico-política forte, almejando exatamente o universalismo, isto é, a constituição de uma comunidade humana trans-cultural e trans-histórica, organizada em torno ao e dinamizada pelo credo religioso institucionalizado, no qual a instituição religiosa torna-se a arena, o caminho e o sujeito epistemológico-político fundamental, bem como a orientação, em seus aspectos mais pormenorizados, sobre a vida humana como um todo (social e individualmente); e (c) pela primazia da autoridade clerical em termos de centralização, de monopolização e de dinamização da constituição, da interpretação e do fomento social do credo, de modo que o sujeito epistemológico-político institucionalizado adquira centralidade e até sobrepõe-se relativamente ao indivíduo comum quando a questão é a compreensão, a justificação e a validação do credo. Pois bem, essas são três características epistemológico-políticas e metodológico-programáticas das religiões institucionalizadas e universalistas em geral, com mais ou menos intensidade entre elas. Nesse sentido, mesmo que, ao longo do texto, nossas reflexões filosóficas girem fundamentalmente em torno da e tenham por base a análise da configuração institucional da Igreja Católica em particular, do catolicismo de um modo geral, cremos e sustentamos que elas podem ser utilizadas para diferentes variantes religiosas, seja em termos do próprio Cristianismo-catolicismo, como já citado, seja em termos do Judaísmo, do Islamismo, do Budismo, do Bramanismo etc. Contamos, de todo modo, com a vênia do leitor no que diz respeito a esse conceito genérico de religiões institucionalizadas e universalistas.

Fusão de culturas, subjetivação e erosão da autoridade

Dois processos próprios da segunda metade do século XX, a gradativa democratização das sociedades ocidentais e a globalização econômico-cultural levada a efeito desde um modelo ocidental (racionalização, capitalismo, *american way of life*, belicismo), implicam correlatamente em uma transformação dos

processos de socialização e de subjetivação que acontecem no seio das sociedades democráticas, bem como a percepção que temos da própria globalização de um modo mais geral, tanto em seus aspectos normativos quanto em seus aspectos em termos de *Realpolitik*. A democratização das sociedades ocidentais, se é bem verdade que ainda possui falhas gritantes, necessitando de um longo caminho e de penosas lutas sociais e reformulações institucionais para tornar-se mais efetiva, levou à progressiva individualização dos estilos de vida e à consolidação do pluralismo religioso-cultural enquanto fenômenos concomitantes e centrais dessa realidade democrática contemporânea. Com efeito, são próprias das sociedades democráticas atuais a crescente individualização das escolhas e das práticas, já que o individualismo passa a ser uma de suas tendências mais fortes, bem como a pluralização das posições religioso-culturais, que representa, metaforicamente falando, um verdadeiro mercado de ideias e de práticas as mais diversas, contraditórias ou complementares, as quais podemos nos apropriar seletivamente e sob a forma de diversas misturas.

Ou seja, as sociedades democráticas contemporâneas são cada vez mais pluralistas e individualistas, e esse é o fato basilar, conforme acreditamos e conforme desenvolveremos mais adiante, para se entender alguns dos desafios colocados às religiões universalistas, que são institucionalizadas, hierárquicas e dogmáticas (no sentido de afirmarem uma fundamentação essencialista e naturalizada), monopolizando a compreensão dos textos sagrados e a legitimação do credo, possuindo um conceito forte de autoridade institucional, bem como apontando para a realização de um projeto integrativo em nível cosmopolita⁴. Como são sociedades democráticas cada vez mais individualistas, já não podem ser coordenadas e nem guiadas em sentido estrito a partir de uma única autoridade religioso-cultural, assim como já não possuem uma autoridade central forte que determine de maneira férrea todas as ações individuais (o indivíduo contemporâneo enquanto contraposto, em grande medida, à autoridade); como são sociedades democráticas cada vez mais pluralistas, também não podem ser homogeneizadas e nem integradas em sentido estrito a partir de uma única posição religioso-cultural,

⁴ Utilizamos o termo *dogma* no sentido de verdade fortemente objetiva, essencialista.

principalmente quando esta assume um embasamento essencialista e naturalizado, marcado por uma objetividade forte em termos antropológico-ontológicos, socioculturais e epistemológico-políticos. Na verdade, nessas mesmas sociedades democráticas, os processos de socialização e de subjetivação acontecem a partir de um processo que chamamos de *fusão de culturas*, isto é, os indivíduos e os grupos sociais concomitantemente socializam-se e subjetivam-se a partir da apropriação de valores e de práticas de diferentes – e às vezes divergentes – posições religioso-culturais, sem necessariamente assumirem um comprometimento ferrenho com uma delas em particular. Por exemplo, pode-se ser cristão e adepto do budismo ou da cabala, pode-se ser islamita e defensor do sexo livre, pode-se ser cristão ou islamita sem aceitar em sentido estrito a autoridade institucional e sem ir-se com frequência a uma igreja ou a uma mesquita, etc.

Nesse contexto, os indivíduos e os grupos sociais formam-se a partir da *apropriação seletiva* de princípios e de práticas de várias posições religioso-culturais, em uma atitude vital eclética que rompe, em vários aspectos, com a pertença a comunidades de crença fechadas, fundamentalistas (no sentido de afirmação de uma verdade fortemente objetiva e essencialista) e arredias umas às outras. Ora, esses indivíduos e grupos, em seus processos de socialização e de subjetivação, não apenas formam-se a partir da apropriação seletiva, como em um mercado de práticas e de valores, daquilo que consideram o melhor das posições religioso-culturais particulares (deixando de lado aquilo que, nelas, consideram defasado, arcaico ou não-atual), mas também *reproduzem esse processo de fusão de culturas* ao longo do tempo, consolidando uma sociedade democrática em que efetivamente o pluralismo e o individualismo acabam dando a tônica dos processos de socialização e de subjetivação ali (nas sociedades democráticas) dinamizados, afetando diretamente as religiões universalistas institucionalizadas, hierárquicas e dogmáticas. As democracias contemporâneas, pluralistas e individualistas, ao serem marcadas por esse processo de fusão de culturas, permitem uma acentuada reflexividade, uma implacável crítica e uma atualização sem misericórdia das tradições religioso-culturais legadas, bem como um generalizado enfraquecimento da autoridade das religiões universalistas no que tange à orientação estrita e geral de todos os comportamentos e de todos os estados de ânimo dos crentes.

Esse processo de fusão de culturas, decorrente da consolidação do pluralismo e do individualismo em termos de sociedades democráticas contemporâneas, rompe com o tipo de *comunidade fechada* que tradicionalmente demarcou os processos de socialização e de subjetivação das sociedades ocidentais (e mesmo mais além, ainda que em ritmo mais lento do que aqui) até o início do século XX. As comunidades fechadas seriam marcadas pelo fato de que, nelas, uma única posição religioso-cultural – ou, pelo menos, uma posição religioso-cultural hegemônica em relação às demais – regularia em sentido estrito os processos de socialização e de subjetivação, o que implicava no fato de que os indivíduos e os grupos sociais formavam-se a partir da inculcação desse credo religioso-cultural específico, geralmente em contraposição aos demais ou afirmado como o cerne da própria identidade individual e grupal, nacional inclusive, etc. Nesse contexto tradicional, próprio das comunidades fechadas, a autoridade das instituições religioso-culturais permaneceria como que inquestionada, devido ao fato de ser monopolizada e dinamizada desde a instituição religiosa, hierárquica e verticalmente organizada, em que o credo oficial seria tanto interpretado e validado apenas internamente à instituição, por suas elites religiosas, quanto repassado aos crentes por sobre as cabeças destes e de modo dogmático. Comunidades fechadas seriam pouco individualizadas, haja vista o fato de que o credo religioso-cultural, assumindo um aspecto totalizante sobre os indivíduos e os grupos sociais, colocaria a autoridade e o dogma como as bases dos processos de subjetivação e de socialização, permitindo pouca liberdade e mobilidade individuais, principalmente em relação às próprias instituições legitimadoras do credo. Comunidades fechadas também seriam pouco pluralistas por causa da hegemonia social, política e cultural de um credo específico frente aos demais, que seria, desse modo, colocado como base das instituições públicas dessa mesma comunidade fechada, possibilitando pouco secularismo e laicismo, bases do pluralismo religioso-cultural e de sua afirmação política, sociocultural, jurídica e constitucional (cf.: DANNER, 2013a, p. 116-139).

Nas comunidades fechadas, de fundamentos epistemológico-culturais tradicionais, a autoridade institucional é forte, de efeitos abrangentes, e tem capacidade de gerar comportamentos e estados de ânimo coletivos efetivos e poderosos, influenciando de maneira peremptória nos rumos dos processos de

socialização e de subjetivação. Ao contrário disso, nas sociedades democráticas contemporâneas, a autoridade das instituições religioso-culturais já não consegue influir em todos os comportamentos dos crentes. As sociedades democráticas atuais, diga-se de passagem, são sociedades abertas pelo fato de que pressupõem o pluralismo religioso-cultural e uma forte individualização como base de sua dinâmica, em um processo de desencantamento do mundo (Max Weber) ou de linguistificação do sagrado (Jürgen Habermas), ou mesmo de pluralismo razoável (John Rawls), que inviabiliza a hegemonia de um único credo religioso-cultural em relação aos demais (cf.: RAWLS, 2000, 2002; HABERMAS, 2003; Weber, 1984a, 1984b, 1984c). As sociedades democráticas contemporâneas já não são mais comunidades (fechadas) em sentido estrito, posto que já não são mais determinadas por uma posição religioso-cultural específica, senão que por aquele processo de fusão de culturas (a partir do pluralismo e do individualismo) próprio delas. Nesse sentido, a autoridade de um modo geral e a autoridade religiosa em particular estão esfaceladas ou em crise permanente nas sociedades democráticas contemporâneas, devido tanto ao pluralismo religioso-cultural (que impede a hegemonia pública de uma posição religioso-cultural em relação às demais) quanto ao generalizado e consolidado individualismo dos estilos de vida, que coloca a liberdade individual como o fundamento inultrapassável das escolhas de valores e de práticas próprios à vida de cada um. É o indivíduo, e não mais a tradição, que se constitui no pilar de avaliação e de legitimação dos valores e das práticas das sociedades democráticas de um modo geral e das instituições e posições religioso-culturais em particular. Além disso, a consolidação do pluralismo religioso-cultural, enquanto base da cultura democrática contemporânea, inviabiliza uma autoridade religioso-cultural forte calcada na tradição, *seja no horizonte público, seja no horizonte privado das próprias concepções religioso-culturais* (cf.: DANNER, 2013b, p. 275-312).

O que está em crise em relação à religião, hoje, portanto, no nosso modo de entender, não é a religiosidade enquanto espiritualidade, mas sim a religião institucionalizada em sua constituição hierárquica, verticalizada e dogmática no que tange à interpretação dos textos sagrados, à legitimação e à validação do credo, bem como à imposição deste aos crentes. Nesse sentido, o que também está em crise é

o tipo de autoridade institucional representado pelas religiões institucionalizadas e universalistas, autoridade essa que é validada internamente à instituição religiosa, pela elite eclesiástica, e que, voltando-se à regulação de todos os aspectos da vida individual e da dinâmica social, é imposta verticalmente aos crentes e não-crentes. No mesmo diapasão, outro ponto de crise relativamente às instituições religiosas universalistas diz respeito à afirmação, à legitimação e à imposição sociocultural e político-institucional de fundamentações essencialistas e naturalizadas de modo intransigente, sem qualquer moderação, uma vez que estas, por estabelecerem uma objetividade antropológico-ontológica, sociocultural e epistemológico-política forte, levam à negação das diferenças e, em particular, das minorias enquanto sujeitos público-políticos em igualdade de condições, ocasionando, em muitas situações, a exclusão, a marginalização e a deslegitimação dessas diferenças da/na esfera público-política, cultural e institucional. Primeiramente, há de se deixar claro que o pluralismo religioso-cultural e o individualismo dos estilos de vida não destroem as religiões institucionalizadas e universalistas em particular e nem a religiosidade enquanto espiritualidade de um modo geral. Não destroem pelo fato de que, hoje, já estamos conscientes de que a racionalização técnico-científica não resolve todos os problemas e nem supre as lacunas de sentido que essa mesma racionalização teria deixado ao querer suplantiar as religiões e a religiosidade. Por isso mesmo, é um equívoco afirmar-se que o pluralismo, o individualismo e até o ceticismo em relação às posições essencialistas e naturalizadas ponham em xeque a viabilidade destas, a dignidade destas, posto que é exatamente por causa do pluralismo e da liberdade individual, aliados à ausência de um poder sociocultural e político-institucional totalizante, unidimensional, massificador e absoluto, que se geram as condições políticas e a liberdade de crença, de pensamento, de associação. Sem esses princípios é que as religiões institucionalizadas e universalistas estariam em efetivo perigo – aliás, sem pluralismo, liberdade e relativismo-ceticismo moderado, nenhuma forma de vida seria possível ao longo do tempo.

Na contemporaneidade, portanto, estamos conscientes de que, para muitos indivíduos e grupos, só racionalização não é suficiente para uma vida com sentido, mas também estamos conscientes de que as religiões e as religiosidades são elementos existenciais fundamentais para nos salvar do irracionalismo causado pela

própria racionalização, para nos livrar das patologias psicossociais causadas pela crescente tecnificação, burocratização e instrumentalização das estruturas, das práticas e dos valores sociais, inclusive servindo para refrear essa tendência intensificada atualmente de mais e mais racionalização (principalmente em termos de ciência e de técnica). Nesse mesmo diapasão, o pluralismo religioso-cultural e o individualismo dos estilos de vida também enfraqueceram as pretensões absolutistas da ciência e da técnica, deslegitimando como ilusória a associação pura e simples entre razão e emancipação, e entre religião e obscurantismo, de modo que as religiões e as religiosidades puderam com justiça recuperar seu lugar importante e inultrapassável, como vimos dizendo, para uma vida plena por parte dos indivíduos e dos grupos que efetivamente colocam uma posição religiosa ou a religiosidade como cerne de suas vidas.

Entretanto, há uma evidente crise de autoridade que perpassa a relação entre as religiões institucionalizadas e universalistas, de um lado, e, de outro, os crentes. As instituições religiosas, de sua parte, monopolizam a interpretação das escrituras sagradas em sentido estrito, impondo tal interpretação por sobre as cabeças dos crentes e não aceitando uma participação mais incisiva destes no que tange à discussão e à validação do credo. As instituições religiosas possuem uma hierarquia em termos de poder e de mando que monopoliza a legitimação do credo nos estratos mais elevados, entre suas elites eclesásticas, de modo a colocar a hierarquia como a base da dinâmica de validação do credo e de evolução religiosa, que, desse modo, ficam restringidas ao topo da pirâmide eclesástica, como prerrogativa exclusiva desta. Por fim, as religiões institucionalizadas possuem uma noção forte de autoridade que, monopolizada por essa elite eclesástica, fecha-se a uma sensibilização mais incisiva seja desde os estratos menos poderosos dentro sua hierarquia interna, seja, mais ainda, desde fora, por parte dos crentes. Por exemplo, um padre ou uma irmã religiosa dificilmente possuem poder de discussão e de decisão frente a um bispo ou a um cardeal. Da mesma forma, um crente possui pouca ou nenhuma legitimidade, em relação a um padre, um bispo ou um cardeal, no que tange a instaurar ou a repensar uma determinada interpretação ou prática religiosa. Além disso, essa autoridade forte se reflete no fato de que, tendo sua legitimação e evolução monopolizadas dentro da instituição religiosa e de acordo com sua

hierarquia verticalizada, há uma imposição direta e às vezes intransigente do credo ao público, sem uma mediação que possa ouvir e atender os anseios populares por renovação ou mesmo por algo mais simples, a saber, pela escuta de todos aqueles que não se sentem representados ou abarcados pela elite eclesiástica e pelo credo religioso. Tanto fora da instituição religiosa, entre o público de crentes e de não-crentes, quando dentro da instituição religiosa, entre as elites eclesiásticas, a legitimação do credo e a autoridade institucional aparecem como dogmáticas, autorreferenciais e técnicas, pouco abertas a discussões e reformulações mais radicais, como se tais transformações pudessem destruir a integridade do credo e o poder da instituição religiosa no que tange à fundamentação desse mesmo credo.

As religiões institucionalizadas e universalistas possuem autoridade dogmática nesse duplo aspecto: centralização e monopolização da legitimação do credo pela elite eclesiástica, organizada hierárquica e verticalmente; imposição direta e verticalizada desse credo ao público de crentes e de não-crentes, de modo que, legitimado desde a dinâmica interna da instituição religiosa, ele assume ao público o caráter de algo inquestionável e basicamente impositivo (e também afirma-se desse modo), de verdade como que absoluta, à qual só resta a aceitação resignada como a melhor opção. Note-se, porém, que o consolidado individualismo dos estilos de vida e o forte pluralismo religioso-cultural, próprios das sociedades democráticas hodiernas, já não aceitam mais esse tipo de instituição religiosa que centraliza a interpretação estrita do credo em uma elite eclesiástica que, desde dentro da instituição, o legitima e o impõe ao público de crentes e de não-crentes. Nem os crentes não aceitam todas as imposições, assim como questionam uma monopolização estrita do credo dentro da instituição religiosa, e nem os não-crentes aceitam facilmente uma intromissão maior das instituições religiosas quando se trata de questões políticas, jurídicas e constitucionais, nas quais o secularismo e a liberdade individual deveriam, segundo os não-crentes, dar a tônica exclusiva ou preponderante (cf.: DANNER, 2011, p. 139-141).

As instituições religiosas, portanto, perdem a capacidade de influir em todos os comportamentos dos crentes, bem como perdem gradativamente a capacidade de, apenas a partir de sua dinâmica interna, validar todos os princípios de seu credo religioso. Existem certas coisas que os indivíduos e os grupos sociais procuram

experienciar de acordo com sua própria liberdade crítica e criativa. Por exemplo, indivíduos creem em Deus e seguem certos ritos próprios às instituições religiosas, mas usam anticonceptivos, casam-se e separam-se, e tornam a casar-se e a separar-se, sem que isso (na sua percepção) prejudique ou diminua sua religiosidade e seu amor pela instituição religiosa, etc. Note-se, nesse exemplo, que os indivíduos e os grupos continuam sendo religiosos, continuam possuindo religiosidade, mas não assumem todos os códigos religiosos e nem aceitam uma regulação totalizante, por parte de uma instituição religiosa, sobre suas vidas. É isso o que significa a afirmação, que fizemos, de que a instituição religiosa e sua autoridade enfraqueceram no que tange tanto à capacidade de monopolizar a interpretação do credo e sua veiculação ao público quanto em sua possibilidade de regular todos os aspectos da vida dos crentes (e até dos não-crentes). Ora, isso nos permite perceber que mediações se fazem necessárias para que possa haver um processo mais efetivo de interação entre as instituições religiosas e o público em geral, afinal, como vimos dizendo, não há nenhuma contraposição entre as instituições religiosas e o público, assim como não há nenhuma contraposição estrita entre as religiões institucionalizadas e o pluralismo e o individualismo – apenas a necessidade de mediações, de reformulações mútuas, de aclimatações novas.

Menos institucionalização, menos hierarquia e menos autoridade, por parte das instituições religiosas, conforme pensamos, poderiam resolver esse problema que perpassa a relação entre as religiões institucionalizadas, hierárquica e dogmaticamente constituídas, e os consolidados individualismo dos estilos de vida e pluralismo religioso-cultural das sociedades democráticas contemporâneas. Menos ênfase em fundamentações essencialistas e naturalizadas, com sua aplicação eminentemente técnica, verticalizada e direta à sociedade de um modo geral, e mais moderação institucional e acolhimento das diferenças poderiam fortalecer a vinculação sociopolítica e o impacto cultural das religiões institucionalizadas, refreando sua tendência a um institucionalismo e a uma objetividade fortes que perdem qualquer ancoragem à realidade, uma vez tornando-se cegos ao pluralismo, às diferenças como base e condição não apenas da esfera público-política, mas da própria democracia, da própria sociabilidade de um modo geral. Isso significa que as instituições religiosas poderiam ouvir mais as vozes e

atender mais às reivindicações dos crentes e mesmo dos não-crentes, em uma postura de abertura e de atenção que certamente tocariam os corações deles. É claro que as instituições religiosas não precisariam ceder em tudo e abandonar toda a sua autoridade no que tange à legitimação do credo e à inculcação deste junto ao público de crentes e de não-crentes. Mas elas poderiam ser sensíveis ao fato de que o mundo contemporâneo, por ser extremamente pluralista e individualista, simplesmente não pode mais ser enquadrado de maneira simplista dentro de um modelo de socialização e de subjetivação calcado na autoridade interna da instituição religiosa tanto em termos de legitimação do credo quanto no que se refere à inculcação deste mesmo credo aos indivíduos e grupos sociais. Nesse sentido, fundamentações essencialistas e naturalizadas, enquanto base das instituições religiosas universalistas, já não podem ser aplicadas indistinta, direta e verticalmente à sociedade como um todo, como se o religioso fosse um intérprete e um aplicador técnico delas, como se o credo tivesse de ser seguido à risca em todos os seus pontos, como se ele fosse um conjunto técnico de normas, de práticas e de interpretações que não admitem abertura, reformulação e inovação, sem qualquer consideração para com o pluralismo, para com as diferenças, sem qualquer moderação discursiva e sem qualquer enfraquecimento epistemológico. Na época do pluralismo e do individualismo, a moderação discursiva e a sensibilidade em termos de aplicação do credo, assim como a inclusão política frente às/das diferenças, são o único caminho e os únicos princípios que restam a todos nós, às religiões institucionalizadas e universalistas. Menos institucionalização, menos hierarquia e menos autoridade significam, por conseguinte, mais abertura democrática e mais moderação discursiva. As igrejas poderiam convocar seus fiéis e mesmo os não-crentes para debates coletivos sobre questões envolvendo a relação entre religião e vida, religião e sociedade, instituição religiosa e crentes, elites eclesiásticas e crentes, inclusive para saber que tipo de interpretação do credo esse mesmo público de crentes e de não-crentes proporia ou consideraria mais adequada etc.

Abertura democrática e moderação discursiva implicam em que não se possa controlar tudo e mesmo falar sobre tudo; há coisas que dizem respeito apenas às escolhas individuais, assim como há coisas que devemos calar, pelo bem do

pluralismo e da liberdade. Abertura democrática e moderação discursiva implicam, ainda, em que as instituições religiosas cedam espaços de vida e de legitimação aos indivíduos e aos grupos sociais, abandonando, como consequência, certas questões controversas (a partir do viés de uma postura dogmática em termos de autoridade institucional, calcada em uma fundamentação essencialista e naturalizada), já que, como vimos dizendo, não se pode controlar tudo e todos, assim como não se pode falar sobre tudo e todos. Certos valores e práticas são irredutivelmente *responsabilidade individual* ou fazem parte do arcabouço cultural de posições religioso-culturais totalmente diversas das nossas, o que significa que não podem nem ser reduzidas às nossas posições e nem ser entendidas ou racionalizadas por estas. De mais a mais, certas questões culturais e políticas podem e devem ser tratadas a partir do próprio arcabouço jurídico, constitucional e normativo democrático, em que a secularização, o laicismo, o historicismo, o pluralismo e o individualismo representam os valores básicos – certas coisas são apenas políticas (portanto: profanas, não-metafísicas, não-essencialistas, não-naturalizadas), e assim devem continuar sendo, para o bem da democracia. Nesse sentido, a autoridade religiosa poderia abdicar de uma monopolização estrita da legitimação do credo religioso, bem como de uma hierarquização tão verticalizada internamente a si mesma, abrindo espaço para que crentes e mesmo não-crentes possam discutir e decidir sobre práticas religiosas e posturas institucionais, assumindo, ainda, uma postura de inclusão político-cultural das diferenças nas instituições e na própria esfera público-política como sujeitos, práticas, relações e valores que merecem ser respeitados e promovidos, que têm condições de dizer, de fazer e de ensinar coisas muito úteis para todos nós. Nós citaríamos, inclusive, o exemplo do Papa Francisco e sua opção pela humildade e pela simplicidade, assim como pelo diálogo com o público em geral (ele disse que mesmo os ateus, se fossem bons, iriam para o Céu; também disse que os animais iriam para o Céu). Ora, as pessoas querem ver as autoridades religiosas (e as autoridades políticas muito mais!) dando exemplo de virtude e de abertura ao diálogo e à democracia, respeitando e sendo sensíveis às diferenças, acolhendo-as e promovendo-as em sua irredutibilidade. Estes são valores que, hoje mais do que nunca, precisam ser vividos intensamente pelas instituições de um modo geral (incluindo, aqui, as instituições público-políticas) e as

instituições religiosas em particular, sob pena de um crescimento vertiginoso de sua deslegitimação frente ao público dos crentes e dos não-crentes, sob pena, inclusive, de um crescente ceticismo e de uma forte anomia social, tal como estamos vendo hoje em nosso país – são as instituições que, uma vez tornando-se corrompidas, antiéticas e totalitárias, geram essas posturas de ceticismo, de anomia e de perda da solidariedade social.

Gênero e sexualidade na época do pluralismo e do individualismo

Gênero e sexualidade são questões que, conforme pensamos, efetivamente foram afetadas pelas consolidadas e radicalizadas individualização dos estilos de vida e pluralização religioso-cultural próprias das sociedades contemporâneas, implicando na necessidade de reformulação dos discursos e das práticas das instituições religiosas concernentes a estas temáticas. Note-se, em primeiro lugar, que não é mais possível pensar-se gênero e sexualidade a partir de uma perspectiva essencialista e naturalizada pura e simplesmente, como se os seres humanos, enquanto espécie, tivessem nascido com órgãos e funções próprias, diferenciados a partir da posse de um corpo feminino ou masculino. Como consequência, nem o fato de o homem ter um pênis e a mulher ter uma vagina, com seus respectivos aparelhos reprodutores, pode definir o tipo de comportamento e de psique que cada indivíduo terá. Também há de se mencionar a construção sociocultural dos papéis de gênero e das posturas sexuais: as compreensões do que são masculino e feminino, de seus lugares, de suas características etc., retiram a suposta naturalidade que subjazeria às definições de gênero e de sexualidade, ou *constroem* múltiplas supostas naturalizações para as definições de gênero e de sexualidade, para o que é ser homem, mulher, homossexual, e assim por diante (cf.: BUTLER, 2003, pp. 102-118; MOORE, 2009, p. 19-30). Ora, mas por que não se pode, por causa do pluralismo religioso-cultural e do individualismo dos estilos de vida, normatizar-se gênero e sexualidade a partir do binômio masculino-feminino?

Porque o pluralismo religioso-cultural e o individualismo dos estilos de vida implicam em que a vivência de gênero e de sexualidade – não estamos falando em escolha de gênero e de sexualidade pelo fato de que não parece ser esse o caso: não

nascemos e depois escolhemos gênero e sexualidade – seja uma questão de esfera privada de vida, a ser decidida, ao longo do tempo, pelos indivíduos, seus gostos, suas aspirações, seus ideais, em suma, pelo indivíduo em processo permanente de autoconstrução, de aprendizado, de maturação existencial. Ou seja, os desejos individuais dependem única e exclusivamente dos próprios posicionamentos pessoais, de modo que é a liberdade crítica e criativa de cada indivíduo que efetivamente normatiza em última instância sobre o modo como ele deseja viver gênero e sexualidade – falta-nos, e nunca mais teremos, uma concepção epistemológico-moral forte e essencialista o suficiente para servir como guarda-chuva normativo para a crítica e o enquadramento de todos os aspectos da vida individual, de todas as nuances desta, de modo que gênero e sexualidade perdem a referência a *um modelo normativo*, que, como disse, já não mais existe em seu aspecto universalista, essencialista (existem muitos modelos, nenhum superior nem inferior em relação aos outros). Para além da discussão sobre o que é ou não é natural em relação ao gênero e à sexualidade, temos também – e em primeira mão – de levar em conta esta importante conquista da cultura democrática contemporânea, que é a liberdade individual no que tange à própria subjetivação, para além de condicionamentos sociais estritos ou mesmo de posições religioso-culturais totalizantes. Nesse sentido, portanto, o individualismo dos estilos de vida e o pluralismo religioso-cultural levam a um duplo movimento em termos da dinâmica de socialização-subjetivação nas sociedades democráticas contemporâneas: correlatamente, instauram uma esfera de vida individual totalmente personalizada, que, se por um lado bebe no horizonte sociocultural mais amplo no qual emerge em termos de orientação, por outro institui exatamente o próprio escrutínio individual como a fonte primeira e última das escolhas e das posturas existenciais; e, ao mesmo tempo em que impedem uma concepção religioso-cultural de assumir uma função totalizante em relação a toda a evolução social, historicizam e contextualizam as posições religioso-culturais, de modo a perceber-se sua localização e, portanto, sua limitação no tempo e no espaço. Desse modo, a historicização e a politização das concepções religioso-institucionais e de suas fundamentações, valores, práticas, códigos e autoridades essencialistas e naturalizadas implicam diretamente na historicização, na politização e na

culturalidade das questões de gênero e de sexualidade, o que significa que eles não são mais naturais-naturalizados em primeira mão, mas exatamente politizados, historicizados, culturalistas – não faria sentido, assim, enquadrá-los apenas e nem estritamente a partir de fundamentações essencialistas e naturalizadas, como questões essencialistas e naturalizadas. Gênero e sexualidade – que são mais que o corpo biológico – deixam de ser objetos, práticas e valores naturalizados e tornam-se pura e simplesmente historicizados, culturalistas, politizados, profanos, abrindo espaço para a postura crítica e criativa dos indivíduos e dos grupos socioculturais relativamente a eles.

Com isso, as sociedades democráticas têm de conviver com um paradoxo que jamais será superado, senão pela valorização do pluralismo e do individualismo, bem como pela aceitação da historicidade, culturalidade e politicidade das posições religioso-culturais, além da aceitação da centralidade do relativismo epistemológico-moral (que, argumentamos mais uma vez, não põem em xeque as religiões institucionalizadas e universalistas e suas fundamentações essencialistas e naturalizadas). Por um lado, perde-se a ideia de natureza humana ou de naturalização, no sentido de que não é possível estabelecer-se uma estrutura de natureza humana modelar (via ciência ou filosofia ou religião) que sirva não apenas como pressuposto metodológico para a pesquisa com – e em termos de – ciência e técnica, mas também que se constitua em padrão normativo para o enquadramento crítico-moral das formas existenciais assumidas pelos indivíduos e pelos grupos ao longo do tempo (cf.: RORTY, 2010, p. 13-17; VATTIMO, 2004, p. 08-16). Os indivíduos e os grupos, seus valores, suas práticas, suas relações, suas formas axiológico-existenciais modelares, suas autocompreensões, são fundamentalmente construções e auto-construções localizadas histórico-culturalmente, de modo que suas compreensões, em não possuindo quaisquer objetividade e neutralidade científica mínimas, não apresentando qualquer resquício de tecnicidade-instrumentalidade (na ciência, o que é técnico garante objetividade incontestável), ou mesmo um padrão normativo universalista no que tange a gênero e sexualidade, precisam ser remetidas àquela localização histórico-cultural e percebidas em seu sentido político-politizante. Por outro lado, o fato de nos afirmarmos como construções e auto-construções histórico-culturais levadas a efeito desde uma

perspectiva política-politizante não implica em tornar-se normativa ou paradigmática a cultura de origem, perdendo-se, com isso, a capacidade de crítica das tradições vividas. Pelo menos isso não é verdade para o contexto das sociedades democráticas contemporâneas, nas quais, se a noção de natureza humana ou de naturalização é posta em xeque por causa de um relativismo, de um culturalismo, de uma politização e de uma historicidade radicais, também não é suficiente a afirmação de um modelo cultural-religioso particular como base normativa para o regramento das formas de vida socioculturais e individuais desse mesmo contexto democrático. As sociedades democráticas contemporâneas são sociedades totalmente relativistas no que tange ao gênero e à sexualidade, totalmente historicistas, culturalistas e politizadas em relação a eles, pelo menos em termos de não possuírem mais uma base normativa de caráter universalista, naturalista ou essencialista que sirva como guarda-chuva normativo das práticas e dos valores de cada posição moral.

Nas sociedades democráticas atuais e mesmo quando analisamos o mundo globalizado de um modo mais geral, simplesmente não há a normatividade em geral, síntese de todas as normatividades particulares, assim como não há a forma de vida em geral enquanto síntese de todas as formas de vida particulares, isto é, não existe uma posição epistemológico-moral universalista que sirva como padrão para a crítica e o enquadramento dessas formas de vida particulares, que sirva, como disse acima, como guarda-chuva normativo das diferenças (cf.: LYOTARD, 1999, p. 11). Não apenas não há esse padrão epistemológico-moral universalista, mas também o consolidado pluralismo religioso-cultural contemporâneo impede a emergência desse paradigma pelo fato de que descobrimos a absoluta autorreferencialidade de uma posição religioso-cultural ou moral em relação a si mesma. Nesse sentido, o máximo que podemos fazer consiste em perceber a – e partir da – absoluta irredutibilidade das formas de vida e das posições morais entre si, que não permite uma homogeneização estrita entre as formas de vida, assim como não possibilita a racionalização das posições religioso-culturais e morais entre si, a partir da afirmação de uma delas em relação às demais. A irredutibilidade das diferenças entre si, das formas de vida e das posições morais entre si, dos indivíduos entre si, dos grupos entre si, por conseguinte, permite a – e leva à – moderação discursiva e à

abertura democrática, assim como à inclusão política, cultural e moral de todos e entre todos.

Ora, se – por causa do radical historicismo, da escancarada politização e da localização cultural contextualizada disso que compreendemos genericamente por *formas de vida* – não há mais uma estrutura de natureza humana exemplar, essencialista e naturalizada, que serviria como padrão normativo para a crítica, o enquadramento e a orientação de um modelo idealizado de ser humano; e se, por causa do pluralismo, também não há uma concepção religioso-cultural hegemônica em relação às demais que possa assumir esse papel de paradigma normativo para a crítica, o enquadramento e a orientação, as religiões institucionalizadas e universalistas, que se baseiam ou na naturalização do gênero e da sexualidade, ou na sua dependência de uma criação-determinação divina, o que confere um caráter essencialista a gênero e sexualidade, também perdem a capacidade de definir de uma vez por todas de modo estrito e exclusivo o que é correto e o que não é correto em termos de gênero e de sexualidade, assim como não conseguem mais determinar qual é o lugar próprio a cada gênero, para não se falar da própria vivência considerada exemplar da sexualidade (cf.: *Compêndio Vaticano II*, p. 195-204). Efetivamente, o discurso da criação, no que tange a gênero e sexualidade, esbarra, hodiernamente, na mudança avassaladora dos papéis e das vivências em torno a gênero e sexualidade: noções de família que não se coadunam mais, que não se enquadram mais na definição de *família tradicional*; a vivência descontrolada e libertina da sexualidade para além da castidade; o homossexualismo, o bissexualismo, o transexualismo etc., todos esses fatores implicam em que a divisão binária homem-mulher e as relações normativas dali advenientes, os papéis sociais dali originados, bem como as tendências moralizantes em torno à sexualidade dessa divisão binária e tudo o que é contrário a essa mesma tendência binária, estejam bastante defasados para enfrentar estas mesmas mudanças contemporâneas (e outras correlatas – casamento civil de pessoas do mesmo sexo, adoção de crianças por casais de mesmo sexo, educação nas escolas a partir da afirmação de mais gêneros, e não dessa lógica binária de gênero etc.) (cf.: DINIS, 2008, p. 477-492).

Além disso, poder-se-ia fazer a seguinte pergunta: em que a afirmação de mais gêneros e a vivência livre da sexualidade, bem como a mudança na estrutura

da família, por causa deles, poderiam atrapalhar os processos de socialização e de subjetivação hodiernos? Em que a historicização, o culturalismo, a politização e o sentido profano de gênero e de sexualidade podem atrapalhar as relações sociais, os processos de socialização e de subjetivação na contemporaneidade, na democracia? É claro que o homossexualismo, o casamento de pessoas do mesmo sexo e a adoção de filhos por eles, bem como a vivência livre da sexualidade, não causam nenhum mal nem à sociedade e nem aos indivíduos. Muitos serão heterossexuais, outros tantos serão homossexuais, mas, em havendo respeito e acolhida mútuos, não haverá problema tanto em termos de reprodução dessa suposta natureza humana (um argumento bastante ingênuo dos detratores do homossexualismo) quanto no que se refere à felicidade individual, afinal poderemos desenvolver-nos de acordo com aquilo que consideramos mais adequado para cada um de nós e sempre conscientes de que as noções de gênero e de sexualidade são construções políticas, históricas e culturalistas, e não ossificações naturalizadas que adquirem uma objetividade e uma moralização fortes ao ponto de, em não sendo respeitadas e seguidas, destruir qualquer possibilidade de sentido para a vida humana, para a vida dos indivíduos desviantes desse padrão essencialista e naturalizado. Ou seja, não há nenhum problema nem à evolução sociocultural e nem às vidas individuais se gênero e sexualidade forem determinados prioritariamente pela postura crítico-criativa de cada indivíduo, sem a imposição ou vigência totalizante de uma concepção rígida e moralizante de gênero e de sexualidade; no mesmo sentido, não há nenhum problema nem às sociedades democráticas, nem às vidas individuais, nem à coesão dos grupos sociais e, em tudo isso, nem às instituições religiosas se gênero e sexualidade forem compreendidos não mais a partir de fundamentos e de noções essencialistas e naturalizados, mas sim como construções históricas, políticas, culturalistas e profanas, localizadas no espaço e no tempo e, por causa disso, mutáveis – em consequência, ao não serem naturalizados, gênero e sexualidade perdem o sentido de uma objetividade e de uma moralização fortes, a-históricas, apolíticas, trans-culturais, abrindo espaço para a vivência do pluralismo, da diferença relativamente a eles. De todo modo, as sociedades democráticas contemporâneas caminham a passos largos no sentido de desconstruir todas as visões totalizantes e moralizantes sobre gênero e sexualidade (na prática, já fazem

isso de um modo bastante intensificado), haja vista tanto a consolidação do pluralismo religioso-cultural quanto do individualismo dos estilos de vida, que conduzem a um crescente ceticismo em relação às fundamentações objetivas, universalistas, porque essencialistas e naturalizadas. Na medida em que os sujeitos, as relações, as práticas e os valores não são mais embasados em fundamentações essencialistas e naturalizadas, sendo reconhecidos como históricos, culturais, profanos e políticos, a revisão crítica e criativa e a construção de novas relações, práticas e valores se tornam o núcleo dos processos de socialização e de subjetivação, o núcleo da relação entre instituições e sociedade civil. Junto a isso, aquele processo, mencionado na primeira seção deste texto, de *fusão de culturas* aponta para uma postura seletiva, por parte dos indivíduos e dos grupos sociais, em relação aos valores e às práticas que eles consideram importantes de serem seguidos, ao passo que abandonam tudo aquilo que não consideram digno de ser vivido, em uma postura totalmente eclética e crítico-criativa em relação às posições religioso-culturais – gênero e sexualidade, hoje, portanto, dizem respeito cada vez mais à liberdade de cada indivíduo e grupo social tão-somente, sendo percebidos, enfatizamos mais uma vez, basicamente como questões e construções relacionais, históricas, culturalistas, profanas e políticas, de modo a recusar-se sua compreensão essencialista e naturalizada (talvez o corpo tenha um sentido biológico, naturalizado e essencialista – embora ele também seja influenciado histórica, cultural e politicamente, sendo objeto de uma *engenharia ético-estética por parte dos indivíduos e dos grupos sociais* –, mas não mais gênero e sexualidade, que não se confundem mais com aquele).

No que se refere ao tratamento dado pelas religiões institucionalizadas e universalistas em relação às questões de gênero e de sexualidade, nós propomos o abandono ou pelo menos o relaxamento dos controles sobre gênero e sexualidade. No caso da Igreja Católica, para o que aqui nos interessa, poder-se-ia reformular o discurso sobre gênero em geral, evitando-se o binarismo homem-mulher, bem como o machismo e o falocentrismo, a condenação religiosa e moral do homossexualismo, bem como a excessiva moralização do sexo (para não se falar dos problemas ligados ao aborto, à eutanásia, à pesquisa científica com embriões humanos e ao uso de anticoncepcionais, etc.) (cf.: COLLINS, 2006, p. 05-48). Não há motivos para continuar-

se com a afirmação teimosa, pouco atual e possivelmente geradora de preconceito e violência contra a alteridade, acerca do fato de que Deus criou homem e mulher, destinados à procriação; também não há motivos para se continuar com as condenações, também constantes na Bíblia, de que homem não deve se deitar com homem, de que mulher não deve se deitar com mulher, para não se falar do sexo livre, do uso de anticoncepcionais, do aborto e da eutanásia (aborto e eutanásia necessitam de uma discussão democrática mais secularizada, com menos pressuposições ligadas a uma noção de natureza humana essencialista ou de uma geração embasada em uma plataforma religiosa *sub specie aeternitatis*); finalmente, não há sentido em associar-se, como fez o recente XIV Sínodo dos Bispos⁵ sobre a família no mundo contemporâneo, corpo biológico, órgão biológico e gênero e sexualidade, ligando, além do mais, biologia e teologia como campos interconectados e correlacionados etc. O pluralismo religioso-cultural, em sua radical historicidade e contextualização, nos ensinou que essas concepções arcaicas sobre gênero e sexualidade, de cunho essencialista e naturalizado, são parte de uma forma de vida entre outras, e de que hoje isso já não subsiste mais em termos de validade absoluta com caráter a-histórico e transcultural, de modo que gênero e sexualidade devem ser pensados a partir de seu sentido histórico, cultural e político no tempo e no espaço, recusando-se qualquer sentido trans-cultural, trans-histórico, apolítico e puramente naturalizado-biologicista em relação a eles. E a individualização dos estilos de vida nos tem ensinado que é a postura crítica e criativa de cada indivíduo e de cada grupo social que normatiza – ela e somente ela – sobre como eles querem ser e viver suas escolhas de gênero e de sexualidade, especialmente em sociedades modernas, altamente racionalizadas.

Retirar ou refrear a normatização de gênero e de sexualidade tal como exposta da Bíblia permitiria à Igreja Católica um duplo sucesso: primeiro, evitaria as patologias psicossociais e toda uma ampla gama de violência prático-simbólica contra o feminino e, principalmente, contra o homossexualismo, que ainda se escora nas definições e nas condenações moral-religiosas supostamente fundadas na e fomentadas pela Bíblia, tendo em vista que uma grande dose de preconceito e de

⁵ Cf.: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_relazione-finale-xiv-assembly_en.html

violência simbólico-prática contra as diferenças de gênero e de sexualidade baseia-se em interpretações fortemente objetivas desse livro religioso; segundo, permitiria, por parte da instituição religiosa e do público de crentes e de não-crentes, um referencial teórico-normativo de apoio às lutas por reconhecimento sociocultural e jurídico-constitucional, por igualdade e liberdade dos grupos marginalizados, das diferenças em geral (cf.: HONNETH, 2003, 2007). Permitiria, ainda, que os crentes homossexuais e feministas, por exemplo, pudessem sentir-se incluídos, respeitados e protegidos em suas escolhas, sem o sentimento de estar cometendo uma mácula por amar alguém do mesmo sexo ou por viver de maneira crítico-criativa sua sexualidade. Retirar ou refrear os controles sobre gênero e sexualidade, enfim, permitiria à Igreja uma postura extremamente atual e de apoio em relação às mudanças sofridas em termos dessas questões no mundo contemporâneo: tais mudanças são definitivas, não passageiras, e puseram por terra a hegemonia incontestada do binarismo de gênero e da moralização da sexualidade, com seu sentido essencialista e naturalizado-biologicista – incluindo, nos dois casos, casamento e adoção de filhos por parte de pares do mesmo sexo, aborto, uso de anticoncepcionais, educação de gênero e sexualidade, etc. Essa postura atual, conforme pensamos, permitiria, de um só golpe, enfrentar-se o preconceito e a violência contra as diferenças, e promover-se essas mesmas diferenças em sua dignidade e em sua irreduzibilidade, em uma espécie de correção de erros históricos contra as diferenças cometidos pelas instituições religiosas em geral e pela Igreja Católica em particular. Afinal, a influência desse tipo de atitude binária em relação ao gênero e de moralização da sexualidade ainda surte efeitos poderosos na constituição de uma cultura e de uma organização sociopolítica preconceituosas e violentas contra as diferenças. Combater isso é um dever imperioso por parte da Igreja Católica em particular, por parte das religiões institucionalizadas e universalistas de um modo geral, sua redenção enquanto instituições que se pretendem universalistas e enquanto religiões do amor incondicional e inclusivo.

Ceticismo em relação às fundamentações universalistas e ecumenismo

O pluralismo religioso-cultural e o individualismo dos estilos de vida, consolidados, como vimos dizendo, enquanto bases das sociedades democráticas contemporâneas, bem como a globalização econômico-cultural e suas contraditórias tentativas de uniformização econômica, cultural, política, epistemológica, etc., escancaram outro fato inultrapassável do mundo hodierno, a saber, a crise das fundamentações universalistas e, assim, o ceticismo cada vez maior em relação à sua capacidade de, como paradigma epistemológico-moral e projeto integrativo cosmopolita, servirem para a crítica, o enquadramento e a mediação das relações entre contextos e culturas tão irreduzíveis uns em relação aos outros. Ora, o que significa essa crise das fundamentações universalistas? Significa exatamente a impossibilidade, que podemos perceber hoje, de uma única posição religioso-cultural-moral servir como guarda-chuva normativo de todas as outras concepções religiosas, culturais e morais, de modo que, como consequência, temos o fim ou pelo menos uma limitação muito grande dos intentos epistemológico-morais universalistas e dos projetos integrativos cosmopolitas. Por outras palavras, não é possível a realização simplista de um paradigma epistemológico-moral universalista e nem de um projeto integrativo cosmopolita que pudessem, dada sua generalidade, no primeiro caso, servir como concepção objetiva de normatividade que pudesse sustentar a crítica e o enquadramento dos contextos religioso-culturais particulares desde essa posição supostamente universalista, e, no segundo caso, aglutinar em uma mesma comunidade e em uma mesma identidade países, povos, culturas, religiões, religiosidades, moralidades, etc.

Os projetos universalistas são caros, em primeiro lugar, à civilização ocidental de um modo geral e à Europa moderna em particular, haja vista que ambas colocam um ideal de civilização e de esclarecimento que se assume como representando *todo o gênero humano*, de modo a servir como guarda-chuva normativo crítico e protetor das particularidades, além de, correlatamente, projeto societal de alcance universalista (cf.: HABERMAS, 2012a, 2012b; FORST, 2010). Em segundo lugar, esses mesmos projetos universalistas são caros às religiões institucionalizadas e universalistas, como é o caso da Igreja Católica, como se pode perceber em duas

passagens do *Compêndio Vaticano II*, a saber: "Enviada por Deus às nações para ser o 'sacramento universal da salvação', esforça-se a Igreja por anunciar o Evangelho a todos os homens" (*Compêndio Vaticano II*, p. 352; os grifos são nossos). E a outra passagem: "[...] a Igreja, sal da terra e luz do mundo, é chamada com mais instância a salvar e renovar toda criatura, para que tudo seja restaurado em Cristo, e n'Ele os homens constituam *uma só família e um só povo de Deus*" (*Compêndio Vaticano II*, p. 352; os grifos são nossos). Nestas passagens, pode-se perceber algo que, conforme vimos dizendo, se assemelha muito aos ideais da civilização ocidental de um modo geral e da autocompreensão normativa que a modernidade europeia em particular (ambas forjadas e influenciadas indelevelmente pelo Cristianismo) têm de si mesmas: a possibilidade de fundamentação do universalismo epistemológico-moral e da realização de um projeto integrativo cosmopolita, enquanto dois momentos interdependentes, interligados (cf.: HABERMAS, 2004). A mesma intenção, ainda de acordo com as duas passagens do *Compêndio Vaticano II*, acima citadas, faz parte dos anseios da Igreja Católica: a constituição de uma comunidade humana de identidade religiosa, integrada sob o Cristianismo e tendo a Igreja Católica como instituição legitimadora do credo e mesmo da integração, pelo menos em um aspecto muito poderoso.

Em que medida estas propostas de formulação de um paradigma epistemológico-moral universalista e de um projeto integrativo cosmopolita, seja de ordem racional, seja de ordem propriamente religiosa, podem ser sustentadas no mundo de hoje, marcado pelo avassalador pluralismo religioso-cultural e pelo consolidado individualismo dos estilos de vida, bem como pelas tensões em termos de globalização econômico-cultural dinamizada desde o horizonte euronorcêntrico frente ao âmbito não-moderno, mítico-tradicional (e mesmo dentro do contexto ocidental – veja as tensões entre países desenvolvidos e países em desenvolvimento)? Se podem ser sustentadas, pelo menos em alguma medida, qual o tipo de discurso e de prática que deveriam ser instaurados não apenas dentro do nosso contexto, mas também em relação à interação com os demais contextos, diferentes do nosso? Ambas as perguntas querem apontar para o fato de que perdemos a capacidade de homogeneizar as diferenças, perdemos também a capacidade de construir uma identidade entre estas diferenças que pudesse apontar

para um modo de vida ou para uma concepção religioso-cultural como superiores, como universalistas, de modo a possibilitar exatamente tanto o paradigma epistemológico-moral universalista quanto o projeto integrativo cosmopolita – de todo modo, qualquer possibilidade de se construir essa identidade mínima passa exatamente pelo reconhecimento de que ela provavelmente não seja possível desde fundamentações essencialistas e naturalizadas, desde um ideal forte de objetividade antropológico-ontológica, sociocultural e epistemológico-política, mas sim pela moderação discursiva, pela inclusão política e pela sensibilidade na aplicação paradigmática. O pluralismo, o individualismo e a globalização econômico-cultural simplesmente nos mostraram que é impossível construir uma identidade comum entre países e povos, que é impossível colocar uma posição religioso-cultural ou uma forma de vida especificamente racional (segundo os moldes da ciência e da técnica ou segundo a imposição da forma de vida ocidental) como base para a crítica e para a integração universalistas – novamente: é impossível em termos de uma identidade forte e de sua imposição direta e verticalizada; impossível, ainda, sem abordar-se todos as consequências nefastas do colonialismo cultural, religioso, político, econômico, epistemológico etc. As diferenças serão sempre diferenças totalmente irreduzíveis umas em relação às outras, nunca racionalizáveis, nunca homogeneizáveis, nunca redutíveis a um ponto de vista formalista e genérico – este é o ponto de partida para qualquer tentativa de fundamentação universalista e para qualquer projeto integrativo cosmopolita (cf.: HABERMAS, 2002; DANNER, 2014).

Esse é o ponto inultrapassável para qualquer posição normativa que se apresente como possuindo alcance universalista, a saber, as formas de vida religioso-culturais não são formalistas, mas sim práticas, e nem podem ser reduzidas exclusiva e principalmente a uma análise formal exterior ao contexto em que elas são vividas. Formas de vida religioso-culturais não podem ser racionalizadas e nem dissecadas em sua validade interna desde fora, desde paradigmas alheios aos contextos vitais dos quais aquelas formas de vida efetivamente emergem (*e formas de vida sempre aparecem no singular*) – como o faz erroneamente o racionalismo moderno em seu intento de servir como posição epistemológico-moral universalista, como guarda-chuva normativo das particularidades, como projeto integrativo cosmopolita. Conforme dito acima, as

diferenças serão, sempre e de modo irreduzível, diferenças, não podendo ser nem assimiladas, nem integradas e nem racionalizadas. A assimilação somente é possível por meio da violência simbólico-prática, que leva à negação de uma forma de vida por parte de outra forma de vida. Ora, neste sentido, o que resta às posições epistemológico-morais universalistas depois que esse mesmo universalismo comprovou-se como ilusão ou como tentativa fracassada de construção de uma concepção objetiva de normatividade e de realização de um projeto integrativo cosmopolita que sirvam para a crítica, o enquadramento e a homogeneização das particularidades?

Resta exatamente a abertura democrática, a limitação discursiva, o abandono de uma objetividade forte e o refreamento dos intentos universalistas, assim como a sensibilidade em termos de aplicação paradigmática. Com efeito, as posições universalistas já não podem mais buscar a todo custo a crítica e o enquadramento dos contextos religioso-culturais particulares com base em um suposto paradigma epistemológico-moral universalista, assim como já não podem mais buscar uma integração e homogeneização estritas de todos os contextos religioso-culturais particulares com base nos seus (das posições universalistas) princípios internos (cf.: CORBÌ, 2012, p. 255-259; ROBLES, 2012, p. 193-200). Em primeiro lugar, não há uma forma de vida mais privilegiada ou mais madura ou mais universalista que as outras; em segundo lugar, como consequência, cada forma de vida tem igual direito de existência ou dignidade, por assim dizer, não podendo ser normativamente deslegitimada pelo fato de parecer menos racional ou menos universalista frente à nossa forma de vida ou a uma forma de vida considerada exemplar; em terceiro lugar, na medida em que são autorreferenciais, as formas de vida religioso-culturais possuem uma dinâmica interna própria que não apenas não pode ser violada desde fora, ainda que com base nesses supostos valores universalistas, senão que também não pode ser compreendida desde fora, de modo que não podem ser assimiladas e aglutinadas sob um mesmo guarda-chuva normativo ou a partir de uma forma de vida exterior.

Por causa disso, tanto o racionalismo ocidental quanto as religiões institucionalizadas e universalistas teriam muito a ganhar e a contribuir, em termos de resolução da globalização econômico-cultural desregulada e totalizante, bem

como da violência entre culturas e religiões por causa da colonização de umas sobre as outras, se abandonassem sua tendência à forte objetividade de seus princípios internos, objetividade forte que as leva a um discurso e a uma prática universalistas, a qual pressupõe um triplo problemático movimento: a afirmação de uma noção de verdade e de moralidade fortes, essencialistas, que conferem ao credo ou à forma de vida cultural em questão superioridade em relação aos outros credos e às outras formas de vida, possibilitando que aquele credo ou forma de vida superior possa servir como farol normativo e tábua de salvação (concebendo, correlatamente, os outros credos e as outras formas de vida como incapazes de servirem como farol normativo ou tábua de salvação); a aplicação paradigmática direta, verticalizada e sem mediação e sensibilidade dessa objetividade forte, dessa perspectiva essencialista e naturalizada frente ao pluralismo cotidiano, que geraria uma postura institucional unidimensional, massificadora e totalizante, que faria do sujeito epistemológico-político institucionalizado um técnico que decide, com base em seu credo-código autorreferencial (que somente esse técnico entende), o que é e o que não é objetivo, o que está e o que não está conforme à regra, quem se enquadra e quem não se enquadra no modelo essencialista e naturalizado hegemônico; e o fomento de uma prática missionária, messiânica e universalista que intenta um alcance cosmopolita, a criação de uma comunidade de crença homogênea, a partir daquele credo ou forma de vida considerada exemplar, universalista. Isso também carrega uma quarta pressuposição problemática, a saber, de que a instituição monopolizadora da legitimação do credo tenha o poder tanto de orientar e de fundamentar essa normatividade forte possibilitada pelo credo ou pela forma de vida exemplar quanto de orientar e de fundamentar o projeto integrativo cosmopolita, e isso de modo como que exclusivo, direto e sempre verticalizado.

Por que essas quatro pressuposições são problemáticas? Pelo fato de que, primeiramente, elas apontam para o fato de que a objetividade forte e essencialista ou o universalismo epistemológico-moral é a condição da existência das particularidades, a base normativa para a crítica, o enquadramento e a orientação dos contextos particulares, o farol a partir do qual essas particularidades são julgadas e guiadas. Com isso, elas apontam para a possibilidade de homogeneização estrita a partir de um credo ou de uma forma de vida em particular, para além das

irredutíveis diferenças religioso-culturais entre as formas de vida, homogeneização estrita que é uma consequência direta dos projetos universalistas. Aqui começa a surgir o perigo da colonização violenta (e toda colonização é violenta) e da correlata negação de formas de vida religioso-culturais por meio da imposição cega e arbitrária de outras formas de vida. A história mais recente e o nosso contexto sociocultural e econômico-político atual estão carregados desses exemplos: guerras genocidas, violação às identidades culturais e religiosas sem fim, tudo isso em nome dessas tão afirmadas *verdades fortemente objetivas* que permitem a construção de faróis normativos, de paradigmas epistemológico-morais universalistas justificadores da crítica, do enquadramento e da integração das diferenças, de modo a também justificarem, como consequência, a prossecução totalizante e colonizatória do universalismo epistemológico-moral.

A abertura democrática, a moderação discursiva, o abandono de uma objetividade forte e o refreamento dos projetos universalistas permitiriam a sensibilização das práticas e dos valores das concepções universalistas de um modo geral e das religiões institucionalizadas e universalistas em particular para com as diferenças, na medida em que se as percebe como irredutíveis umas em relação às outras, bem como irredutíveis à nossa visão de mundo em especial. Isso faria justiça e daria o devido valor às diferenças, que geralmente, nas posições universalistas, têm seu valor diminuído ou negado por causa de uma noção forte de objetividade e por causa da afirmação do próprio universalismo epistemológico-moral como superior às particularidades. Nesse sentido, as religiões institucionalizadas e universalistas, uma vez refreando a objetividade forte de seus valores e a intensidade dos projetos universalistas, poderiam assumir uma postura de crítica e de enfrentamento em relação a todas aquelas tendências universalistas de caráter totalizante, como é o caso da globalização econômico-cultural atual, conduzida desde o horizonte euronorcêntrico, que visam assimilar e deslegitimar todos os contextos existentes com base em um suposto paradigma epistemológico-moral universalista e em um ideológico projeto integrativo cosmopolita, que nada mais fazem do que justificar a violência e a destruição causada pela globalização econômico-cultural em sua tendência incontrolável à racionalização, à reificação e à capitalização de tudo o que existe, animado ou inanimado, de tudo o que pode ser medido pelo dinheiro. As

religiões institucionalizadas e universalistas, sensibilizadas desde essas transformações importantes do mundo contemporâneo, poderiam assumir o lugar da crítica e da emancipação outrora ocupado pela ciência e pela técnica, ou pelo menos compartilhar com elas tal lugar, no que tange à realização de uma atitude de crítica e de enfraquecimento do universalismo epistemológico-moral (ou religioso-cultural, político-econômico, etc.). As religiões, hoje, e não mais apenas a ciência e a técnica, guardam e promovem a sensibilização sobre tudo o que existe – animado ou inanimado –, de modo que, em abertura democrática, moderação discursiva e sensibilidade às diferenças e à sua irreduzibilidade, podem efetivamente promover uma mudança qualitativa nas relações humanas e entre seres humanos e meio ambiente. De todo modo, essa invectiva de moderação discursiva e sensibilidade em termos de aplicação paradigmática do credo por meio da instituição religiosa e de suas autoridades clericais é, hoje, o cerne do trabalho apostólico e pastoral do Papa Francisco e em termos de Igreja Católica, citando nosso exemplo institucional referencial nesse texto. Com efeito, em sua recente exortação pós-sinodal *Amoris Laetitia*, o Papa Francisco coloca exatamente a tensão entre fundamentação paradigmática e aplicação prática dessa mesma fundamentação como o núcleo duro da reflexão e da reconstrução da constituição e da atuação da Igreja Católica. Em um contexto marcado pelo pluralismo axiológico e pela individualização dos estilos de vida, essa correlação entre fundamentação e aplicação paradigmáticas não se dá mais de modo reto, direto e linear, não se dá mais de modo puro, por assim dizer. Por outras palavras, uma regra e uma prática, fundadas em bases essencialistas e naturalizadas, e sustentadas pela instituição religiosa em sua sobreposição ao cotidiano, já não podem mais ser impostas sem mediação ao pluralismo, exatamente porque ela não consegue abarcar a complexidade das situações encampadas por esse mesmo pluralismo. É assim que, na referida encíclica, a moderação discursiva, o discernimento institucional, a misericórdia e a gradualidade éticas e, finalmente, a sensibilidade em termos de aplicação do credo demarcam e devem demarcar, para o Papa Francisco, a nova postura institucional e pastoral da Igreja, tanto em sua constituição interna e em sua dinamização do credo por parte das autoridades eclesásticas quanto na vinculação pública, política, social e cultural da Igreja e em sua utilização do credo para o enquadramento dos sujeitos, das relações, dos valores

e das práticas cotidianos próprios ao pluralismo. Ele diz, em *Amoris Laetitia*:

Por isso, um pastor não pode sentir-se satisfeito apenas aplicando leis morais àqueles que vivem em situações "irregulares", como se fossem pedras que se atiram contra a vida das pessoas. É o caso dos corações fechados, que muitas vezes se escondem até por detrás dos ensinamentos da Igreja "para se sentar na Cátedra de Moisés e julgar, às vezes com superioridade e superficialidade, os casos difíceis e as famílias feridas" (PAPA FRANCISCO, 2017, § 305, pp. 244).

Trata-se, com isso, de se perceber o elemento mais básico cujo aprendizado nos é caro enquanto sociedades humanas, a saber, de que não há incompatibilidade entre objetividade e pluralismo, entre as diferenças e as instituições, entre o relativismo e as fundamentações essencialistas e naturalizadas: são apenas sujeitos, relações, práticas e valores múltiplos que conduzem para um mesmo fim, isto é, o engrandecimento e a plenificação dos seres humanos, que se dão de múltiplas formas, por vários caminhos. As instituições religiosas não apenas não são afetadas e deslegitimadas pelo pluralismo, como também podem aprender com ele, renovar-se com ele, andando de mãos dadas com as diferenças, protegendo-as, promovendo-as, integrando-as.

Considerações finais

O Padre Roberto Francisco Daniel, conhecido como Pe. Beto, recentemente excomungado pela Igreja Católica por suas declarações favoráveis ao casamento entre pessoas do mesmo sexo, disse que nenhuma igreja é, hoje, a solução para os indivíduos e os grupos sociais em termos de sentido e de orientação vitais⁶. Gianni Vattimo, por sua vez, na obra *Depois da Cristandade: por um cristianismo não-religioso*, interpreta o mandamento de Jesus Cristo do amor incondicional como implicando não na institucionalização e monopolização do credo por parte da Igreja Católica ou de qualquer igreja cristã de um modo mais geral, de acordo com suas

⁶ Cf.: <http://g1.globo.com/sp/bauru-marilia/noticia/2014/10/igreja-nenhuma-e-solucao-diz-padre-excomungado-em-bauru.html>.

regras internas e autoridade hierárquica e verticalmente concebidas, baseado em uma fundamentação essencialista e naturalizada, mas sim na secularização, na pluralização e na individualização das escolhas e das práticas – amor como recusa da verdade fortemente objetiva e essencialista, monopolizada institucionalmente, amor como recusa do institucionalismo e de uma fundamentação essencialista e naturalizada do ser humano, amor como abertura, acolhimento e respeito às diferenças (cf.: VATTIMO, 2004, p. 35). Tanto na afirmação do Pe. Beto quanto na afirmação de Vattimo, portanto, a instituição religiosa é ou desnecessária ou supérflua – ou até prejudicial – para a vivência da religiosidade e para a leitura dos textos considerados (pelas instituições religiosas) como sagrados. Mais do que isso, as religiões institucionalizadas poderiam desvirtuar e até prejudicar o alcance e o sentido revolucionário do amor, do respeito, da solidariedade, da cooperação, da alteridade etc., o que as tornaria um empecilho à universalidade da dignidade humana como personalidade/alteridade/diferença, e não uma fonte promotora da sociabilidade e da autorrealização individual e social. Argumentamos que Pe. Beto e Vattimo têm razão nessas afirmações se as religiões institucionalizadas e universalistas mantiverem um fechamento teimoso contra o público de crentes e não-crentes e contra as mudanças socioculturais e políticas do mundo contemporâneo, sustentando e promovendo sem sensibilidade uma postura de afirmação e de imposição de uma fundamentação essencialista e naturalizada que é cega e até contraposta às diferenças.

Porém, em havendo um rejuvenescimento por parte dessas mesmas instituições religiosas universalistas, elas tornam-se não apenas atualizadas, democráticas e inclusivas, mas também absolutamente fundamentais, no plano político-cultural nacional e global, para a erradicação dos preconceitos e para a construção de um mundo mais justo, solidário, cooperativo e pacífico. Por isso a necessidade de menos institucionalização, menos hierarquia e menos dogmatismo, e mais abertura democrática e moderação discursiva, de mais sensibilidade paradigmática para com as diferenças, seu acolhimento, sua promoção, de modo a refrear seja a afirmação forte e essencialista de uma concepção normativa em particular, seja a intensidade dos projetos crítico-integrativos universalistas frente às diferenças, diferenças que sempre serão irredutíveis. Isso me permitiria fazer

alusão, como forma de conclusão deste texto, àquele que consideramos o mais importante distintivo da religiosidade cristã, a saber, o amor incondicional em relação às diferenças, colocado no mesmo patamar do amor ao próprio Deus. Amor incondicional é, fundamentalmente, reconhecimento da irreduzibilidade das diferenças e, a partir disso, a realização da abertura democrática, da moderação discursiva, do refreamento da objetividade forte e essencialista dos valores, bem como da recusa ou da limitação dos projetos universalistas – amor como não-poder, recusa da afirmação do poder, como radical aceitação, acolhimento e respeito por todos e a todos. As religiões institucionalizadas e universalistas, nesse sentido, poderiam perceber que é exatamente nas diferenças irreduzíveis que múltiplas formas de se chegar ao sagrado, à espiritualidade, e múltiplas compreensões desse mesmo sagrado e dessa mesma espiritualidade, bem como no que tange às múltiplas formas de se viver o sagrado e a espiritualidade – mas somente isso –, podem possibilitar, se não essa base minimamente comum, o ponto de partida para uma postura de respeito e de acolhimento alegre e sincero das diferenças enquanto diferenças, mesmo que a nossa forma de vida religioso-cultural ou racional apareça, agora, como apenas mais uma em meio à multidão.

Nesse sentido, o pluralismo axiológico, o individualismo dos estilos de vida e o ceticismo epistemológico-moral relativamente aos projetos fundacionais e integrativos universalistas-cosmopolitas me permitem argumentar em favor de quatro questões importantes às religiões institucionalizadas e universalistas seja em sua estruturação interna, seja no que diz respeito à sua vinculação e à sua atuação público-política. O primeiro deles consiste em que as sociedades contemporâneas deixaram de ser comunidades fechadas, de forte identidade cultural e étnica, de pouca individuação e de coordenação centralizada, por parte de uma ou outra instituição religioso-cultural em particular, dos processos de socialização e de subjetivação. São sociedades abertas, altamente pluralistas e marcadas por uma individualização muito forte. Logo, também não se sustenta mais um modelo de instituição religiosa fechado, seletivo, excludente e autorreferencial e auto-subsistente e auto-suficiente, que, por isso mesmo, precisa tornar-se mais aberta, inclusiva, participativa e moderada, menos autorreferencial, auto-subsistente, auto-suficiente, endógena e autônoma e mais ligada ao cotidiano, em diálogo permanente

com crentes e não-crentes. O segundo deles, em consequência, consiste em que a interpretação do credo já não pode assumir um sentido fortemente objetivo em todos os aspectos e nem uma imposição verticalizada e tecnicista acerca de todos os casos e sobre todos os sujeitos. Fazem-se necessários o diálogo com a sociedade, a percepção das diferenças e da realidade que elas colocam e, em tudo isso, a moderação discursiva e a sensibilidade paradigmática em termos de vinculação da instituição e do credo frente à sociedade civil. O terceiro deles consiste em que, pelo fato de o pluralismo cultural, o individualismo dos estilos de vida e o ceticismo axiológico colocarem a historicidade, o culturalismo e a politização como os valores-chave dos processos de socialização e de subjetivação, as religiões institucionalizadas e universalistas têm condições de uma visão mais realista do conjunto e do contexto representado pelo seu credo, podendo reformular ou mesmo abandonar certas partes dele. De fato, aqui, o credo não é, como um todo, eterno, imutável; há partes dele que são puramente culturais e que, enquanto tais, podem ser repensadas, reconstruídas, reformuladas ou até abandonadas sem prejuízo da integridade e da integralidade desse mesmo credo. O quarto deles e síntese dos demais, consequência dos demais, está em que, dados o pluralismo, o individualismo e o ceticismo, dados o culturalismo, a historicidade e a politização, a discussão acerca do credo não pode ser apenas técnica e nem, em consequência, centralizada e monopolizada forte e exclusivamente na e pela elite clerical, a partir de um modelo de instituição autorreferencial, auto-suficiente, auto-subsistente, endógena e autônoma. Quanto mais democracia, inclusão e participação na construção do credo, mais objetivo ele será, mais imune a degenerações ele será. Em suma, no contexto do mundo contemporâneo, plural, político, culturalista e histórico, a reformulação e o abandono de partes problemáticas do credo passam a ser, em nossa compreensão, pontos-chave da constituição e da vinculação público-política das religiões institucionalizadas e universalistas, o que também significa que a abertura democrática, a moderação discursiva, a sensibilidade paradigmática e o enfraquecimento das fundamentações essencialistas e naturalizadas passam a ser a condição basilar para a reflexivização dessas mesmas instituições.

Referências bibliográficas

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

COLLINS, John J. *A Bíblia Justifica a Violência?* Tradução de Walter Eduardo Lisboa. São Paulo: Paulinas, 2006.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Compêndio Vaticano II: Constituições, Decretos, Declarações*. Introdução e Índice Analítico de Frei Boaventura Kloppenburg. Petrópolis: Vozes, 1983.

CORBÌ, María. "Elementos Constitutivos do Paradigma Pós-Religional", *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, nº. 1, Jan./Mar. 2012, p. 255-259, ISSN: 2222-0763.

DANNER, Leno Francisco. "Pensamento Metafísico e Pensamento Pós-Metafísico: a Propósito de Uma Distinção e Algumas Implicações", *Argumentos (UFC)*, nº. 06, p. 128-141, 2011. ISSN: 1984:4247.

_____. "O Ethos Sociocultural Contemporâneo: das Culturas Tradicionais à Fusão de Culturas", *Pensando – Revista de Filosofia (UFPI)*, vol. 4, nº. 8, 2013a, p. 116-139, ISSN: 2178-843x.

_____. "Um Fundamento para o Ecumenismo: a Irreducibilidade do Outro", *Horizonte*, ISSN 2175-5841, Belo Horizonte, v. 12, n. 33, jan./mar. 2014, p. 70-98.

_____. "Notas sobre o Processo de Evolução Sociocultural Contemporâneo: da Fusão de Culturas à Erosão da Autoridade", *Kalagatos - Revista de Filosofia*, Fortaleza (CE), v. 1, nº. 19, 2013b, p. 275-312, ISSN: 1984-9206.

DINIS, Nilson Fernandes. "Educação, Relações de Gênero e Diversidade Sexual", *Educação & Sociedade* (Campinas), vol. 29, nº. 103, p. 477-492, 2008. ISSN: 0101-7330.

FORST, Rainer. *Contextos da Justiça: Filosofia Política para além de Liberalismo e Comunitarismo*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo: Racionalidade da Ação e Racionalização Social* (Vol. I). Tradução de Paulo Astor Soethe. Revisão Técnica de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

_____. *Teoria do Agir Comunicativo: sobre a Crítica da Razão Funcionalista* (Vol. II). Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

_____. *A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*. Tradução de George Sperber e de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade (Vol. II)*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. Organização e Tradução de Patrick Savidan. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. *Reificación: Un Estudio en la Teoría del Reconocimiento*. Traducción de Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz, 2007.

LYOTARD, Jean-François. *La Diferencia*. Traducción de Alberto L. Bixio. Barcelona: Editorial Gedisa, 1999.

MOORE, Henrietta L. *Antropología y Feminismo*. Traducción de Jerónima García Bonafé. Madrid: Ediciones Cátedra, 2009.

PAPA FRANCISCO. **Amoris Laetitia**. Vaticano: Tipografia Vaticana, 2016. Disponível em: <http://www.agencia.ecclesia.pt/netimages/file/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_po.pdf>. Acesso em: 28 mar. 2017.

RAWLS, John. *Justiça e Democracia*. Tradução de Irene Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *O Liberalismo Político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. Brasília: Instituto Teotônio Vilela; São Paulo: Editora Ática, 2002.

ROBLES, José Amando. "Cambia Copernicanamente la Religión. Deve Cambiar la Teología", *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, nº. I, Jan./Mar. 2012, p. 193-200, ISSN: 2222-0763.

RORTY, Richard. *Uma Ética Laica*. Tradução de Mirella Traversin Martino. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SYNOD OF BISHOPS. XIV Ordinary Assembly. "The Vocation of the Family in the Church and in the Contemporary World". The Final Report of the Synod of Bishops to the Holy Father, Pope Francis. Accessed: 27/12/2016. In: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assemblea_en.html

VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade: por Um Cristianismo não Religioso*. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.

WEBER, Max. *Ensaíos sobre Sociología de la Religión* (T. 1). Madrid: Taurus, 1984a.

WEBER, Max. *Ensaíos sobre Sociología de la Religión* (T. 2). Madrid: Taurus, 1984b.

WEBER, Max. *Ensaíos sobre Sociología de la Religión* (T. 3). Madrid: Taurus, 1984c.

Diversidade e complexidade entre justificação e aplicação: uma pedagogia democrática da religião, uma pedagogia religiosa da democracia – reflexões desde a exortação pós-sinodal *Amoris Laetitia*, do Papa Francisco¹

“Sabemos que não existem receitas simples” (PAPA FRANCISCO, 2017, § 298, p. 236).

“Todavia, de nossa consciência do peso das circunstâncias atenuantes – psicológicas, históricas e mesmo biológicas – conclui-se que, sem diminuir o valor do ideal evangélico, é preciso acompanhar, com misericórdia e paciência, as possíveis etapas do crescimento das pessoas, que se vão construindo dia após dia. Compreendo aqueles que preferem uma pastoral mais rígida, que não dê lugar a confusão alguma; mas creio sinceramente que Jesus Cristo quer uma Igreja atenta ao bem que o Espírito derrama no meio da fragilidade: uma mãe que, ao mesmo tempo que expressa claramente a sua doutrina objetiva, não renuncia ao bem possível, ainda que corra o risco de sujar-se com a lama da estrada” (PAPA FRANCISCO, 2017, § 308, p. 247).

Introdução

Recentemente, o Papa Francisco, em uma audiência com advogados criminalistas no Vaticano, comparou autoridades institucionais que utilizam o cargo público, por elas conquistado democraticamente, para deslegitimar ou até negar a pluralidade (e, em muitos casos, a própria democracia) – e, no seu exemplo específico, utilizando de violência simbólico-material frente à comunidade LGBTQIA+, aos judeus e aos ciganos – com o próprio Hitler, seus discursos e suas práticas. Ou seja, comparou tais lideranças institucionais diretamente a uma perspectiva fascista, autoritária e totalitária, de base fundamentalista¹. Antes disso, como autoridade institucional, ele, quando questionado sobre a existência e a legitimidade de sacerdotes gays, declarou uma frase que se tornou marcante de seu

¹ Uma primeira versão desse texto foi publicada em *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* (PUCMG), v. 19, p. 756-781, 2021.

pontificado e que, inclusive, foi estendida de modo mais geral à própria comunidade LGBTQIA+: “Quem sou eu para julgar?”ⁱⁱ. Ora, ele “só” é a cabeça da Igreja, ocupando o lugar de São Pedro enquanto, conforme metáfora clássica, tendo o poder de ligar ou desligar Terra e Céu, o que mostra exatamente, conforme queremos argumentar ao longo do texto, que a Igreja Católica, enquanto religião institucionalizada e universalista que correlaciona teologia, epistemologia, cultura e política, vem realizando uma *práxis* interna de reflexividade, sensibilidade e transformação frente às condições e às exigências próprias a este século XXI, a um contexto de modernização amplo em que de fato vivemos.

Estas declarações e atitudes do Papa Francisco se somam a uma reestruturação institucional e doutrinal que ele vem implantando desde *Laudato Si*, passando por *Amoris Laetitia* e chegando-se ao Sínodo da Amazônia. Nós focaremos especificamente, no que tange a essa renovação institucional e doutrinal, na *Exortação Pós-Sinodal Amoris Laetitia*, uma vez que a consideramos – e estamos falando, nesse texto, de nosso lugar institucional como filósofos políticos, não como teólogos – *um dos mais importantes livros sobre ética e filosofia política deste século XXI*, uma vez que ele traz para o centro do debate teológico-institucional exatamente a dialética entre justificação e aplicação paradigmáticas, a partir, evidentemente, de uma consideração básica que aquelas autoridades institucionais criticadas por Francisco como fascistas, autoritárias e totalitárias esqueceram: justificação e aplicação não são exercícios realizados no vazio, por sujeitos frios e sobre objetos físicos inanimados ou animais biológicos como puros corpos fisiológicos (não nos esqueçamos do conceito de pecado biológico – nem mesmo a natureza e, dentro dela, todos nós, animais, merecemos um tratamento instrumental, posto sermos condição e seres morais, normativos), mas exatamente sobre pessoas de carne e osso, que têm um contexto amplo sob seus pés, cabeças e corpos, que sofrem, amam, sonham, confiam, que são diferentes umas das outras, *entre umas e outras*. Justificação e aplicação, portanto, são realizadas por pessoas e sobre pessoas, e sobre pessoas diferentes entre si, e isso é fundamental para qualquer exercício mínimo de trabalho institucional.

Pois bem, a *Exortação Pós-Sinodal Amoris Laetitia* é, para nós, um dos grandes e disruptivos documentos sobre ética e filosofia política deste século XXI

pelo fato de que, ao contrário de uma reflexão filosófica *pura* própria ao contexto de uma modernização ocidental tomada como pressuposto, dinâmica e base consolidados, as religiões em geral e as teologias em particular mantêm uma relação de desconfiança ou até de contraposição, em muitos casos, para com essa mesma modernização, que, para elas, não é um pressuposto pura e simplesmente. Assim, por exemplo, as acusações de relativismo, de subjetivismo e de desagregação social são, na maior parte das vezes, os núcleos estruturantes da relação entre igrejas e modernidade, entre teologia e filosofia relativamente ao contexto das sociedades ocidentais primeiramente e à globalização econômico-cultural em segundo lugar. O que impressiona muito positivamente, no caso de *Amoris Laetitia*, é exatamente essa perspectiva de discussão *a partir da modernização e a favor dela*, especialmente em um momento em que essa mesma modernização é colocada em xeque por perspectivas fascistas, autoritárias e totalitárias calcadas na correlação de racismo biológico e de fundamentalismo religioso, como vemos, por exemplo, nas posturas de lideranças neopentecostais brasileiras e de seu suporte e legitimação diretos de autoridades políticas para as quais a democracia é, no máximo, um meio para o fim maior que é a homogeneização, a massificação e a unidimensionalização políticas, culturais, religiosas e econômicas desde uma base pré-política, pré-cultural e a-histórica simplista e simplificadora, que se utiliza de dualismos e de maniqueísmos ingênuos e espúrios para fomentar contraposições sociais e ódios recíprocos que não apenas desestabilizam as instituições, senão que também despolitizam a vida social e deseducam os diferentes grupos e os cidadãos e as cidadãs relativamente à centralidade de uma democracia multicultural e de suas instituições públicas.

Amoris Laetitia, do Papa Francisco, portanto, transforma radicalmente a relação da Igreja para com a modernidade exatamente pelo fato de que, nesse caso, a religião assume condições fundamentais da modernização sociocultural, em particular o pluralismo das formas de vida e a diversidade axiológica dali resultante, com a conseqüente necessidade de inclusão, de participação, de reconhecimento, de moderação e de sensibilidade amplos por parte das instituições públicas de um modo geral e da Igreja Católica em particular, constituindo-se diretamente como perspectiva antifascista, antitotalitária e antifundamentalista capaz de autotransformação interna frente às condições e às exigências da modernização

ocidental e de enquadramento crítico tanto da própria modernidade (pense-se, aqui, em *Laudato Si* e em sua ideia de uma *ecologia integral*, bem como no Sínodo da Amazônia e na sua proposta do *pecado ecológico*) quanto do próprio fascismo, do próprio autoritarismo, do próprio totalitarismo, do próprio fundamentalismo. Isso pode ser percebido na dialética entre justificação e aplicação teológico-institucional do paradigma religioso nos contextos cotidianos em que os grupos-sujeitos vivem, a partir da ideia, apresentada no texto, de que há um hiato pungente entre justificação ontológico-epistemológica e aplicação prático-política que precisa ser levado muito a sério seja em termos de dinâmica interna das e pelas instituições religiosas, seja no que tange à sua relação com a sociedade de um modo mais geral.

Nesse sentido, nosso argumento central, nesse texto, consiste em que o Papa Francisco, com *Amoris Laetitia*, aponta para uma *pedagogia democrática da religião* e, a partir dela, para uma *pedagogia religiosa da democracia* que se constituem no núcleo central das religiões institucionalizadas e universalistas neste século XXI. Nesta pedagogia democrática da religião/teologia e nesta pedagogia religiosa da democracia, é exatamente a assunção da diversidade, ou das diferenças, ou da alteridade, ou dos/as Outros/as, ou do pluralismo, ou do multiculturalismo que passa para primeiro plano e que explicita exatamente esse hiato entre justificação e aplicação de paradigmas normativos das instituições para a sociedade, apontando de modo enfático para a necessidade de sensibilidade, de moderação e de acolhimento amplos como a *única forma* de se resolver tal hiato e de se evitar, portanto, uma aplicação direta, cega e insensível aos contextos práticos e, aqui, às condições das diferenças. É por isso, aliás, que essa dialética entre justificação e aplicação é, da mesma forma, também uma dialética entre amor e verdade, em que o amor – o amor incondicional – preenche essa lacuna deixada pela verdade quando de sua relação com a prática cotidiana e impele as instituições a uma atitude de reflexividade, abertura e transformação internas, inclusive no sentido de abandonar partes problemáticas ou caducas do próprio credo. Como consequência, essa pedagogia democrática da religião/teologia e essa pedagogia religiosa da democracia constituem-se em crítica direta do fundamentalismo, do fascismo e do totalitarismo, os quais, desde uma perspectiva de primazia da verdade em relação ao amor e de aplicação direta do credo sem mediações e contextualizações, esmagam

e até apagam as diferenças por meio da imposição imoderada e irreflexiva de uma base pré-política, pré-cultural e a-histórica a todos/as e para todos/as, mesmo que contra todos/as.

1. A religião ante a pluralidade e a complexidade: ou sobre o hiato entre justificação e aplicação

Como dissemos de passagem acima, se reconstruirmos retrospectivamente a história do século XX, podemos, sem sombra de dúvidas, retratá-la a partir dos fenômenos do totalitarismo e do colonialismo, com os seus correlatos etnocídios e genocídios amplos de grupos étnicos, culturais e religiosos biologicamente concebidos (pelo totalitarismo-colonialismo) (ARENDR, 1989, p. 339-531; FANON, 1968, p. 23-74; MEMMI, 1967, p. 20-74). No mesmo diapasão, portanto, este século XX é marcado exatamente pela violência contra as diferenças, uma vez compreendidas não a partir de sua condição social, cultural, política, linguística e histórica, mas desde bases pré-políticas, em particular a biologia – não surpreende, nesse sentido, que a história dos totalitarismos e dos colonialismos do século XX e os consequentes etnocídios-genocídios cometidos por meio deles tenham por base a assunção de modelos pré-políticos calcados na biologia e que definem, portanto, a raça, o gênero e a sexualidade como princípios apolíticos, ahistóricos e pré-culturais que podem ser enquadrados, massificados e, se necessários, silenciados ou mesmo destruídos quando destoam desse padrão normal e natural (e, portanto, moral) oferecido pela própria biologia (KILOMBA, 2019, p. 27-46; RIBEIRO, 2017, p. 13-55; BUTLER, 2003, p. 15-60). Não por acaso, temos a denúncia muito permanente, na filosofia latino-americana, no pensamento indígena brasileiro, na descolonização africana, na filosofia feminista e na teoria queer, da despolitização das questões de raça, gênero e sexo por meio da utilização da biologia – seleção sexual, seleção natural, hereditariedade, morfologia, fisiologia, genética etc. – como chave interpretativa da cultura e como fundamento político do trabalho institucional de orientação dos processos de socialização e de subjetivação para com uma totalidade social ou mesmo mais além (QUIJANO, 2005, p. 117-142; DUSSEL, 1993,

p. 17-68; KRENAK, 2019, p. 07-70; MBEMBE, 2014, p. 179-222; RIBEIRO, 2018, p. 51-65).

Não espanta, nesse sentido, que o nazismo alemão e o comunismo russo, assim como o colonialismo europeu na África, em pleno século XX, se utilizaram exatamente de uma compreensão caricata e estilizada de darwinismo social como justificção não apenas do autoritarismo, mas também da produção, da reprodução e até da destruição da diversidade. E, no mesmo sentido, também não espanta que o fascismo alemão, o salazarismo português, o franquismo espanhol e a ditadura militar brasileira utilizaram-se de uma perspectiva calcada no fundamentalismo religioso, cujo cerne seria pátria, família, liberdade e ordem social, seja como base para a compreensão e a legitimação da cultura, seja para o trabalho institucional frente à pluralidade social, seja, por fim, em sua reivindicação de uma transformação militarista, conservadora e autoritária para além das – e mesmo contrária às – instituições. Em ambos os casos, racismo biológico e fundamentalismo religioso, tivemos (e, incrivelmente, estamos assistindo ao seu renascimento aceleradíssimo) a utilização de bases pré-políticas, pré-sociais, pré-culturais e a-históricas, biologia e teologia, para o enquadramento apolítico-despolitizado da pluralidade de formas de vida e, uma vez tendo sido assumidas por lideranças políticas autoritárias, para a violência direta não apenas contra as oposições políticas, mas também contra as minorias em geral – não é casual, nesse sentido, que os povos indígenas e a comunidade LGBTQIA+ estejam sendo alvos diretos e primários de nosso atual governo, aliado, nesse quesito a igrejas e lideranças neopentecostais que retomam e aplicam à política e à cultura um forte discurso calcado em fundamentações essencialistas e naturalizadas, em especial em sua cruzada anticomunista e/como combate imisericorde contra as próprias minorias político-culturais (KRENAK, 2015, p. 22-97; MARIANO & GERARDI, 2019, p. 61-76; SALES e MARIANO, 2019, p. 09-27).

A diversidade, ou a diferença, ou a alteridade, ou o/a Outro/a, ou o pluralismo ou o multiculturalismo representa exatamente a heterogeneidade e a diferenciação humanas próprias tanto a um contexto global quanto especificamente a uma condição moderna, heterogeneidade e diferenciação que não permitem mais a simplificação epistemológico-política e, portanto, a aplicação direta e sem mediações de receitas homogeneizadoras e de orientações salvíficas a coletividades

plurais desde as instituições e pelos sujeitos institucionalizados. Modernidade e pluralidade possuem uma relação tão umbilical que separá-las equivale, como sugerem Habermas, Honneth e Forst, a retornar-se a uma condição pré-moderna de unidimensionalização e de massificação calcadas na retomada e na reafirmação do racismo biológico e do fundamentalismo religioso como princípios estruturantes e dinamizadores dessas mesmas sociedades modernas, destruindo-se, nesse sentido, o âmago da modernidade cultural, o pluralismo, o relativismo e, assim, a democracia e os direitos humanos, substituindo-os por uma noção forte de comunidade étnico-religiosa em que a cultura aparece novamente determinada pela biologia e afirmadora da xenofobia e do chauvinismo, levando à construção de instituições públicas comprometidas diretamente tanto com a promoção dessa perspectiva essencialista e naturalizada de cunho comunitário quanto com a marginalização e mesmo a violência material contra as diferenças, marcadas ainda por uma autoridade férrea fechada à participação, à inclusão e ao reconhecimento das alteridades (HABERMAS, 2002a, p. 07-53; HONNETH, 2013, p. 544-562; FORST, 2010, p. 276-281).

A diversidade, ou a diferença, ou a alteridade, ou o/a Outro/a, ou o pluralismo ou o relativismo é o conceito-práxis nuclear do e para o século XX, a nossa herança mais básica em termos de século XXI, da qual já não podemos mais nos desfazer ou à qual não temos mais condições de negar, invisibilizar ou silenciar a não ser pela retomada do fascismo, do totalitarismo, do autoritarismo e, então, da assunção de uma justificação pré-política e de uma compreensão a-histórica e pré-cultural da heterogeneidade político-cultural e da diferenciação social, que despolitizam essas mesmas diferenças, legitimando a imposição direta, verticalizada e sem mediações de processos de uniformização e de enquadramento institucionais que as negam, que as violentam enquanto diferenças, posto que não as reconhecem como alteridades, senão que as assumem a partir de princípios essencialistas abrangentes e anteriores à cultura, os quais contam mais que as próprias condições culturais, vistas como periféricas e secundárias diante dessa grande identidade essencialista e naturalizada (o gene, a comunidade étnico-religiosa etc.). Portanto, a diversidade é heterogênea, não podendo ser vista e compreendida de modo simplista – por exemplo, desde uma categoria biológica que, por isso mesmo, atribui todas as

diferenças, normais e anormais, naturais e antinaturais, a uma questão genética, despolitizando a cultura – e, por isso mesmo, institui a complexidade como o fator fundamental a ser considerado em termos da justificação e da aplicação paradigmáticas em, para e por uma sociedade moderna na pluralidade dos seus sujeitos sociais, políticos e culturais. Nesse sentido, se há uma relação umbilical entre modernidade e diversidade, a consequência dela, como podemos ver na estruturação do Estado democrático de direito, na institucionalização de processos amplos de inclusão, reconhecimento e participação e, por fim, nos códigos de direitos humanos, está diretamente na afirmação de que a complexidade social exige *outro tratamento institucional* relativamente à diversidade, às diferenças, ao pluralismo (HABERMAS, 1990, p. 11-62; HABERMAS, 2001, 161-170; RAWLS, 2000, p. 45-90).

Ora, aqui chegados, podemos perceber que a *Exortação Pós-Sinodal Amoris Laetitia*, do Papa Francisco, representa um passo modernizador à Igreja Católica e uma reorientação doutrinal que têm exatamente na afirmação da tríade *modernidade, diversidade e complexidade* seu grande núcleo estruturante e dinamizador. Nessa e para essa tríade, portanto, a justificação e a aplicação de paradigmas normativo-religiosos a uma pluralidade heterogênea e diferenciada, por parte das instituições em geral e da Igreja Católica em particular, exige, no mínimo, cautela, moderação e sensibilidade relativamente a esse hiato entre fundamentação teórica e imposição prática, uma vez que não temos mais um contexto comunitário homogêneo com identidade interna forte que permita uma justificação absoluta do credo e uma sua aplicação institucional direta, verticalizada e simplificadora sobre o grupo étnico-religioso, mas exatamente uma pluralidade ampla sob a forma de múltiplas identidades, valores e práticas interativas que dificilmente podem ser reduzidas a um fator pré-político, pré-cultural e a-histórico (cf.: COLLINS, 2006, p. 45-48). De modo muito interessante, *Amoris Laetitia* começa justamente com o reconhecimento e a afirmação dessa condição fundante e orientadora da modernidade e, então, da própria atuação da Igreja Católica. Senão vejamos:

O caminho sinodal permitiu analisar a situação das famílias no mundo atual, alargar a nossa perspectiva e reavivar a nossa consciência sobre a importância do matrimônio e da família. Ao mesmo tempo, a *complexidade dos temas*

tratados mostrou-nos a necessidade de continuar a aprofundar, com liberdade, algumas questões doutrinárias, morais, espirituais e pastorais. A reflexão dos pastores e teólogos, se for fiel à Igreja, honesta, realista e criativa, ajudar-nos-á a alcançar uma maior clareza. Os debates, que têm lugar nos meios de comunicação ou em publicações, ou mesmo entre ministros da Igreja, estendem-se desde o desejo desenfreado de mudar tudo sem suficiente reflexão ou fundamentação até a atitude que pretende preservar tudo através da aplicação de normas gerais ou deduzindo conclusões excessivas de algumas reflexões teológicas (PAPA FRANCISCO, 2017, § 02, p. 03-04; os grifos são nossos).

Note-se que esta passagem, que dá a tônica de *Amoris Laetitia*, aponta diretamente para o fato de que a complexidade exige aprofundamento doutrinário e pastoral, ou seja, reflexividade em torno ao par justificação e aplicação, o que também significa que o desejo de tudo transformar e a intenção de tudo conservar, sem atenção para com a diversidade, colocam em xeque a própria efetividade do trabalho institucional de um modo geral e do protagonismo universal assumido pela Igreja Católica em particular – não temos, seja quem quer tudo transformar, seja quem tudo quer manter, uma visão privilegiada capaz de abarcar as situações, as necessidades e os anseios de todos/as (Hitler e Stálin estão aí como exemplos enquanto assassinos de massa que foram, antes de tudo, visionários do futuro), de modo que também não podemos falar, agir e justificar por todos/as e, paradoxalmente, sem eles/as. Exige-se concomitantemente capacidade de diálogo com a diversidade e sensibilidade moral relativamente às diferenciações e às condições heterogêneas *a partir das quais* nos propomos a pensar, desde nosso lugar institucional, a pluralidade sociocultural. Dito de outro modo, tradicionalmente compreendemos o par justificação-aplicação desde um diálogo interno, endógeno, mudo, autorreferencial e autossubsistente *qua* instituição, dos sujeitos institucionalizados entre si pura e simplesmente, como se a própria instituição, desde dentro, por si mesma e desde si mesma, fosse capaz de compreender a pluralidade como um todo, seja de falar e de legitimar por ela e para ela tudo o de que as diferenças de fato são, fazem e necessitam em termos de constituição e de desenvolvimento; no mesmo diapasão, portanto, colocamos a instituição como o

sujeito epistemológico e político, ou doutrinal e pastoral, fundamental que frequentemente passou e passa por cima do pluralismo como um trator que a tudo varre, como uma borracha que a tudo apaga.

E essa *centralização forte*, correlacionada a um *trabalho de fundamentação eminentemente interno*, autorreferencial, fechado à sociedade, que leva em consequência a uma *imposição verticalizada*, direta e não-mediada do credo para a pluralidade, implica exatamente em que normas gerais possibilitem conclusões excessivas, como disse na passagem acima o Papa Francisco. Ou seja, a partir do fechamento institucional dentro de si e de sua concomitante exclusão – ou minimização – da participação dos diferentes grupos-sujeitos sociais (por meio da afirmação da primazia e da autossuficiência seja da instituição, seja do sujeito institucionalizado em termos de interpretação, justificação e imposição do texto-credo), tem-se a formulação de uma perspectiva doutrinal em grande medida incapaz de levar em conta a pluralidade de formas de vida, de práticas e de valores que não podem ser reduzidos a uma base pré-política e pré-cultural, como no caso da Revelação religiosa e/ou da biologia, levando a uma pastoral que minimiza, marginaliza ou mesmo nega a importância da diversidade. E esse é outro desafio ou até um problema muito grande, a saber, uma ideia genérica de destinação religiosa e, principalmente, de condicionamento biológico que determina o que de fato podemos e não podemos ser culturalmente, normativamente, moralmente, situação que mais uma vez agride e simplifica a compreensão e o enquadramento do multiculturalismo por uma instituição religiosa que, como é o caso da Igreja Católica, possui uma abordagem e uma prática universalistas, isto é, que afirma um alcance intercultural e transhistórico de sua doutrina.

Nesse caso da justificação da pluralidade, assim como no outro caso de um institucionalismo forte, fechado e autossustentado, a fundamentação autorreferencial e a aplicação verticalizada e genérica de uma base pré-cultural, pré-política e a-histórica (os únicos caminhos que, na tradição platônica, serviriam para justificar essa condição e esse alcance interculturais e transhistóricos dos sujeitos e das máximas ou mesmo do método) leva a essa formulação de conclusões excessivas, excessivas porque simplificadas e simplificadoras desde um prisma doutrinal em que um princípio homogeneizador forte desconsidera o – e, por isso,

apaga ou passa por cima do – pluralismo de formas de vida, uma vez que se coloca como anterior ao e como condição do pluralismo (biologia vem antes da cultura, Revelação vem antes da política). É interessante, a propósito, percebermos que a *Exortação Pós-Sinodal Amoris Laetitia* é escrita dentro do contexto de uma resposta ao XIV Sínodo dos Bispos, o sínodo da família, realizado entre os anos de 2014 e 2015, que reafirmou uma compreensão biológico-teológica ou essencialista e naturalizada da família humana e, em especial, de sexo e de gênero, do gênero (identidades culturais, construções políticas) *como* sexo (aparelho reprodutor específico a macho e fêmea), sexo como gênero visto, aliás, enquanto a base antropológica desse mesmo conceito de família, reforçando, no caso desse mesmo Sínodo dos Bispos, o enfrentamento que já havia sido detonado pela Conferência Episcopal do Peru, em 1989, relativamente ao que esta na época definiu – e que se consolidou desde então, especialmente entre os neopentecostais brasileiros – como *ideologia de gênero*. Vejamos um excerto das conclusões finais do Sínodo da Família para, então, retornarmos à *Exortação Pós-Sinodal Amoris Laetitia*:

Hoje, uma mudança cultural muito importante é colocada pela 'ideologia de gênero', que nega a *reciprocidade biológica entre um homem e uma mulher* e busca uma *sociedade sem diferenças de gênero*, eliminando, portanto, o *fundamento antropológico da família*. Esta ideologia leva a programas educacionais e orientações legislativas que promovem uma *identidade pessoal e uma intimidade emocional radicalmente separadas da diferença biológica entre masculino e feminino*. Conseqüentemente, a identidade humana se torna uma escolha do indivíduo, que pode mudá-la ao longo do tempo. Conforme nossa fé, *as diferenças entre os sexos representam elas mesmas a imagem e o desejo de Deus* (SÍNODO DOS BISPOS, 2015, § 08; os destaques são nossos).

Como se percebe na passagem, a condição genético-fisiológico-morfológica – ou seja, a biologia – coloca-se, aqui, como a chave interpretativa das culturas em geral, dos *seres humanos como um todo*, da pluralidade das formas familiares, independentemente de uma contextualização prática e, assim, da abertura às diferentes manifestações sociais e aos múltiplos sujeitos epistemológico-políticos

que, em cada cultura, são fundamentais para entendermos o caráter singular dela e as dinâmicas específicas que lhe constituem. A utilização de uma base pré-política, pré-cultural, pré-social e a-histórica – nesse caso, a noção de sexo biológico como aparelho reprodutor *que determina* a identidade de gênero correlata, independentemente das tradições, dos sujeitos, das práticas e dos valores socioculturais historicamente localizados – possibilita, enquanto norma geral, o enquadramento doutrinal e a orientação pastoral relativamente a *todas as manifestações de gênero e de sexualidade* e a *todas as formas familiares*, tanto as que podem ser minimamente compreendidas a partir de tal eixo epistemológico-antropológico quanto as que, como antinaturais ou anormais, são englobadas pelo conceito de ideologia de gênero. Note-se, portanto, na passagem acima, do Sínodo dos Bispos, que o sexo biológico ou, para sermos ainda mais específicos, o tipo de aparelho reprodutor com que nascemos, é o fundamento para a construção e a delimitação de qual identidade de gênero temos e teremos: se nasci com aparelho reprodutor dito *masculino*, então minha identidade de gênero é masculina; se nasci com aparelho reprodutor dito *feminino*, minha identidade de gênero será feminina; da mesma forma, o aparelho reprodutor *masculino* e o aparelho reprodutor *feminino* *se complementam*, seja em termos de prazer sexual, seja no que se refere à procriação, e somente a relação entre eles é legítima biológica e, por isso, moralmente falando. De todo modo, como vimos acima, são esses aparelhos reprodutores e sua correlação que permitem tanto a constituição de duas – e apenas duas, heterossexualismo compulsório – identidades de gênero quanto desse fundamento antropológico da família que é o sexo biológico, o aparelho reprodutor próprio ao homem e próprio à mulher. Tudo o que cai fora dessa base biológica e, a partir dela, normativa é equivocado, antinatural, anormal, imoral.

Nesse sentido, salta aos olhos a posição, apresentada pelo Papa Francisco na *Exortação Pós-Sinodal Amoris Laetitia*, de que já não temos nem condições de justificar de modo absoluto, nem de aplicar de modo direto e, como base de e para isso, nem de ver de modo pleno a verdade por trás do mundo e por trás dos/as outros/as, muito menos de vermos, de falarmos e de agirmos por eles/as, mas sem eles/as. A visão completa da verdade e a legitimidade de uma prática doutrinal-pastoral direta e não-mediada, justificadas de modo recíproco, não são mais

acessadas por humanos, demasiado humanos, mesmo aqueles dotados da graça divina e/ou do método científico, pertencendo apenas a Deus (ou à democracia, se pensarmos na teoria política contemporânea, embora tanto a teologia oriunda dessa postura do Papa Francisco quanto a democracia calcada em uma perspectiva antifascista e antitotalitária recusem peremptoriamente uma posição de enquadramento direto, fundado em uma verdade forte, de todas as diferenças desde um modelo institucional homogêneo, unidimensional e massificador) (cf.: HABERMAS, 2002b, p. 477-482; VATTIMO, 2016, p. 58-92). Como consequência, a Igreja de Francisco, a Igreja com Francisco recusa-se a pensar a dogmática e a pastoral a partir de uma perspectiva absolutista tanto no que tange a uma capacidade interna à instituição de compreender as e pelas diferenças como um todo quando de ver as sociedades e pelas sociedades de modo plenamente capaz, mas sem as diferenças e sem essas mesmas sociedades. A Igreja de Francisco compreende que é luz do mundo, sem nenhuma dúvida, inclusive por uma herança institucional, epistemológica e cultural de dois mil anos de transformações internas e de diálogo mais ou menos intenso com as sociedades humanas (inclusive uma relação muito interessante entre Igreja e modernização, racionalização, secularização, democracia, direitos humanos etc.) (cf.: MARRAMAIO, 1997, p. 24-45; MARRAMAIO, 1995, p. 29-75; HABERMAS, 2001, p. 171-182; VATTIMO, 2004, p. 89-104); mas que essa luz está limitada pela própria heterogeneidade e pela própria diferenciação social e, com isso, de que seu brilho não apaga e nem substitui a abertura, o diálogo e a cooperação institucionais com a diversidade e desde a diversidade – e que, ademais, esse brilho não ilumina completamente tudo o que os/as outros/as são de fato. Não é mais a lupa teológica que permite ver-se o mundo e os/as outros/as; são os/as outros/as que possibilitam exatamente a construção dessa lupa. Papa Francisco diz, ainda por alusão ao Sínodo dos Bispos, em sua *Exortação Pós-Sinodal Amoris Laetitia*:

Recordando que o tempo é superior ao espaço, quero reiterar que *nem todas as discussões doutrinárias, morais ou pastorais, devem ser resolvidas através de intervenções magisteriais*. Naturalmente, na Igreja, é necessária uma unidade de doutrina e *práxis*, mas isto não impede que existam maneiras diferentes de

interpretar alguns aspectos da doutrina ou algumas consequências que decorrem dela. Assim, há de acontecer até que o Espírito nos conduza à verdade completa (cf.: Jo. 16, 13), isto é, quando nos introduzir perfeitamente no mistério de Cristo e *pudermos ver tudo com o seu olhar*. Além disso, em cada país ou região, é possível buscar soluções mais inculturadas, atentas às tradições e aos desafios locais. De fato, "as culturas são muito diferentes entre si e cada princípio geral [...], se quiser ser observado e aplicado, precisa ser inculturado" (PAPA FRANCISCO, 2017, § 03, p. 04-05; os destaques são nossos).

2. Da primazia do amor sobre a verdade: sobre a dialética entre doutrina e pastoral

Entramos, assim, em outro nível em termos do par justificação e aplicação, doutrina e pastoral: não temos a verdade completa, não vemos de modo pleno, não conhecemos de modo último e não sentimos e não somos o que todos/as os/as outros/as sentem e são; não conhecemos, não compreendemos e não interpretamos sozinhos, fechados e egoisticamente situados a realidade humana como um todo, isto é, o multiculturalismo, a diversidade, a diferença. Esse olhar incapaz de abarcar o todo, esse conhecer incapaz de interpretar de modo completo a pluralidade e esse sentir incapaz de assumir para si todos os sonhos, dores e prazeres dos/as outros/as, tudo aquilo que eles/as são e pensam e fazem, portanto, instituem um hiato, um fosso entre justificação e aplicação, doutrina e pastoral que não pode ser superado, conforme dissemos acima, a não ser pelo amor, a partir da primazia do amor sobre a verdade, o que significa o refreamento epistemológico-moral quando da justificação e, principalmente, da aplicação prática de paradigmas normativos. E a primazia do amor sobre a verdade nada mais é, se pudermos fazer essa correlação, do que a perspectiva político-cultural antifascista e antitotalitária própria à democracia multicultural e pós-tradicional enquanto herança da modernidade ocidental (HABERMAS, 2012, p. 90-142; HONNETH, 2003, p. 275-280; FORST, 2010, p. 328-345). Como pudemos perceber na passagem acima, o reconhecimento de que somente Cristo consegue ter uma visão completa, um conhecimento pleno e uma comunhão direta dos/as e com os/as outros/as, mas não os seres humanos (estes não podem ser Cristo, muito menos um Cristo vingativo porque onisciente),

incluindo-se aqui a Igreja Católica e seus sujeitos institucionalizados. Por conseguinte, essa premissa inicial de que, como seres de carne e osso, limitados cognitivamente e moralmente pela sua pertença a um contexto histórico, cultural, social e institucional específico, não conseguiremos enquadrar a diversidade de modo pleno e com caráter pré-político, pré-cultural e a-histórico, leva o Papa Francisco a apontar diretamente para a impossibilidade, em uma ampla gama de questões, de uma intervenção magisterial direta, ou seja, aqui, pela impossibilidade de que se dê em todos os casos a primazia da verdade (magistério, doutrina) relativamente ao amor (aceitação total dos/as outros como outros/as, amor gratuito, não-poder, acolhimento amplo – não por acaso, uma das bases centrais do Cristianismo). Quando o pluralismo entra em campo, a verdade forte, a objetividade forte, ou seja, a afirmação de uma base intercultural e transhistórica de caráter pré-político, pré-cultural e pré-social (biologia e Revelação), é moderada, enfraquecida e minimizada (o que não significa em absoluto sua ineficácia ou sua desvalorização) pela própria condição de diferenciação e de heterogeneidade radicais próprias às alteridades enquanto singularidades únicas que impossibilitam qualquer massificação desde um princípio e uma prática genéricos (HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 21-57, p. 61-90). O fascismo, o autoritarismo e o totalitarismo se fundam e se dinamizam exatamente pela imoderação e pela aplicação-imposição direta dessa base pré-política às diferenças como um todo, sem qualquer mediação, sem qualquer sensibilidade e sem qualquer reflexividade. Por isso mesmo, ainda conforme pudemos perceber na passagem acima da *Exortação Pós-Sinodal Amoris Laetitia*, princípios genéricos precisam estar em diálogo com as práticas culturais, precisam ser ressitoados e contextualizados dentro de cada mundo da vida, sob pena não apenas da cegueira, da ineficácia e da violência, mas também e antes de tudo de uma completa incapacidade de reconhecer e perceber os/as outros/as como singularidades impossíveis de serem homogeneizadas, massificadas e unidimensionalizadas pura e simplesmente.

É nesse sentido que o Papa Francisco utiliza-se, no livro em comento, de termos como “gradualidade da pastoral” (PAPA FRANCISCO, 2017, § 293, p. 230), “discernimento pastoral” (PAPA FRANCISCO, 2017, § 293, p. 231) e “lei da gradualidade” (PAPA FRANCISCO, 2017, §295, p. 232-233), cujo sentido consiste no

reconhecimento da diversidade de sujeitos, situações, práticas, valores e condições e que aponta, por causa disso, para a necessidade de uma pastoral reflexiva e sensível para este hiato que estamos – e que o Papa Francisco está – tomando como base da correlação de justificação e de aplicação institucionais. Note-se, relativamente a esse hiato, que um dos núcleos centrais, que estruturam e dinamizam a *Exortação Pós-Sinodal Amoris Laetitia*, diz respeito à pastoral, e não à doutrina. Evidentemente, a justificação doutrinal é o norte orientador e, como o reconhece o próprio Papa Francisco, sempre o será – a verdade, o conhecimento, a metafísica, na tradição filosófico-teológica platônica e construída a partir de Platão (inclusive a aristotélica), sempre será o núcleo da *práxis*. Mas, no Papa Francisco, ela vem dosada com a complexidade que é própria a um mundo plural e, portanto, acaba sendo enquadrada pela própria prática pastoral dos sujeitos institucionalizados ante esses sujeitos plurais contextualizados e, assim, definidos por múltiplos fatores cotidianos que *não podem ser previstos nem definidos a priori* pela doutrina, o que implica, portanto, em que uma perspectiva epistemológico-ontológica sequer tenha condições de assumir regras, interpretações e determinações a-históricas acerca de uma pluralidade e de condicionantes que são sempre contextuais e históricos. Por isso, não é exagero afirmarmos, como o faremos aqui, que a pastoral adquire *outra dinâmica de fundamentação e de aplicação* quando comparada ao exercício de justificação doutrinária interna à Igreja Católica e por seus sujeitos institucionalizados. Se, aqui, a justificação doutrinal ainda pode ser centralizada, monopolizada e assumida apenas pela elite clerical desde a auto atribuição de uma perspectiva autorreferencial e autossubsistente, endógena, autônoma e fechada relativamente à interpretação dos textos, a prática pastoral, ou seja, a relacionalidade com o pluralismo em termos de apresentação e de aplicação do credo, simplesmente já não consegue e não pode mais manter um diálogo surdo, ou seja, uma aplicação direta, imoderada e sem mediações. E isso por dois motivos: primeiramente, a pastoral é relacionalidade, mutualidade, reciprocidade, ou seja, envolve interação, contato, conversa com os/as outros/as, entre sujeitos; segundo, exatamente por focar no/a outro/a e depender dele/a, não pode negá-lo/a naquilo que ele/a é (correlatamente ao próprio fato de que não conseguirá conhecê-lo/a e entendê-lo/a em sua integralidade, como já enfatizamos acima – muito desse contato é apenas

respeito recíproco, atenção mútua, amor incondicional, não conversão, não colonização).

Por isso, a pastoral precisa ser gradual e, antes de tudo, reflexiva, moderada e sensível para com os sujeitos, as condições e as necessidades presentes em cada contexto, como alteridades e singularidades que são. Isso é complexidade, a qual, como já enfatizamos a partir da *Exortação Pós-Sinodal Amoris Laetitia*, não permite nem a aplicação de princípios genéricos a uma pluralidade que impõe seja mediações, seja reconhecimento, seja, inclusive, abandono de partes problemáticas ou desatualizadas do credo e foco mais intenso e pungente em uma espiritualidade que coloca o amor incondicional – uma das heranças mais fundamentais do Cristianismo, como o reconhece a filosofia política contemporânea – enquanto seu núcleo básico em termos de relacionamento com o multiculturalismo, com a pluralidade de povos e de culturas. Como dissemos, a *Exortação Pós-Sinodal Amoris Laetitia* é muito inovadora porque reconhece e assume esse hiato entre justificação doutrinal e prática pastoral que não pode ser negado, invisibilizado ou escanteado institucionalmente, mas somente afirmado como o verdadeiro, o mais pungente desafio para a Igreja Católica em sua relação com o pluralismo, com a diversidade em geral – como o mais dramático desafio, aliás, das e para as instituições públicas democráticas frente à pluralidade, para com ela, *desde ela*. É por isso, em consequência, que a pastoral passa para primeiro plano e até, na verdade, adquire relativa independência no que se refere à doutrina, uma vez que a complexidade sociocultural e a pluralidade de sujeitos e de suas condicionantes coloca no “discernimento responsável do pastor” (PAPA FRANCISCO, 2017, § 303, p. 242) grande parte do desafio de resolução desse hiato entre doutrina e pastoral.

Isso é muito interessante, isso é, na verdade, fundamental para compreendermos a *Exortação Pós-Sinodal Amoris Laetitia* e, com isso, o pontificado de *Francisco* (não por acaso, inclusive, a escolha do nome, da referência). O hiato, o fosso entre doutrina e pastoral é resolvido pela pastoral, não pela doutrina. Novamente, antes de tudo, é importante reforçar que não há exclusão da doutrina nem sua depreciação, mas a sua reflexividade *a partir da pluralidade e de seus condicionantes*. Em geral, mais uma vez, foi o contrário que se deu: em casos de discrepância entre teoria e prática, o que vale é a teoria; em casos de contradição

entre verdade e amor, fica a verdade, exclui-se ou minimiza-se o amor. Nesse caso *tradicional*, portanto, a doutrina sempre teve primazia sobre a pastoral, ou seja, a verdade sobre o amor, o conhecimento sobre a prática, o credo intercultural e transhistórico sobre o pluralismo. Em *Amoris Laetitia* vemos essa reorientação doutrinal modernizante em que a prática da e para com a pluralidade coloca barreiras intransponíveis a qualquer compreensão essencialista e naturalizada, barreiras que, por não serem transponíveis, superáveis pela verdade intercultural e transhistórica, somente podem ser abertas pelo reconhecimento dos/as outros e, assim, pela modernização institucional, pela sensibilidade pastoral e pelo abandono de partes problemáticas ou contraditórias do credo, partes problemáticas que são apenas produto de outra época histórica. De fato, a doutrina possui elementos de espiritualidade que transitam do passado para o presente e que se propõem direcionados ao futuro (teodiceia), mas outros tantos seus elementos são apenas isso, ou seja, práticas histórico-culturais passadas, próprias de sociedades arcaicas, de cunho agrário, como o enfatiza inclusive o paradigma pós-religional (ORTIZ, 2012, p. 154-160). Nesse caso, com a diferenciação entre espiritualidade e essa parte histórica do credo, pode-se entender bem que a pastoral, ao mesmo tempo em que mantém intacta a espiritualidade, assuma, por outro lado, certa independência relativamente à doutrina (em particular no que diz respeito a temas, valores e práticas antropológicos profundamente culturalistas, historicistas), em que o amor gratuito e o reconhecimento aos/às outros/as são a base da relação entre Igreja e multiculturalismo. É por isso, mais uma vez, que a pastoral é o verdadeiro núcleo e o campo por excelência em que o hiato construído e legado por uma doutrina de caráter a-histórico, pré-cultural, pré-político e pré-social é tematizado e resolvido em nome dos/as outros/as, para os outros/as, por amor e reconhecimento a eles/as. Diante deles/as, cessa a verdade, minimiza-se a verdade (a-histórica, pré-cultural e pré-política), e começa exatamente a ética, a política, a relacionalidade e a mutualidade. Diz o Papa Francisco:

Se se tiver em conta a *variedade inumerável de situações concretas*, como as que mencionamos antes, é compreensível que *não se devia esperar do Sínodo ou desta Exortação uma nova normativa geral, de tipo canônico, aplicável a todos*

os casos. É possível apenas um novo *encorajamento a um responsável discernimento pessoal e pastoral dos casos particulares* [...] (PAPA FRANCISCO, 2017, § 300, p. 237-238; os destaques são nossos).

Esta passagem é surpreendente e, ao mesmo tempo, paradoxal. *Surpreendente porque* ela aponta exatamente para o fato de que a complexidade dos sujeitos e das situações sociais exige não uma nova doutrina, mas uma nova prática. Por isso, como se percebe na passagem, a *Exortação Pós-Sinodal Amoris Laetitia* e, antes dela, o próprio Sínodo não representam uma normativa geral, ou seja, a construção de uma base paradigmática de cunho a-histórico e pré-cultural, de um novo cânone que busque formular um modelo antropológico universal que, como consequência, implique novamente na e aponte mais uma vez para a aplicação de regras, de princípios e de práticas gerais à pluralidade das sociedades, das culturas e dos sujeitos humanos sem a consideração do multiculturalismo e sem levar-se a sério as condições próprias a esses diferentes contextos e seres humanos. Com isso, no caso da passagem acima, tem-se o permanente encorajamento do Papa Francisco a uma pastoral reflexiva e a uma *práxis* moderada por parte da Igreja Católica de um modo geral e dos sacerdotes em particular. A pastoral passa para primeiro plano diante da diversidade; a reflexividade, a sensibilidade e a moderação tornam-se atitudes e virtudes cardeais da prática pastoral desses sujeitos institucionalizados. Tudo em nome dos/as outros/as, em atitude amorosa para com eles/as, em termos de reconhecimento de suas singularidades e de valorização seus sonhos, angústias e sofrimentos. Mas essa passagem – assim como *Amoris Laetitia*, na qual ela se situa e ganha sentido (sempre o contexto!) – também é muito *paradoxal*, uma vez que, ao recusar a construção de normas gerais calcadas em e dependentes de um modelo de natureza humana essencialista e naturalizado (em que teologia e biologia são os vértices centrais, para além do multiculturalismo e enquadrando-o), aponta para o hiato entre justificação (a-histórica, pré-cultural, pré-política) da doutrina e sua aplicação prática (histórica, social, política, cultural, contextual) frente ao pluralismo que só pode ser resolvido pela prioridade da pastoral frente à doutrina, pela relativização de partes dessa mesma doutrina que põem em xeque a integração, a acolhida, o reconhecimento e a inclusão da diversidade,

inclusive sua promoção a sujeito-lugar-valor central do próprio credo. “A Igreja não é uma alfândega”, diz o Papa Francisco, “é a casa paterna, onde há lugar para todos com a sua vida fadigosa” (PAPA FRANCISCO, 2017, § 310, p. 249). Ela não é a lupa por meio da qual são vistas, interpretadas e justificadas todas as diferenças, mas uma casa acolhedora, aconchegante, inclusiva – e, no mesmo diapasão, essa lupa passa a ser minimizada e substituída pelo pluralismo, pela diversidade, pelos/as outros/as. E o Papa Francisco complementa:

O ensino da teologia moral não deveria deixar de assumir estas considerações, porque, embora seja verdade que é preciso ter cuidado com a integralidade da doutrina moral da Igreja, todavia se deve pôr um cuidado especial em evidenciar e encorajar os valores mais altos e centrais do Evangelho, particularmente o primado da caridade como resposta à iniciativa gratuita do amor de Deus. Às vezes nos custa muito dar lugar, na pastoral, ao amor incondicionado de Deus. Pomos tantas condições à misericórdia que a esvaziamos de sentido concreto e de real significado, e esta é a pior maneira de aguar o Evangelho (PAPA FRANCISCO, 2017, § 211, p. 249).

Portanto, o *caráter paradoxal* de *Amoris Laetitia* está exatamente em que, mesmo não buscando uma nova doutrina apostólica sobre a relação entre justificação e aplicação do credo frente à pluralidade humana, tem-se exatamente a construção de uma compreensão institucional que define uma nova orientação doutrinal no que tange à pastoral católica em sua relação com a alteridade, com a diversidade, com o pluralismo. Essa nova orientação doutrinal confere peso e protagonismo centrais à pastoral a partir do reconhecimento, como vimos acima, primeiro de que não vemos os/as outros/as com os olhos de Deus, não conhecemos os/as outros/as como a mente do próprio Deus e não sentimos a todos/as como lhes sente o coração do próprio Deus – não somos deuses, não somos perfeitos e, portanto, não podemos pôr a nossa perfeição, ou seja, a nossa verdade, antes das e sobreposta às alteridades humanas, sempre singulares. No mesmo diapasão, em segundo lugar, há uma centralidade da pastoral sobre a doutrina, do amor sobre a verdade, da ética sobre o conhecimento, da caridade sobre o rigor paradigmático pelo

fato de que a misericórdia antecede a autoridade no próprio Deus que se faz carne e que nos dá a vida mesmo que não o reconheçamos como tal, Ele que o faz *gratuitamente*, por puro e incondicional amor, sem esperar nada em troca, sem exigir conversão. Portanto, neste caso, se Deus, antes de nos julgar, nos amou e nos deu, como prova desse amor, sua própria vida, não temos legitimidade para exigir a crença na e a adequação à verdade como condição para o amor; é exatamente o contrário que deve acontecer e, aliás, sem esperarmos que do amor se vá à verdade como uma condição necessária – já que, como também vimos, não há um caminho direto e necessário da verdade ao amor, embora há um caminho direto e necessário de uma verdade forte à violência. O amor é sempre não-poder. A complexidade das formas de vida e dos sujeitos humanos, inclusive de seus condicionamentos históricos, portanto, somente pode ser respondida e resolvida com amor e caridade, com sua primazia sobre a verdade e a doutrina institucional construídas de modo autorreferencial e autossubsistente. Nesse sentido, a *Exortação Pós-Sinodal Amoris Laetitia* submete, condiciona a verdade à caridade e ao amor, a doutrina à pastoral e, como seu fecho de abóboda, conclui que a verdade só é “verdadeira”, legítima se reflete o amor, a caridade – a verdade vem depois do amor, da misericórdia e da caridade, como consequência destes valores, e não antes; estes são a condição para aquela, e não o contrário. Como diz o Papa Francisco: “Por isso, convém sempre considerar inadequada qualquer concepção teológica que, em última instância, ponha em dúvida a própria onipotência de Deus e, especialmente, a sua misericórdia” (PAPA FRANCISCO, 2017, § 311, p. 250).

Conclusão: uma pedagogia democrática da religião, uma pedagogia religiosa da democracia

A primazia do amor, da caridade e da misericórdia sobre a verdade, da ética sobre o conhecimento e, como consequência, da pastoral sobre a doutrina tem por cerne o reconhecimento da diversidade, do pluralismo e da complexidade humanos, sempre contextualizados e marcados pela singularização de sujeitos, práticas, experiências e histórias que fogem a quaisquer unidimensionalização, massificação e totalização estritas. As alteridades, parafraseando Emmanuel Lévinas, impõem

freios à verdade, *mas nenhum freio à ética* (separada da ontologia, por óbvio), ao reconhecimento, à participação e à inclusão. E é tudo o que nos sobra diante do pluralismo: o *adeus à verdade* de Gianni Vattimo expressa exatamente não o fim do conhecimento e, nesse caso, da epistemologia, da ontologia, *da teologia*, mas o começo de uma atitude universalista de cunho não-etnocêntrico e não-egocêntrico e com caráter não-fundamentalista que assume, reconhece e afirma os/as outros/as, a diversidade *como a condição fundante*, como a base social e antropológica, sempre historicamente delimitada, para a própria construção de nossas identidades e, de modo mais geral, desses/as outros/as como singularidades irreduzíveis impossíveis de ser convertidas em sentido estrito, tal como nós o somos, evidentemente (VATTIMO, 2016, p. 19-29).

A utilização ético-epistemológica do hiato entre doutrina e pastoral, a partir da afirmação das diferenças e de seu caráter irreduzível, tem como cerne a promoção dessas alteridades por meio da recusa de uma perspectiva fascista, autoritária, fundamentalista, totalitária até, um legado imorredouro dos grandes regimes violentos do século XX e de todos os genocídios e etnocídios por eles cometidos em nome seja da biologia (raça, etnia, gene), seja da Revelação religiosa, ambas interpretadas cegamente como fundamentos pré-políticos, pré-culturais e a-históricos a partir dos quais a pluralidade humana como um todo poderia ser compreendida e enquadrada. Com isso, a *Exortação Pós-Sinodal Amoris Laetitia* institui e dinamiza uma pedagogia democrática da religião em que essa atitude fundamental da modernidade – (a) reconhecimento dos/as outros/as como alteridades irreduzíveis, totalmente singulares, que fogem a qualquer caricaturização folclórica e a qualquer homogeneização estrita, (b) primazia da ética em relação à ontologia, dos/as outros/as em relação ao eu, (c) refreamento institucional, sensibilidade para com as diferenças, moderação discursiva e relativismo teórico (a ideia de uma justificação pós-metafísica, de uma objetividade fraca) e, como síntese de tudo isso, (d) uma perspectiva antifascista e antitotalitária das instituições para com a cultura, desta para com aquelas – vem para dentro do próprio trabalho de uma religião institucionalizada e universalista, a Igreja Católica, tornando-se seu núcleo estruturante e definidor mais básico.

Aqui, esses valores também centrais da e para a modernidade se tornam a base a partir da qual a correlação de justificação e aplicação, de teoria e prática, de doutrina e pastoral encontra uma nova orientação, fundada no pluralismo, nas alteridades, e levando, por conseguinte, a uma teologia moral educada pela democracia e baseada na e fomentadora da diversidade, com todas as consequências que isso gera em termos de moderação institucional, enfraquecimento da objetividade forte, abertura democrática para com a alteridade e refreamento ou abandono de partes problemáticas do credo. Como consequência, a *Exortação Pós-Sinodal Amoris Laetitia*, ao assumir uma pedagogia democrática da religião por meio do reconhecimento das diferenças e da consequente primazia do amor sobre a verdade, gera, como sua consequência mais fundamental, uma pedagogia religiosa da democracia, mostrando-nos, primeiramente, que religião não é fundamentalismo, não é simplificação da pluralidade e não é autoritarismo institucional de seus sujeitos e nem obscurantismo cultural para os crentes e frente aos não-crentes (tendência que, ao contrário, vemos consolidar-se fortemente entre as igrejas neopentecostais brasileiras), mas exatamente defesa dessa pluralidade e, de um modo mais específico, das minorias político-culturais, sempre sujeitas a uma situação de menoscabo e de violência por meio da afirmação de uma objetividade forte em termos de racismo, heterossexualidade compulsória, sexismo e fundamentalismo; em segundo lugar, retomando novamente a fala do Papa Francisco no início deste texto, *Amoris Laetitia* mostra que as autoridades institucionais são responsáveis pelos estados de ânimo e pelos valores e atitudes coletivos que elas geram, justificam e fomentam nos seus crentes, nos seus correligionários, inclusive do tipo de aplicação prática de suas bases teóricas, e, portanto, de que precisam de reflexividade, precisam saber o que falar, como falar e quando calar, para que não tenhamos novos Hitlers utilizando-se das instituições para uma cruzada obscurantista e violenta contra os diferentes grupos humanos, tudo em nome de uma verdade última, de cunho a-histórico, pré-político e pré-cultural que somente elas esquizofrenicamente veem e que somente eles egoisticamente compreendem, submetendo por meio dela a tudo e a todos/as, mas contra tudo e todos/as, sem remorsos, sem consciência, sem sensibilidade. Esses novos Hitlers precisam ser contidos, e o primeiro passo é esse que foi dado pelo Papa

Francisco, por meio de *Amoris Laetitia*, em termos de Igreja Católica: os outros vêm para primeiro plano frente a uma moral fria de escritório, a ontologia dá lugar à ética – nossas instituições e autoridades jurídico-políticas brasileiras, aliás, têm muito a aprender com o Papa Francisco em um momento em que discursos e práticas fascistas são assumidos à luz do dia e sem nenhum pudor, inclusive por sujeitos institucionalizados, ou mesmo quando lideranças religiosas fazem o corriqueiro e obtuso gesto de uma arma em apoio a governantes autoritários e fundamentalistas que têm nessas armas sua característica mais distintiva. Esta é a nova fase da modernidade democrática e, para alguns radicais dessa modernidade, sua suprema ironia: que a modernidade seja defendida pela Igreja Católica contra a qual, em grande medida, aquela foi gestada. Só temos a agradecer à *Exortação Pós-Sinodal Amoris Laetitia* que entra na história do século XXI como um de seus documentos mais emblemáticos, mais impactantes, mais revolucionários.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

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

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

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

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

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo (Vol. I): racionalidade da ação e racionalização social**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

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

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

HABERMAS, Jürgen. **Israel o Atenas**: ensayos sobre religión, teología y racionalidad. Madrid: Trotta, 2001.

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

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização**: sobre razão e religião. Organização e prefácio de Florian Schüller. Rio de Janeiro: Ideias e Letras, 2007.

HONNETH, Axel. "Educação e esfera pública democrática: um capítulo negligenciado na filosofia política", **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 13, n. 03, p. 544-562, 2013. Acesso em: 30 nov. 2019. <http://dx.doi.org/10.15448/1984-7289.2013.3.16529>

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. "Ao explicar o 'Quem sou eu para julgar?', Francisco dá um passo adiante no debate LGBT". **IHU Online**, São Leopoldo, 19/01/2015. Acesso em: 03 set. 2016. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/550960-ao-explicar-o-quem-sou-eu-para-julgar-francisco-da-um-passo-adiante-no-debate-lgbt>

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **Encontros**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.

MARIANO, Ricardo; GERARDI, Dirceu André. "Eleições presidenciais na América Latina em 2018 e ativismo político de evangélicos conservadores", **Revista USP**, São Paulo, p. 61-76, 2019. Acesso em: 30 nov. 2019. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i120p61-76>

MARRAMAIO, Giacomo. **Céu e terra**: genealogia da secularização. São Paulo Editora da UNESP, 1997.

MARRAMAIO, Giacomo. **Poder e secularização**: as categorias do tempo. São Paulo: Editora da UNESP, 1995.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

ORTIZ, Alejandro. "Paradigma posreligional? Hacia una comprensión compleja del fenómeno religioso contemporáneo", **Voices**, Belo Horizonte, v. 35, p. 154-160, 2012. Acesso em: 30 nov. 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/31478201/Toward_a_Postreligional_Paradigm_Hacia_un_Paradigma_Posreligional_VOICES_2012-1

"Papa compara a Hitler políticos que discursam contra gays, judeus e ciganos", **G1**, Rio de Janeiro, 15/11/2010. Acesso em: 30 nov. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/11/15/papa-compara-a-hitler-politicos-que-discursam-contra-gays-judeus-e-ciganos.ghtml>

POPE FRANCIS. **Amoris Laetitia**. Vatican: Vatican Press, 2016. Acesso em: 08 set. 2017. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_po.pdf

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina, p. 117-142. In: CLACSO. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: Editora Ática, 2000.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento; Justificando, 2017.

SALES, Lílian; MARIANO, Ricardo. "Ativismo político de grupos religiosos e lutas por direitos", **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 39, p. 09-27, 2019. Acesso em: 30 nov. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872019v39n2editorial>

SYNOD OF BISHOPS. XIV Ordinary Assembly. **The Vocation of the Family in the Church and in the Contemporary World. The Final Report of the Synod of Bishops to the Holy Father, Pope Francis**. 24 Oct. 2015. Acesso em: 20 março 2017. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assembly_en.html

VATTIMO, Gianni. **Adeus à verdade**. Petrópolis: Vozes, 2016.

VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade: por um cristianismo não-religioso**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.

As diferenças como *ethos* e práxis contemporâneos: sobre a dialética entre fundamentação e aplicação de paradigmas normativo-religiosos¹

"Ninguém pode ser condenado para sempre, porque esta não é a lógica do Evangelho! Não me refiro só aos divorciados, mas a todos, seja qual for a situação em que se encontrem" (Papa Francisco, 2016, § 297, p. 234).

Considerações iniciais

No texto, nos propomos pensar a correlação de *ethos* contemporâneo, religião e teologia, no sentido de percebermos como a teologia constitui, legitima e aplica os princípios religiosos nesse mesmo *ethos* e a partir dele. Por meio da definição genérica do *ethos* contemporâneo como *época das diferenças*, do pluralismo antropológico-ontológico, sociocultural e epistemológico-político, refletiremos sobre os desafios postos às religiões institucionalizadas e universalistas e, em particular, à Igreja Católica em termos de constituição e de fundamentação teológicas e de sua aplicação seja dentro do contexto próprio à comunidade católica, seja em termos sociais-culturais de um modo mais geral. Nos interessa especialmente pensar a constituição teológica e sua aplicação prática no pluralismo, a partir dele, como o ponto nevrálgico da vida cotidiana hodierna e, nela, da constituição, da fundamentação e da atuação sociocultural e público-política das religiões institucionalizadas e universalistas e em termos de teologia. Com efeito, se partirmos do argumento de que, na contemporaneidade, tanto nas sociedades ocidentais quanto em termos de globalização econômico-cultural, o grande desafio consiste na interrelação (nem sempre pacífica e produtiva) entre as diferenças e as religiões institucionalizadas e universalistas, perceberemos que a dialética entre fundamentação e aplicação de paradigmas institucionais torna-se o cerne da dinâmica de constituição teológica das religiões institucionalizadas e de sua vinculação e papel político-normativos na sociedade e relativamente ao pluralismo.

¹ Uma primeira versão desse texto foi publicada em *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* (PUCMG), v. 15, p. 510-542, 2017.

Nesse sentido, o artigo desenvolverá e defenderá três argumentos centrais: (a) as diferenças e o pluralismo antropológico-ontológico, sociocultural e epistemológico-político representam a base vital da contemporaneidade, o *ethos* contemporâneo em seu sentido mais fundamental, devendo ser assumidos nessa sua centralidade em termos de constituição, legitimação e vinculação sociopolítica das instituições de um modo geral e das religiões institucionalizadas e universalistas em particular; por conseguinte, (b) o grande desafio epistemológico-político desse *ethos* contemporâneo, dada a centralidade, nele, das diferenças, consiste, para as religiões institucionalizadas e universalistas (e, no nosso caso, para a Igreja Católica em particular), na dialética entre constituição e fundamentação teológico-paradigmáticas e sua aplicação no contexto social, político e cultural de um modo mais geral – prova da pungência dessa dialética é o recente documento “A vocação da família na Igreja e no mundo contemporâneo”, resultante do 14º Sínodo dos Bispos, e a consequente resposta a ele na forma da encíclica papal *Amoris Laetitia*, pelo Papa Francisco, que tematizam diretamente a constituição-fundamentação da teologia e sua aplicação à pluralidade, especialmente em termos de gênero, sexualidade e, aqui, família; e (c), por fim, de que a dialética entre constituição-fundamentação teológica e sua aplicação desde as instituições, uma vez afirmando as diferenças como base do *ethos* contemporâneo e ponto de partida das próprias instituições, deve levar à moderação no que diz respeito à utilização de fundamentações essencialistas e naturalizadas e sua aplicação desde um modelo e uma *práxis* em termos de institucionalismo forte, o que poderia significar a renúncia em utilizar-se fundamentações essencialistas e naturalizadas em certas áreas da vida humana, como no caso de gênero e de sexualidade – e, sobretudo, na sensibilidade, no discernimento e na moderação dos sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados em seu enquadramento via teologia das diferenças.

1. Ethos contemporâneo como pluralismo-intersubjetividade: as diferenças, a fundamentação e a aplicação institucionais

A condição fundamental de qualquer reflexão antropológico-ontológica (a concepção de ser humano como uma visão de mundo) e epistemológico-moral (os

paradigmas crítico-normativos que correlacionam, enquadram, dinamizam e legitimam o eixo socialização-subjetivação) é exatamente a intersubjetividade, a sociabilidade, o que significa dizer: a pluralidade de visões de mundo em termos antropológico-ontológicos, a profusão de fundamentações normativas e a alteridade-multiplicidade dos sujeitos epistemológico-políticos. As reflexões e incursões práticas em termos ético-políticos e as fundamentações antropológico-ontológicas, quando lançamos um olhar à história, à constituição e à evolução da cultura ocidental – mas também quando nos debruçamos e analisamos a história de qualquer sociedade-cultura, ou principalmente o modo como qualquer sociedade-cultura se auto-compreende normativamente ao longo do tempo – têm como foco central, como *leitmotiv* basilar, o enquadramento, a organização e a harmonização dessa pluralidade amorfa, de modo a enfatizar e fomentar suas qualidades, realizar suas potencialidades e resolver seus *déficits* (cf., por exemplo: Platão, 2002; Aristóteles, 1991, 1997; Santo Agostinho, 1991; Tomás de Aquino, 1997; Marx, 2013; Marx & Engels, 2008; Rawls, 2002; Habermas, 2002, 2003; Kopenawa & Albert, 2015 – diferentes perspectivas, passadas e contemporâneas, que tratam exatamente da fundamentação-aplicação como *práxis* de posições antropológico-ontológicas e epistemológico-morais relativamente aos eixos socialização-subjetivação e pluralidade-unidade). Interessantemente, em primeiro, lugar, é no eixo socialização-subjetivação que está não apenas o segredo da evolução sociocultural e da constituição de paradigmas normativos e de instituições deles guardiães, legitimadoras e fomentadoras, mas também o próprio cerne da *aplicação enquanto práxis* desses mesmos paradigmas antropológico-ontológicos e epistemológico-morais que, enquanto instrumentos político-normativos (e calcados em visões de mundo e de homem, como visões de mundo e de homem), enquadram, constroem-reconstroem e orientam-reorientam a constituição, a formação e a transformação do eixo socialização-subjetivação.

Portanto, em segundo lugar, na correlação entre teoria e prática – utilizaremos, a partir de agora, o termo *práxis* para significar essa imbricação viva, dinâmica e sempre atuante e vinculada – há uma carnalidade e uma politicidade pungentes e orgânicas da *práxis* fundamentadora, corretiva e transformadora que desde sempre e para sempre coloca o eixo socialização-subjetivação como a

matéria e o *lócus* totalmente presentes e *contemporâneos* da ação humana sobre si mesma e para si mesma ao longo do tempo. É nesse sentido, aliás, que atuamos sobre nós mesmos em termos constitutivos e evolutivos e, com isso, assumimos, significamos-ressignificamos e criamos-recriamos toda a *práxis* legada pelas gerações passadas: como trabalho de nós sobre nós mesmos, dada exatamente a atualidade-contemporaneidade da *práxis* humana como vida-ação sociocultural sobre si mesma por si mesma. Aqui, aquela afirmação de Comte, de que nós, os vivos, somos basicamente governados pelos mortos, pelo passado calcificado, não é totalmente – e nem fundamentalmente – verdadeira, posto que nós estamos sempre enquadrando, pensando-repensando, construindo-reconstruindo nossa vida sociocultural e como vida sociocultural ativa, vinculada: o presente nos é *práxis* e, por isso, trabalho crítico-reflexivo, desconstrutivo e construtivo. Portanto, reforçamos, a *práxis* da fundamentação e da realização-aplicação teórico-prática não é e nunca será uma tarefa de gabinete, de assepsia e de neutralidade axiológicas; ela é materialidade, politicidade e carnalidade no sentido mais estrito destes termos. Ela é a própria socialização-individação em sua auto-consciência, isto é, em sua auto-tematização, auto-legitimação, auto-constituição e auto-transformação ao longo do tempo. Não existirá nunca, aqui, a separação entre teoria e prática, a divisão entre a instituição e a vida cotidiana, entre o sujeito epistemológico-político institucionalizado e o sujeito da *práxis* – trata-se de um positivismo barato que não tem lugar nas ciências humanas e sociais, incluindo-se, aqui, as ciências da religião de um modo geral e a teologia em particular (elas são *práxis* e se definem na *práxis*).

Note-se, com isso, que estamos apontando para a dialética entre fundamentação e aplicação das teorias como algo político, carnal, normativo, como *práxis*, portanto. É essa dialética que torna dramática, pungente e tensa a evolução social enquanto correlação de socialização e de subjetivação, na medida em que a define sempre como um trabalho atual, contemporâneo dos seres humanos sobre si mesmos, das sociedades-culturas sobre si mesmas, dos sujeitos epistemológico-políticos sobre si mesmos e em termos de *práxis* intersubjetiva criadora. É essa dialética que torna dramáticos, pungentes e tensos o enquadramento, a intervenção, a crítica e a orientação-reorientação da correlação socialização-subjetivação. E ela assim o faz exatamente porque a base socialização-subjetivação é, por definição, a

atuação da pluralidade sobre si mesma, a dialética da pluralidade sobre si mesma, as interações, os conflitos, as hegemonias, as sínteses e, com isso, a multiplicidade de sujeitos epistemológico-políticos e de posições antropológico-ontológicas que fazem parte do mosaico e do horizonte normativos, culturais e políticos de qualquer contexto sociocultural ou mesmo mais além (pensemos, aqui, na globalização cultural-econômica ou nos conflitos interculturais e interreligiosos)². Aqui, a dialética entre legitimação e aplicação é quem expressa, primeiro, a pluralidade em interação-conflito e, segundo, a gradativa hegemonia de posições antropológico-ontológicas e epistemológico-morais, o que significa dizer-se, terceiro, que a *práxis* de enquadramento, intervenção, crítica e orientação-reorientação é quem efetivamente torna problemáticas, tensas e às vezes violentas a evolução social e a aglutinação da pluralidade. É dela e para ela que convergem todas as interações e todos os conflitos sociais; é nela e para ela que aparecem e desaparecem todos os sujeitos epistemológico-políticos em suas interações e lutas, como interação e luta permanentes e pungentes, o que mostra, mais uma vez, a carnalidade, a politicidade e a materialidade da *práxis*, por causa exatamente das interações e das lutas assumidas e dinamizadas pela multiplicidade de sujeitos epistemológico-políticos.

Ora, é o eixo fundamentação-aplicação da *práxis* e como *práxis* que nós consideramos a chave de leitura e o núcleo normativo da evolução sociocultural e da constituição institucional. Com efeito, esse eixo nos permite, em primeiro lugar, entrever a hegemonia política, normativa e epistemológica de paradigmas antropológico-ontológicos e epistemológico-morais, com sua consequente institucionalização. Ele nos permite entrever, em segundo lugar, o próprio fenômeno da institucionalização das visões de mundo antropológico-ontológicas e epistemológico-morais e o modo como concebem, enquadram, intervêm e orientam-reorientam os processos de socialização-subjetivação, o que significa que a institucionalização como *práxis* – e não como exercício teórico puro, não-intencionado, sem carnalidade e sem politicidade – e na *práxis* – portanto, sempre e totalmente vinculada político-normativamente – nos leva diretamente ao cerne da

² Como diz Axel Honneth (2003, p. 156), “[...] são as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades”.

sociabilidade-intersubjetividade como dialética entre pluralidade e unidade, possibilitando-nos, assim, a avaliação de como essa pluralidade própria à sociabilidade encontra homogeneização e dinamização ao longo do tempo, o quanto suas diferenças e identidades internas, suas interações e conflitos e seus respingos institucionais, assim como seus sujeitos epistemológico-políticos, são assumidos, marginalizados e dinamizados – a institucionalização como sendo o elemento da intersecção entre *práxis* e enquadramento-intervenção, entre pluralidade e unidade, da socialização-subjetivação, da fundamentação e da aplicação.

A fundamentação-aplicação dos paradigmas normativos pelos sujeitos epistemológico-políticos entre si e em termos de intersubjetividade politizante, encarnada e vinculada está diretamente ligada à pluralidade-unidade, o que demonstra a centralidade da sociabilidade-intersubjetividade e, aqui, da *práxis* como o eixo da constituição, da dinamização e da evolução sociocultural. A vida sociocultural e, a partir daqui, a definição do *status quo*, das estruturas institucionais e do horizonte e dos valores normativo-simbólicos acontecem exatamente a partir dessa interação e do conflito intersubjetivos, socialmente vinculados, de modo que as interrelações e as disputas entre os sujeitos epistemológico-políticos ao longo do tempo em sua busca por hegemonia, em sua aproximação e distanciamento, naquilo que os une e em tudo o que os separa, acabam dando organicidade, dinamicidade e conteúdo à dialética socialização-subjetivação, pluralidade e unidade. Por meio dessa correlação entre fundamentação e aplicação, percebemos, com isso, os próprios grupos socioculturais, os próprios sujeitos epistemológico-políticos em suas interações e conflitos, com sua hegemonia e contrapontos.

Desse modo, aparece como ponto nodal da *práxis* o fato de que a dialética socialização-subjetivação enquanto base da constituição, problematização e evolução sociocultural e institucional é sempre baseada na e dependente da interação (o que também significa conflito) entre os sujeitos epistemológico-políticos em termos de *práxis*, na *práxis*, como *práxis*. É por isso, aliás, que Habermas sempre defendeu enfaticamente, em sua teoria da modernidade, que, pelo fato de ser fundada normativa e politicamente com base nessa pluralidade, “[...] a sociedade tem de ser integrada, em *última instância*, através do agir comunicativo” (Habermas, 2003, p. 45; os destaques são de Habermas), que tem por base a centralidade

epistemológica, política e normativa das diferenças e de suas relações mútuas. Na mesma esteira, essa dialética entre socialização e subjetivação e como *práxis* interativa-conflitiva entre os diversos grupos socioculturais, segundo Honneth, constitui-se como processo que “[...] está ligado ao pressuposto de uma ampliação simultânea das relações de reconhecimento” (Honneth, 2003, p. 156). Essa dialética expressa, por conseguinte, dois pontos fundamentais quando pensamos a questão fundamentação-aplicação dos paradigmas normativos, antropológico-ontológicos e epistemológico-morais socialmente vinculantes e política e institucionalmente nucleares: primeiro, a pluralidade sociocultural de visões de mundo, de paradigmas normativos e de sujeitos epistemológico-políticos necessita uniformizar-se minimamente, necessita de uma certa base política, normativa e institucional comum como árbitro e *médium* da intersubjetividade cotidiana, da evolução sociocultural enquanto movimento da pluralidade sobre si mesma e para si mesma; segundo, é exatamente como pluralidade que essa dialética entre socialização-subjetivação com vistas à consecução da identidade social, da homogeneidade e unidade socioculturais acontece e é dinamizada, o que significa dizer-se que a pluralidade dos sujeitos epistemológico-políticos (e suas consequentes visões de mundo antropológico-ontológicas) torna-se política e normativamente o eixo para o entendimento da dinâmica social, dos arranjos sociais e, em última instância, dos códigos e dos valores normativos assumidos por uma sociedade e por suas instituições ao longo do tempo.

Nesse sentido, queremos afirmar-defender exatamente o argumento de que a institucionalização é *práxis* e deve ser entendida como *práxis* que tem politicidade, carnalidade e materialidade, isto é, que está vinculada, que é totalmente política e politizante, que lida diretamente com a pluralidade dos sujeitos epistemológico-políticos e que, por causa disso, gera e dinamiza efeitos político-normativos, estados de ânimo individuais e grupais, além de tornar legítimos ou ilegítimos modos de vida, sujeitos epistemológico-políticos e possíveis arranjos e caminhos institucionais-normativos: nesse sentido, a instituição-institucionalização é o *médium* entre pluralismo e unidade e ela expressa-dinamiza-orienta a dialética das contradições e das sínteses sociais a partir do enquadramento e da condução dos sujeitos epistemológico-políticos atuantes social e institucionalmente. Ou seja, é por incidir

sobre a pluralidade com o objetivo de unificá-la e de homogeneizá-la naquilo que aquela pluralidade de visões antropológico-ontológicas e sujeitos epistemológico-políticos têm – ou deveriam ter – em comum que a instituição-institucionalização é a dialética-chave para entender-se o sentido complexo e político-normativo da evolução social enquanto correlação de pluralidade e unidade, diferenças e homogeneidade. Ela mostra-se na e mostra a *práxis* vital enquanto uma interação (que também é conflito, repetimos mais uma vez) permanente e pungente entre os sujeitos epistemológico-políticos, que leva a sínteses e contradições que tanto moldam e redefinem as instituições, o *status quo* e a hegemonia ao longo do tempo quanto garantem, com isso, a permanente tematização e reelaboração da vida social por parte dos sujeitos epistemológico-políticos enquanto uma *práxis* atual, sempre aberta e em construção.

Desse modo, as correlações pluralidade-unidade e institucionalização-socialização nos permitem pensarmos sobre três pontos que nos parecem muito caros para entendermos, hoje, como *práxis* atual, a imbricação, a mútua dependência e o mútuo suporte de fundamentação normativa e aplicação epistemológico-política dessa mesma fundamentação na pluralidade com vistas à sua unidade, institucionalmente legitimada e guiada, a saber: primeiro, a pluralidade é o ponto de partida para se pensar essa mesma objetividade antropológico-ontológica e epistemológico-moral, e não o contrário, o seu ponto de chegada – com isso, a pluralidade é a condição paradigmática, a condição de qualquer possível objetividade antropológico-ontológica e epistemológico-moral, e não o contrário, isto é, aquela teimosa noção parmenídico-platônica (assumida depois, como veremos adiante, pelas religiões institucionalizadas e universalistas ao estilo da Igreja Católica) de que a unidade é a base do sentido da pluralidade amorfa, cega e incompleta, aquela como base ontogenética desta; segundo, as sínteses e as contradições dos paradigmas antropológico-ontológicos e epistemológico-políticos são devidas à interação e ao conflito permanentes entre os sujeitos epistemológico-políticos como *práxis* e na *práxis*, como vinculação e atuação políticas vivas, significantes e politizantes, o que significa que a pluralidade dos sujeitos epistemológico-políticos não é apenas a base da objetividade antropológico-ontológica e epistemológico-moral, como dissemos logo acima, senão que também *o sujeito da práxis e como práxis*, os

sujeitos que, por meio de suas interações, assumem, elaboram-reelaboram, constroem-reconstroem a evolução social, a estruturação das instituições e do *status quo* e a hegemonia paradigmática e sua influência política e politizante; terceiro, a instituição-institucionalização é exercício que se funda na e que dinamiza a dialética entre diferenças e identidade, pluralidade e unidade, permitindo a institucionalização paradigmática e sua correlação com formas diversas – mas interligadas – de poder que possibilitam o enquadramento e o trabalho de moldagem dessa mesma pluralidade, ainda que tal trabalho de enquadramento e de moldagem não seja totalmente direto e sem contraposições, senão que resultado sintético, contraditório e reelaborado do fato de que a pluralidade de sujeitos epistemológico-políticos não pode ser desfeita ou apagada ou negada, permanecendo sempre viva e atuante.

Nós acreditamos que a época contemporânea – e não nos referimos apenas ao contexto das sociedades de modernização cultural e econômico-política ocidentais, senão que também ao contexto da própria globalização econômico-cultural consolidado concomitante e correlatamente – torna totalmente pungentes e dramáticos estes três momentos acima mencionados: a pluralidade como base ontogenética da unidade; a pluralidade de sujeitos epistemológico-políticos como os artífices da *práxis* e como *práxis*, a partir de suas interrelações e conflitos ao longo do tempo; e a institucionalização como política, de base política, de sujeitos políticos e de impactos diretamente político-normativos no dia a dia da vida cotidiana e sobre a pluralidade de formas de vida antropológico-ontológicas e de sujeitos epistemológico-políticos. Em verdade, o *ethos* contemporâneo tem nas diferenças e como pluralização dos sujeitos epistemológico-políticos e das visões de mundo antropológico-ontológicas sua base normativa, sua dialética político-evolutiva e seu sujeito epistemológico-político da *práxis* fundamentais (cf.: Lévinas, 1997, p. 21-33; Rawls, 2002, p. 45-90; Habermas, 2002, p. 19-22; Honneth, 2007, p. 61-65; Forst, 2010, p. 143-144). Nesse sentido, a institucionalização – em qualquer área da vida cotidiana que se possa imaginar, da política à economia e passando pela cultura, pela religião e pela educação etc. – de formas de vida, de paradigmas normativos e de sujeitos epistemológico-políticos se torna um ponto fundamental, mas ao mesmo tempo problemático, denso e contraditório, no que diz respeito à dialética pluralidade-

unidade, diferenças-identidade, institucionalização-socialização-subjetivação (Rorty, 2010, p. 11-24; Rawls, 2002, p. 179-219; Habermas, 2003, p. 22-34).

Ora, na medida em que a institucionalização impacta e dinamiza a dialética diferenças-identidade, pluralidade-unidade e, ao mesmo tempo e para isso, assume a função de fundamentação e de aplicação de paradigmas normativos via política e educação à pluralidade com vistas a torná-la una, homogênea, dotando-a de identidade coletiva, ela é obrigada, como condição disso e para isso, a *tematizar epistemológica e normativamente* a pluralidade e a *aplicar política e pedagogicamente* seus paradigmas nessa mesma pluralidade a partir de uma perspectiva centralizada, unívoca e estandardizada. Aqui a dialética pluralidade-unidade, diferenças-identidade adquire seu sentido vivo, político-politizante e engajado como *práxis* e na *práxis*. Aqui, portanto, ela mostra toda sua força e constituição político-normativas; ela faz da *práxis* intersubjetiva e sob a forma de interação-conflito o núcleo vital, político e normativo, antropológico e ontológico, onde os sujeitos epistemológico-políticos confrontam-se e às instituições, onde eles apresentam-se como os artífices da evolução social e dão sentido e dinamicidade e pungência às instituições. Essa dialética entre institucionalização e vida social, entre diferenças e identidade, pluralidade e unidade, é a base de constituição e de dinamização das instituições porque, em primeiro lugar, ela é o núcleo duro, político-normativo, das interações e dos conflitos entre os sujeitos epistemológico-políticos enquanto construtores da vida sociocultural, de modo que, aqui, essas mesmas instituições são resultado de hegemonia político-normativa e aplicam e reaplicam essa mesma base político-normativa na vida cotidiana sobre os sujeitos epistemológico-políticos. É por isso que vimos falando, ao longo deste artigo, que tal dialética entre diferenças e unidade constitui o cerne da evolução social, das interações e conflitos político-culturais e da constituição e da atuação das instituições, o que faz da *práxis* o núcleo paradigmático e a chave-de-leitura epistemológico-política para percebermos-tematizarmos as diferenças, suas interações e conflitos, e o papel político-normativo das instituições na vida social e como sujeitos epistemológico-políticos ampliados. Novamente, na fundamentação e na aplicação dos paradigmas antropológico-ontológicos e epistemológico-políticos podemos perceber o sentido, o caminho e os impactos da instituição-

institucionalização na vida social, frente às diferenças e como sujeito epistemológico-político ampliado.

Dois pontos, nesse sentido, merecem ser ressaltados como dando o tom da constituição, da dinamização e da evolução de nosso *ethos* contemporâneo, a saber, (a) as diferenças e (b) a instituição-institucionalização e, com isso, a dialética entre diferenças e identidade, pluralidade e unidade que perpassa a constituição da sociedade-cultura, a atuação dos sujeitos epistemológico-políticos vários e a estruturação, o funcionamento e a vinculação socioculturais e normativas das instituições. O primeiro ponto importante, desse modo, quando falamos em *ethos* contemporâneo, está exatamente nas diferenças: estas diferenças é que constituem e dinamizam esse mesmo *ethos* contemporâneo, de modo que estamos na época das diferenças, para as diferenças e pelas diferenças como esse elemento atual epistemológico-politicamente e fundante antropológico-ontologicamente. Não por acaso, o grosso das teorias antropológicas, sociológicas, filosóficas e pedagógicas de meados do século XX em diante têm nas diferenças essa categoria epistemológico-política e essa base antropológico-ontológica que orienta e impacta a constituição dos paradigmas normativos que abordam a pluralidade de visões de mundo e de sujeitos epistemológico-políticos, definindo também o tipo de abordagem político-institucional em termos de aplicação, enquadramento, crítica e orientação da vida social em sua multiplicidade de práticas, de valores, de relações e de sujeitos epistemológico-políticos.

As diferenças, com isso, enquanto categoria epistemológico-política e antropológico-ontológica fundamental são a base da construção dos paradigmas normativos e da constituição-legitimação-dinamização da *práxis* – elas são a *práxis* fundamental, o único *buraco de agulha* por meio do qual toda teoria epistemológico-política e toda visão de mundo antropológico-ontológica têm de passar se quiserem adquirir legitimidade normativa e apoio e atuação político-cultural³. Esse, pelo menos, é um fato basilar das sociedades modernas, das democracias liberais

³ Nunca é demais recordar-se uma invectiva fundamental de Lévinas relativamente às tentativas de unidimensionalização e de enquadramento estritos em relação às diferenças, algo, no fim das contas, somente possível por meio da própria negação e da exclusão direta das diferenças como diferenças: "Nossa relação com outrem consiste certamente em querer compreendê-lo, mas essa relação excede a compreensão. Não só porque o conhecimento de outrem exige, além de curiosidade, também

ocidentais, como reconhecem Rawls, Habermas, Honneth e Forst: o pluralismo é o ponto de partida tanto para a fundamentação quanto para a aplicação dos paradigmas e para a estruturação-atuação das instituições, assim como seu ponto de chegada, o que impacta severamente as fundamentações essencialistas e naturalizadas, assumidas por instituições religioso-culturais como base de sua constituição, legitimação e evolução ao longo do tempo, em especial quando se fala em vinculação sociopolítica dessas mesmas instituições religioso-culturais e sua atuação em termos de esfera público-política (cf.: Rawls, 2002, p. 24-25; Habermas, 2002, p. 134-135; Honneth, 2003, p. 275-280; Forst, 2010, p. 40, p. 281, p. 345-346).

O segundo ponto importante, acima comentado, é constituído-representado pela instituição-institucionalização como a base estruturadora da constituição sociocultural e de sua evolução ao longo do tempo, o que significa dizer-se que as instituições (religioso-culturais, sociopolíticas, científicas, educacionais, econômicas etc.) são tanto o *médium* que interliga tendências evolutivas gerais e a multiplicidade de sujeitos epistemológico-políticos, o *médium* que interrelaciona essa multiplicidade de sujeitos epistemológico-políticos, quanto um macrossujeito epistemológico-político efetivo, centralizador e condutor da evolução, um macrossujeito epistemológico-político que é hegemônico em relação a outros sujeitos epistemológico-políticos marginais, fundando sua constituição, legitimação e atuação socialmente vinculantes em uma posição antropológico-ontológica e a partir de uma *práxis* político-normativa particulares que se colocam como gerais, universais, como guarda-chuva normativo de toda a pluralidade, para toda a pluralidade e por toda a pluralidade (portanto, nesse caso, o ponto de partida seria a unidade como condição da pluralidade). Esta é uma herança da filosofia platônica assumida em cheio pela teologia medieval e, depois, pela ciência natural moderna – depois, ainda, pelo Estado burocrático-administrativo e pelo mercado capitalista –, isto é, a correlação entre institucionalização, objetividade epistemológico-moral e antropológico-ontológica e justificação, a mútua imbricação entre instituição-institucionalização e/como macrossujeito epistemológico-político que tem – ele e

simpatia e amor, maneiras de ser distintas da contemplação impassível. Mas também porque, *na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito*. Ele é ente e conta como tal" (Lévinas, 1997, p. 28; os destaques são nossos).

somente ele – legitimidade para, no seu campo específico de atuação, constituir, legitimar e orientar a formação, a aplicação e o fomento público de seu credo, de seus valores centrais e da própria evolução sociocultural. A instituição seria o sujeito epistemológico-político fundamental da *práxis* e, com isso, a institucionalização seria a *práxis* político-normativa por excelência da constituição, legitimação e evolução de si mesma e, de um modo mais geral, da própria vida sociocultural.

Ora, é aqui que podemos situar a dialética entre instituição-institucionalização e diferenças, a dialética entre diferenças e unidade, enquanto o cerne antropológico-ontológico e epistemológico-político tanto para a construção de paradigmas normativos quanto para a realização da evolução social, tanto para a fundamentação normativa da *práxis* quanto para sua aplicação institucionalmente guiada, orientada, definida (como *práxis*). Com efeito, duas tendências muito claras e em geral contrapostas confrontam-se aqui, explodem aqui: primeiro, o fato de que as diferenças são por excelência não-homogeneizáveis, não podendo ser apagadas ou negadas ou enquadradas de modo estrito a não ser por sua negação enquanto diferenças, a não ser por seu silenciamento epistemológico-político-normativo e mesmo material (em termos de genocídio e violência física); segundo, o fato de que a instituição-institucionalização trabalha a partir da centralização e monopolização da constituição, legitimação e fomento social do credo, de modo que este estaria, em grande medida, sobreposto e independente em relação à participação dos sujeitos epistemológico-políticos plurais, crentes e não-crentes (isso em todas as instituições, da política à economia, da religião à cultura – trata-se de uma tendência geral, esta do fechamento e da sobreposição estruturais das instituições em relação aos sujeitos epistemológico-políticos da sociedade, como movimentos sociais, iniciativas cidadãos e minorias religioso-culturais, ou até de crentes e de não-crentes).

Note-se, primeiramente, que a unidade é dada exatamente pela instituição e pela consequente institucionalização como *práxis*, em que processos homogeneizadores em termos políticos, socioculturais, pedagógicos e epistemológicos acabam aglutinando e orientando a pluralidade de sujeitos epistemológico-políticos e de visões antropológico-ontológicas de mundo. Note-se, em segundo lugar, aquela contraposição acima, entre instituição-institucionalização

e diferenças, que não pode ser entendida, isso deve ficar muito claro, como um maniqueísmo puro e simples, senão que apenas como dois pólos constituintes, fundantes e dinamizadores de uma mesma relação-interação, a saber, a sociabilidade, a constituição autorreferencial de uma sociedade-cultura e sua evolução ao longo do tempo. Com isso, não existiria – não é nossa intenção afirmar isso aqui – um lado bom e um lado ruim; queremos apenas chamar a atenção para essa dialética entre diferenças e identidade, pluralidade e unidade como o cerne do processo de constituição, fundamentação e evolução sociocultural, que encontra nas instituições e sob a forma de institucionalização seu eixo estruturador e sua chave de leitura epistemológico-política fundamentais. Ora, nesse quesito, a sociedade-cultura se constitui, se auto-legitima, transforma-se e, com isso, evolui ao longo do tempo por causa dessa dialética, por causa dessa interação e desse conflito que levam à hegemonia (isto é, à institucionalização) de sujeitos epistemológico-políticos, concepções antropológico-ontológicas e valores e práticas normativos socialmente vinculantes e estruturadores tanto das instituições quanto de sua *práxis* homogeneizadora, que enquadra, dirige e configura o processo de socialização e de subjetivação, totalmente correlacionado.

Essa *práxis* homogeneizadora, institucionalmente centralizada, gerida, legitimada e conduzida exatamente a partir da hegemonia de sujeitos epistemológico-políticos e posições antropológico-ontológicas particulares, enquadra as diferenças e a pluralidade a partir da busca pela unidade, a partir da própria afirmação da unidade como condição tanto da objetividade epistemológico-moral e antropológico-ontológica quanto do entendimento, da participação e da dinamização da vida sociocultural e dos sujeitos epistemológico-políticos vários. Institucionalizar é, em grande medida, unidimensionalizar as diferenças, apagando muitas de suas especificidades, minimizando-as como diferenças. Ora, isso é tanto mais verdade quando pensamos em instituições religioso-culturais fundadas em e dinamizadas por fundamentações essencialistas e naturalizadas. Nesse caso, a legitimação normativa e a aplicação epistemológico-política de tais fundamentações essencialistas e naturalizadas somente podem adquirir justificação estrita e inquestionada pela centralização e monopolização institucionais desses processos correlatos de legitimação e aplicação, o que significa que a validade e a

objetividade do credo somente são possíveis desde dentro da instituição e por meio de seu fechamento e sobreposição estruturais em relação às diferenças e à pluralidade, apagando-as, minimizando-as basicamente.

Aqui está um importante desafio às instituições de um modo geral e às instituições religioso-culturais em particular (estas, mais do que quaisquer outras, afirmam fundamentações essencialistas e naturalizadas como base para o enquadramento, para a legitimação e para a orientação da vida sociocultural e da pluralidade de sujeitos epistemológico-políticos e posições antropológico-ontológicas, tornando-se fechadas, sobrepostas e autorreferenciais em relação à pluralidade): assumir de modo mais efetivo as diferenças como o *ethos* contemporâneo em termos antropológico-ontológicos, como a *práxis* normativa e como os sujeitos epistemológico-políticos fundamentais da estruturação institucional e societal. Com isso, tendo essas diferenças por base, como fundamento e sujeito epistemológico-político e estrutura antropológico-ontológica, a correlação de fundamentação e aplicação adquire outra intensidade e outra tonalidade: aqui, moderação e enfraquecimento institucionais tornam-se as palavras-chave. Com isso, as instituições religioso-culturais poderiam-deveriam assumir uma postura de abertura em termos da correlação fundamentação-aplicação, para que possam levar a sério e promover as diferenças *qua* diferenças, o que significa, se formos um pouco mais ambiciosos e radicais (e certamente mais humanos – se acreditamos, como o fazemos, de que a evolução humana também significa, e certamente de modo fundamental, aprendizado moral), trazer as diferenças para dentro das instituições e, aqui, pensar as fundamentações essencialistas e naturalizadas a partir da categoria das diferenças, tendo-as por interlocutores epistemológico-políticos privilegiados e base normativa por excelência. É o que argumentaremos no próximo capítulo a partir do diálogo entre o documento resultante do 14º Sínodo dos Bispos, que teve por base a vocação e o futuro da família na Igreja Católica e no mundo contemporâneo, e a encíclica papal *Amoris Laetitia*, do Papa Francisco, sobre o conteúdo daquele Sínodo.

2. Um exemplo prático de dialética entre fundamentação e aplicação paradigmático-institucional: do 14º Sínodo dos Bispos à Encíclica *Amoris Laetitia*

Queremos notar que o 14º Sínodo dos Bispos se propõe a pensar o papel e a vocação da família na Igreja Católica e *no, a partir do mundo contemporâneo*. Nesse caso, o *ethos* contemporâneo é o ponto de partida e o ponto de chegada que inspira e dinamiza aquele mesmo Sínodo, orientando, assim, a própria construção de seu documento final enquanto base antropológico-ontológica e epistemológico-moral para pensarmos esse mesmo *ethos* contemporâneo, as diferenças, assim como os problemas da socialidade atual. Primeiramente, queremos salientar a complexidade dos desafios apresentados por esse mesmo *ethos* contemporâneo, conforme abordagem do Sínodo: desde problemas de integração socioeconômica abrangentes (em cada sociedade de um modo geral, nas sociedades modernas em particular), passando por crises políticas, econômicas e migratórias internacionais (em termos de globalização econômico-cultural), por crises ecológicas (dado nosso modelo de modernização consumista, tecnicista e mercadológica), passando-se ainda por diferenças culturais que impactam a constituição da família (monogâmica e heterossexual) e chegando-se, em particular, a *déficits* de constituição da própria modernidade ocidental, como a questão do individualismo excessivo, do feminismo irascível e do pluralismo exacerbado, que levam à consolidação do relativismo e, ao cabo, do próprio ceticismo epistemológico-moral, para não se falar de uma mentalidade contraceptiva e abortista derivada da tríade relativismo, individualismo e ceticismo (além da pobreza material, da destruição ecológica e do colonialismo acima comentados).

Além disso, nesse mesmo documento resultante do e aprovado pelo 14º Sínodo, aparecem as questões de gênero e de sexualidade como representando um dos desafios mais importantes e graves quando pensamos na questão da família tanto dentro da Igreja quanto em termos de *ethos* contemporâneo. Surpreendentemente, somos impactados pela crítica direta à *ideologia de gênero* que em rigor subverteria as diferenças de gênero e a vivência da sexualidade, apagando, ao fim e ao cabo, essas mesmas diferenças constituídas em termos biológicos que, em verdade, são imagem e semelhança do próprio Deus. Nessa argumentação,

portanto, as minorias e os movimentos ligados a gênero e sexualidade, na medida em que, conforme afirma o documento do Sínodo, apontam para e defendem o apagamento das fronteiras e das especificidades de gênero e de sexualidade (por exemplo, o que é masculino e o que é feminino), acabam *dando um tiro no próprio pé*, porque contradizem-se e deslegitimam-se consigo mesmos, por si mesmos. Por outras palavras: como as próprias *diferenças* podem defender o *apagamento das diferenças* em termos de gênero e de sexualidade? Isto é como que invalidar-se e negar-se a si mesmas e por si mesmas. Vejamos a passagem relativa a esta argumentação, tal como consta no documento resultante do 14º Sínodo dos Bispos, para, depois, refletirmos sobre ela:

Hoje, um desafio cultural muito importante é posto pela ideologia de “gênero”, que nega as diferenças e a reciprocidade naturais entre um homem e uma mulher e defende uma sociedade sem diferenças de gênero, removendo, portanto, o fundamento antropológico da família. Esta ideologia leva à consecução de programas educacionais e à realização de orientações legislativas que promovem uma identidade pessoal e uma intimidade emocional radicalmente separadas da diferença biológica entre masculino e feminino. Consequentemente, a intimidade humana torna-se uma escolha do indivíduo, que também pode mudá-la ao longo do tempo. De acordo com nossa fé, as diferenças entre os sexos representam em si mesmas a imagem e a semelhança de Deus (*Gen. 1: 26-27*) (§ 8)⁴.

Analisemos as múltiplas facetas – totalmente interligadas – da crítica feita pela Igreja Católica à ideologia de gênero como um dos grandes problemas e desafios à viabilidade e efetividade tanto da diferença biológica entre homem e mulher quanto, em consequência, da família heterossexual e monogâmica, já que o que se está enfatizando aqui como modelo antropológico é exatamente (a) o fato de que a personalidade (isto é, o gênero enquanto correlação de biologia e simbolismo – ele que não é apenas uma coisa ou outra) é definida ou deveria ser definida pela

⁴ http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assembly_en.html

nossa estrutura físico-biológica e, em particular, pelo nosso órgão sexual físico-biológico (já que, nesse caso, provavelmente é o que de mais evidente há em termos de se definir *biologicamente* o que é masculino, o pênis, e o que é feminino, a vagina), bem como (b) o fato consequente de que a família é união de masculino (o detentor do órgão sexual físico-biológico próprio do homem, do macho) e de feminino (a detentora do órgão sexual feminino, da fêmea), isto é, trata-se de uma família heterossexual. Esses são os dois primeiros pontos da passagem acima, relativa ao 14º Sínodo dos Bispos, a saber, de que existe uma diferença natural, biológica entre os sexos, entre os gêneros, que é o corpo físico-biológico e, aqui, o órgão sexual físico-biológico – se nasci com pênis, sou homem, macho, e, se nasci com vagina, sou mulher, fêmea. Daqui deriva, por conseguinte, a noção de união familiar como intersecção de homem e mulher, definidos, repetimos mais uma vez, basicamente pela posse-pertença de seu órgão sexual físico-biológico respectivo. O que extrapola esta diferença físico-biológica é normativa e antropologicamente ilegítimo, uma violação a esta base natural (porque biológica) que é respaldada pela e escorada na própria criação divina, o que dá a esta base físico-biológica contornos religiosos, metafísicos.

Em segundo lugar, portanto, nós podemos perceber exatamente essa base, essa fundamentação essencialista e naturalizada como determinando a compreensão de gênero e de sexualidade, como determinando as diferenças de gênero e de sexualidade, assim como os consequentes entendimento e vivência de gênero e de sexualidade de um modo mais geral. Por fundamentos essencialistas e naturalizados, queremos – e o Sínodo quer – significar o fato de que gênero e sexualidade não são uma criação humana localizada no espaço e no tempo e em termos socioculturais, definida por estes, uma escolha que podemos fazer como quando fazemos compras e escolhemos qual camisa queremos ou não queremos comprar-vestir; de fato, gênero e sexualidade são determinações correlatamente religiosas e biológicas, com as quais nascemos desde sempre e para sempre. Eles não estão, de modo estrito, submetidos ao sentido historicista e culturalista (e até individualista) da vida, o que significa, como consequência, que sobre eles não incide o pluralismo, o relativismo e o ceticismo estritos, assim como aquele individualismo exacerbado comentado de passagem acima: o órgão sexual físico-biológico com o

qual nascemos determina a personalidade que teremos, nossa pertença e definição de gênero e, finalmente, o tipo de sexualidade que teremos (incluiremos reprodução biológica na sexualidade e também ligada ao órgão sexual físico-biológico, no sentido de que sexualidade já carrega também o significado de reprodução sexual). É por isso que o individualismo, o feminismo, o culturalismo, o relativismo e o ceticismo excessivos e teimosos podem desvirtuar a família na medida em que não se leva a sério essa base essencialista e naturalizada de gênero e de sexualidade. É por isso, finalmente, que essa mesma base essencialista e naturalizada serve de fundamento normativo paradigmático para o enquadramento, para a crítica e para a legitimação de todos os valores, códigos, práticas e sujeitos epistemológico-políticos ligados a gênero e a sexualidade, em qualquer contexto, para qualquer contexto.

A terceira característica fundamental daquela passagem, ainda que implícita, consiste na correlação de institucionalização, objetividade forte e fundamentações essencialistas e naturalizadas que leva ao fundamentalismo epistemológico-político-normativo, de modo a tornar a legitimação e a aplicação dos valores, das normas e dos sujeitos epistemológico-políticos basilares do credo uma *práxis* institucionalizada autorreferencial, autônoma e auto-subsistente, localizada para além do cotidiano, dentro das e internas às instituições, sobreposta, em grande medida, aos crentes e aos não-crentes, uma *práxis* que também se coloca como verticalizada, de cima para baixo, por sobre as cabeças desses mesmos crentes e não-crentes, não assumindo com radicalidade as particularidades e contingências próprias do pluralismo cotidiano. Senão vejamos. A instituição-institucionalização como fenômeno fundante da cultura ocidental é marcada pelo fato de que a construção e a fundamentação do conhecimento e da ação válidos, objetivos, socialmente vinculantes são, constituem-se e dinamizam-se como uma *práxis* que se funda na e que depende basicamente da instituição-institucionalização. Somente ela e por ela se conseguiria sintetizar e unificar a pluralidade amorfa e confusa de posições antropológico-ontológicas, de valores e práticas normativos e de sujeitos epistemológico-políticos do dia a dia. Somente ela, no mesmo diapasão, permitiria a superação do individualismo, do relativismo e do ceticismo epistemológico-morais, que se baseiam exatamente na pluralidade de visões de mundo, de valores e de

sujeitos epistemológico-políticos. A instituição, por meio da institucionalização, possibilita correlatamente a depuração-síntese do senso comum, a formação, a partir disso, de um paradigma epistemológico-moral objetivo ou universal e, depois, conseqüentemente, sua aplicação àquele senso comum plural e amorfo via política e educação e missionarização. Nesse sentido, a instituição, por meio da institucionalização, adquire um papel de *médium*, de ponte, de caminho a partir do qual e por meio do qual o senso comum é superado por uma visão filosófica-teológica-científica de mundo que é objetiva e justificada a partir de procedimentos, de valores e de sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados. Ela diria e realizaria a objetividade, a legitimação e a validade do conhecimento e da ação justificados e, por causa disso, teria legitimidade para assumir essa função de ponta de lança no que diz respeito à crítica, ao enquadramento e à orientação da evolução social, dos processos de socialização e de subjetivação. Esta é a herança platônica fundamental e imorredoura assumida, nesta ordem, pela filosofia, pela teologia e, depois, pela ciência natural como a base da constituição das instituições, da produção e da fundamentação do conhecimento e da ação, bem como das relações entre ciência, política e educação. Aqui, a correlação de ciência, institucionalização e poder é clara e direta, apontando exatamente para o primado epistemológico-político da instituição e da institucionalização como, respectivamente, a base-sujeito normativo e epistemológico-político e a *práxis* epistemológica-política-normativa fundamentais.

Nessa descrição do processo de institucionalização e nessa autocompreensão das instituições ocidentais, o movimento de auto-constituição, de auto-legitimação e de auto-evolução dessas mesmas instituições é bem claro: *superação do senso comum e desenvolvimento de uma visão científica de mundo*, superação do pluralismo, do relativismo, do ceticismo e do individualismo por um paradigma antropológico-ontológico e epistemológico-moral objetivos e universais; e *orientação desse mesmo senso comum* a partir deste paradigma sustentado, legitimado e utilizado pelas instituições frente àquele mesmo senso comum. Ora, aqui aparece aquela imbricação entre institucionalismo forte, objetividade epistemológico-moral e antropológico-ontológica estritas e fundamentalismo político-normativo, uma correlação que gostaríamos de explicar melhor para evitar-

se mal entendidos. Por *institucionalismo forte*, queremos significar o fato de que a institucionalização é um procedimento autorreferencial, autônomo, auto-subsistente e fechado, em grande medida, relativamente ao senso comum e aos sujeitos epistemológico-políticos do senso comum, no sentido de que as elites institucionais (filósofos, teólogos e cientistas) assumem papel epistemológico-político-normativo central no que diz respeito à constituição, à legitimação e ao fomento social do credo. Como consequência, por este termo também estendemos o fato de que a instituição centraliza e monopoliza a constituição, a legitimação e o fomento social do credo, tornando-se a base paradigmática, o *médium* e o sujeito epistemológico-político fundamentais desse mesmo credo e de sua dinamização ao longo do tempo. Por *objetividade antropológico-ontológica e epistemológico-moral* estritas entendemos exatamente a ideia de que essa objetividade ou universalidade é a condição – a única condição – para a orientação, para o enquadramento e para o sentido da pluralidade, de modo que é a partir dela que essa mesma pluralidade pode ser entendida, protegida e legitimada: a pluralidade somente teria voz e vez a partir dessa unidade. Aqui, essa objetividade ou universalidade estrita leva à utilização de fundamentações essencialistas e naturalizadas – especialmente em teologia – que pressupõem que a pluralidade tenha um núcleo antropológico-ontológico de base biológico-religiosa que garante a unidade do gênero humano, sua gênese e sua destinação final comuns, embasando, garantindo e dinamizando essa mesma objetividade e sua ligação com o pluralismo, seu sentido primigênio ontogenicamente falando relativamente ao pluralismo. Por fim, por *fundamentalismo político-normativo* entendemos o fato de que a institucionalização e a centralização-monopolização institucional da constituição, da legitimação e da aplicação do credo, dada esta organização e este funcionamento autorreferenciais e autossubsistentes da própria instituição frente ao senso comum e às pessoas comuns, é feita de modo verticalizado, de cima para baixo, das elites institucionais para as pessoas comuns, da instituição para o senso comum, e a partir daqueles fundamentos essencialistas e naturalizados que possuem uma tendência totalizante, salvífico-messiânica e universalista: eles se referem a todos, eles são para todos e eles controlam-regulam *todos os âmbitos da vida humana*, em qualquer área, em qualquer contexto e para quaisquer sujeitos epistemológico-políticos.

É aqui que a dialética entre fundamentação e aplicação dos paradigmas antropológico-ontológicos e epistemológico-morais via instituição e por meio da institucionalização torna-se aguda e pungente, porque ela se baseia exatamente na e é dinamizada exatamente pela correlação-oposição entre institucionalização – naquela correlação de institucionalismo forte, fundamentações essencialistas e naturalizadas e fundamentalismo político-normativo – e diferenças, unidade antropológico-ontológica e epistemológico-moral e pluralidade de valores, de práticas e de sujeitos epistemológico-políticos. Ora, nessa dialética, um institucionalismo forte, fundado em bases essencialistas e naturalizadas e impondo uma aplicação fundamentalista estrita e verticalizada (no sentido acima explicitado) dos paradigmas antropológico-ontológicos e epistemológico-morais não apenas não consegue efetivamente captar a singularidade e a carnalidade das diferenças, senão que tende a minimizá-las, a negá-las, a deslegitimá-las e, finalmente, mas não menos importante, a concebê-las em um sentido às vezes bastante pejorativo – com isso, essa correlação de institucionalismo forte, fundamentações essencialistas e naturalizadas (ou objetividade forte e estrita) e fundamentalismo político-normativo tende a solapar a voz-*práxis* das diferenças, as diferenças como *práxis*, instituindo um discurso-*práxis* institucionalizado que é grandemente totalizante, unidimensional e massificador. É por isso que a encíclica *Amoris Laetitia*, escrita pelo Papa Francisco, surpreende muito positivamente pela sua sensibilidade e inteligência – que não significam em absoluto fraqueza, mas exatamente isso: sensibilidade e inteligência –, assumindo um protagonismo político-normativo que poucas instituições religiosas – e, se pensarmos no Brasil, também poucas instituições políticas – possuem e apresentam hodiernamente. Conforme pensamos, é exatamente aquela correlação de institucionalismo forte, fundamentações essencialistas e naturalizadas e fundamentalismo político-normativo que é enquadrada pela referida encíclica, o que significa, como consequência, que a dialética entre fundamentação dessa base essencialista e naturalizada e aplicação dela à pluralidade não pode simplesmente adquirir um sentido e uma literalidade estritas e nem uma imposição verticalizada pura e simplesmente por parte da instituição aos crentes e aos não-crentes, sem um diálogo e uma *práxis* interativa mais efetivos, abertos e participativos.

É por isso que, nessa encíclica, aparecem o tempo todo, como uma constante norteadora e normativa, termos como “gradualidade da pastoral” (Papa Francisco, 2016, § 293, p. 230), “discernimento pastoral” (Papa Francisco, 2016, § 293, p. 231), “lei da gradualidade” (Papa Francisco, 2016, § 295, p. 232-233), “lógica da integração” (Papa Francisco, 2016, § 299, p. 237), “exigências evangélicas de verdade de caridade” (Papa Francisco, 2016, § 300, p. 239), “discernimento responsável” (Papa Francisco, 2016, § 303, p. 242), “caridade” e “misericórdia”, etc. Ora, seu objetivo é simples: alertar que a dialética entre fundamentação e aplicação não é um exercício de simples imposição vertical de fundamentações essencialistas e naturalizadas à pluralidade de posições antropológico-ontológicas e de sujeitos epistemológico-políticos, mas sim uma *práxis* marcada pela sensibilidade, reflexividade e moderação. Referindo-se a tal dialética e ao contexto do pluralismo e ao sentido da *práxis* missionária em termos de aplicação paradigmática, o Papa Francisco diz *como instituição*:

[...] temos de evitar juízos que não tenham em conta a complexidade das diversas situações e é necessário estarmos atentos ao modo em que as pessoas vivem e sofrem por causa de sua condição (Papa Francisco, 2016, § 296, p. 234).

Obviamente, esta passagem precisa ser localizada dentro do contexto maior da fala e da preocupação do Papa Francisco, que já anteriormente fôra debatido pelo Sínodo, a saber, a integração na Igreja de divorciados e de pessoas que casam-se novamente. É a estes casos que a afirmação acima se refere diretamente. Porém, veja-se a sensibilidade e a inteligência – e certamente também o alcance – desta afirmação do sumo pontífice. Ela pode ser situada exatamente em nosso argumento de que a dialética entre fundamentação e aplicação necessita de sensibilidade, de moderação, de reflexividade e, às vezes, de renúncia do fundamentalismo político-normativo estrito e verticalizado, o que significa, portanto, uma reconstrução e uma reformulação institucionais relativamente ao entendimento dado pela instituição às diferenças, bem como a aplicação institucional desse entendimento às diferenças, nas diferenças. Nesse sentido, nem sempre a correlação entre institucionalismo forte, fundamentações essencialistas e naturalizadas e fundamentalismo político-

normativo funciona efetivamente como base da dialética entre fundamentação e aplicação, entre instituição-institucionalização e diferenças. Isso pode ser percebido em três passagens que consideramos fundamentais e magníficas (por suas consequências antropológico-ontológicas, epistemológico-morais e em termos de reformulação institucional). Citemo-las. A primeira refere-se diretamente à aplicação paradigmática frente às diferenças, nelas:

É mesquinho deter-se a considerar apenas se o agir de uma pessoa corresponde ou não a uma lei ou norma geral, porque isto não basta para discernir e assegurar uma plena fidelidade a Deus na existência concreta de um ser humano. [...] É verdade que as normas gerais apresentam um bem que nunca se deve ignorar nem transcurar, mas, na sua formulação, não podem abarcar absolutamente todas as situações particulares (Papa Francisco, 2016, §304, p. 243).

Ora, é exatamente porque a fundamentação da objetividade antropológico-ontológica e epistemológico-moral unidimensionalizadas não pode assimilar, abarcar e orientar de modo totalizante todos os aspectos da existência humana, todas as suas nuances, não podendo também enquadrar-controlar e falar-agir, como *fala-práxis*, a todos e por todos os sujeitos epistemológico-políticos que, primeiro, a escuta e a participação desses mesmos sujeitos epistemológico-políticos se fazem absolutamente necessárias para o exercício de constituição-legitimação-funcionamento institucional, bem como, segundo, a moderação, a reflexividade e a sensibilidade – e, às vezes, a própria renúncia – institucionais em termos de aplicação paradigmática se tornam o eixo normativo da *práxis* e como *práxis*. É como se Papa Francisco dissesse: mesmo que utilizemos fundamentações essencialistas e naturalizadas como base tanto da estruturação e do funcionamento institucionais quanto da compreensão do ser humano e do enquadramento das diferenças de um modo mais geral, entendamos que uma coisa é a fundamentação institucional e por meio da institucionalização e outra coisa – às vezes completamente diferente e divergente – a sua aplicação no contexto sociocultural e ao pluralismo de sujeitos epistemológico-políticos. É por isso que, de acordo com o Papa Francisco, a caridade e a misericórdia devem, de fato, nortear uma tal dialética entre fundamentação e

aplicação, entre instituição-institucionalização e diferenças. Ora, a centralidade da caridade e da misericórdia impactam – e isso queremos enfatizar fortemente – a própria constituição institucional do credo que deve, em primeiro lugar, estar fundado nelas e dinamizado-sensibilizado por elas. “Por isso, convém sempre considerar ‘inadequada’ qualquer concepção teológica que, em última instância, ponha em dúvida a própria onipotência de Deus e, especialmente, a sua misericórdia” (Papa Francisco, 2016, § 311, p. 250).

Note-se, aqui, como forma de situar essa passagem no contexto de *Amoris Laetitia*, que a onipotência de Deus é sua *misericórdia* e, com isso, o nosso mote basilar para sermos fiéis e obedientes a esta mesma onipotência divina (e à gratuidade da graça da vida e da salvação) é sermos – nós, a instituição Igreja, que fundamentamos e aplicamos paradigmas à pluralidade – misericordiosos com todos aqueles que não se enquadram em nossa base paradigmática essencialista e naturalizada. Esse é o contexto e o sentido da citação acima, pura e simplesmente, diretamente. Com isso, a constituição da teologia, se por um lado se compromete exatamente com a legitimação e a utilização de bases essencialistas e naturalizadas, por outro não pode esquecer-se da e nem abandonar a sensibilidade, a caridade e a *misericórdia* para com as diferenças, que impedem a aplicação estrita, verticalizada e fundamentalista desses paradigmas essencialistas e naturalizados.

O ensino de teologia moral não deveria deixar de assumir estas considerações, porque, embora seja verdade que é preciso ter cuidado com a integralidade da doutrina moral da Igreja, todavia sempre se deve pôr um cuidado especial em evidenciar e encorajar os valores mais altos e centrais do Evangelho, particularmente o primado da caridade como resposta à iniciativa gratuita do amor de Deus. Às vezes, nos custa muito dar lugar, na pastoral, ao amor incondicionado de Deus. Pomos tantas condições à misericórdia que a esvaziamos de sentido concreto e real significado, e esta é a pior maneira de aguar o Evangelho (Papa Francisco, 2016, § 311, p. 249-250).

Nesse sentido, a superação de “uma moral fria de escritório” (Papa Francisco, 2016, § 312, p. 251) e a consideração da Igreja não como “uma alfândega”, mas sim

como “a casa paterna, onde há lugar para todos com a sua vida fadigosa” (Papa Francisco, 2016, § 310, p. 249), acontecem por meio da sensibilidade e do discernimento acerca da fundamentação paradigmática institucionalizada e de sua aplicação às diferenças, sensibilidade e discernimento que aparecem como embasados na caridade e na misericórdia, na percepção de que a alteridade foge de uma unidimensionalização, de uma homogeneização e de um enquadramento estritos, permanecendo sempre um mistério em termos de ininteligibilidade estrita e profunda. Aqui, somente o amor incondicional, a abertura, a sensibilidade e o acolhimento institucionais, a voz-*práxis* das próprias diferenças e com elas e por elas, podem nos dar referenciais mínimos e uma base paradigmático-normativa fundante para a interação. À guisa de conclusão, nossas reflexões nos permitem defendermos dois pontos fundamentais para pensarmos a dialética entre fundamentação paradigmática e aplicação desses paradigmas às diferenças, para pensarmos a dialética entre instituição-institucionalização e diferenças. O primeiro deles, como pudemos perceber a partir da consideração da encíclica *Amoris Laetitia*, do Papa Francisco, aponta para o fato de que não há um caminho reto e fácil entre fundamentação e aplicação, de modo que temos de diferenciá-las enquanto momentos singulares e nem sempre totalmente correlatos: não se pode aplicar a bel-prazer, vertical e dogmaticamente e de modo insensível um paradigma antropológico-ontológico e epistemológico-moral institucionalizado, de tendência totalizante e unidimensionalizante, à pluralidade de visões de mundo e de sujeitos epistemológico-políticos. Aqui, são necessárias sensibilidade, abertura, moderação e discernimento.

O segundo deles, e aqui já estamos apontando para mais além de *Amoris Laetitia* (mas ligados afetiva e normativamente a ela), o gradual enfraquecimento e eventualmente abandono de fundamentações essencialistas e naturalizadas, pelo menos em alguns campos específicos da vida humana e sociocultural, em particular em termos de gênero e de sexualidade. O pluralismo antropológico-ontológico e epistemológico-moral, as diferenças irreduzíveis apontam para isso, exigem diretamente isso. Talvez aqui esteja o grande desafio e também o futuro da sociabilidade humana e da estruturação e do funcionamento das instituições como *ethos* propriamente contemporâneo, isto é, a centralidade das diferenças por meio

do enfraquecimento e até do abandono de fundamentações essencialistas e naturalizadas por parte das religiões institucionalizadas e universalistas, que passariam a se concentrar mais na espiritualidade e no amor (como não-poder, como superação das bases essencialistas e naturalizadas) e menos na correlação institucionalismo forte, objetividade antropológico-ontológica e epistemológico-moral estritas e fundamentalismo político-normativo.

Nesse sentido, fazendo referência uma vez mais à afirmação do 14º Sínodo, em sua crítica à ideologia de gênero, de que as diferenças estariam propondo, ao contraporem-se às fundamentações essencialistas e naturalizadas em termos de gênero e de sexualidade (fundamentações essencialistas e naturalizadas que foram assumidas diretamente por este 14º Sínodo), o apagamento das fronteiras de gênero e de sexualidade, o que seria contraditório, posto que as anularia enquanto diferenças; fazendo referência, ainda relativamente a este 14º Sínodo, de que as diferenças somente serão protegidas, promovidas e fomentadas exatamente por meio daquela base essencialista e naturalizada, e não por meio do apagamento das diferenças, cumpre-nos dizer há uma incompreensão muito clara, por parte do Sínodo, em relação a tal *práxis* dessas diferenças: não se trata do apagamento das diferenças nem é essa a bandeira dos movimentos ligados a gênero e a sexualidade. O que se quer é exatamente enfatizar as diferenças como contraponto e como *práxis* corretiva e certamente limitadora das fundamentações essencialistas e naturalizadas, como *práxis* corretiva e limitadora da correlação entre institucionalismo forte, objetividade epistemológico-moral e antropológico-ontológica estritas e fundamentalismo político-normativo, o que implica no repensar da imbricação entre fundamentação e aplicação paradigmáticas. Com isso, não é a ideologia de gênero que apaga ou subverte as diferenças entre os sexos, as diferenças e reestilizações de gênero e de sexualidade, mas sim fundamentações essencialistas e naturalizadas que, impostas desde dentro das instituições religioso-culturais para o contexto sociocultural e político-normativo mais amplo dos cidadãos e das cidadãs, dos crentes e dos não-crentes, assumem um sentido totalizante, unidimensional e enquadrador de todos os sujeitos epistemológico-políticos e de todas as práticas antropológico-ontológicas.

Tais fundamentações essencialistas e naturalizadas totalizantes percebem, legitimam e orientam exatamente o apagamento das diferenças, na medida em que ligam a definição do gênero e da sexualidade, da diferenciação de gênero e da vivência da sexualidade ao corpo físico-biológico, ao órgão sexual físico-biológico que temos como (corpo físico-biológico) masculino e (corpo físico-biológico) feminino, dando, inclusive, um sentido religioso-metafísico a esta estrutura físico-biológica e esquecendo-se totalmente de suas dinâmica e vinculação simbólico-cultural contextualista e historicista (e mesmo individualista, em muitos casos). Ora, nos parece que as diferenças – e, nesse caso, as diferenças de gênero e de sexualidade – apontam exatamente para o fato de que essas mesmas diferenças já não podem ser enquadradas, legitimadas ou deslegitimadas e conceituadas como e a partir do corpo físico-biológico, a partir do órgão sexual físico-biológico com o qual nascemos, pelo menos não apenas como e a partir do corpo físico-biológico, do órgão sexual físico-biológico. Por isso, reforçamos mais uma vez, a importância tanto da sensibilidade, da abertura e da moderação em termos de dialética entre fundamentação e aplicação paradigmáticas, entre instituição-institucionalização e diferenças, quanto do gradativo enfraquecimento e abandono de fundamentações essencialistas e naturalizadas relativamente a campos específicos da vida humana, em especial gênero e sexualidade.

Considerações finais

Aqui chegados, queremos reforçar o argumento desenvolvido ao longo do texto. Para as religiões institucionalizadas e universalistas, a afirmação das diferenças como *ethos* e *práxis* contemporâneos é uma verdadeira benção e uma efetiva redenção, por assim dizer. As diferenças, dado seu sentido singular e irreduzível, alertam permanentemente para o perigo da negação e da violência simbólico-materiais causadas pela imposição institucional verticalizada de paradigmas antropológico-ontológicos e epistemológico-políticos totalizantes, calcados em fundamentações essencialistas e naturalizadas que acreditam poder subsumir, enquadrar e orientar *todos os sujeitos epistemológico-políticos e, de um modo mais geral, todas as esferas da vida humana*, sem qualquer diálogo, sem

qualquer moderação, sem qualquer sensibilidade. Nesse sentido, as diferenças e sua centralidade, como *ethos* e *práxis* contemporâneos, permitem a redenção das instituições em um duplo sentido: a correção de seu institucionalismo forte, muitas vezes insensível às diferenças e com pretensão de controle e imposição totalizantes e unidimensionais de formas de vida, de valores e de práticas a todos os sujeitos epistemológico-políticos; e o alívio dessa sua tarefa de, por meio do credo em bases essencialistas e naturalizadas, buscar esse mesmo controle e direção de todos os aspectos da vida humana. Doravante, tendo-se por base as diferenças como *ethos* e *práxis* contemporâneos, as religiões podem deixar a vivência cotidiana de gênero e de sexualidade à escolha dos indivíduos e dos grupos socioculturais, dedicando-se de modo mais estrito e efetivo à dinamização da espiritualidade, à mediação do diálogo intercultural e à proteção das minorias político-culturais enquanto *práxis* institucional por excelência para este século XXI.

Por isso, conforme acreditamos, o grande desafio posto pela dialética entre diferenças e religiões institucionalizadas e universalistas, em termos de constituição-fundamentação teológica e sua aplicação político-normativa no contexto sociocultural, aponta para a moderação e o enfraquecimento das fundamentações essencialistas e naturalizadas e, com isso, para a moderação e o enfraquecimento do institucionalismo forte no que diz respeito à estruturação, à legitimação e à vinculação sociocultural das religiões institucionalizadas e universalistas. Não por acaso, essa é a invectiva e o convite propostos pelo Papa Francisco em sua encíclica *Amoris Laetitia*, a saber, a sensibilidade, o discernimento, a proximidade, o diálogo-escuta relativamente às diferenças, a tudo aquilo que não pode ser subsumido pura e simplesmente na correlação de fundamentações essencialistas e naturalizadas e institucionalismo forte. Talvez por isso o Papa Francisco, em *Amoris Laetitia*, coloque grande responsabilidade sob os ombros seja dos teólogos, seja dos sacerdotes e religiosos em geral, no que diz respeito à constituição-fundamentação do credo e à sua aplicação no contexto sociocultural mais amplo e diante do pluralismo: os religiosos são o sujeito epistemológico-político e a frente normativa fundamentais que interligam credo e sociedade, instituição e diferenças. Aqui, o que a instituição é de dentro para fora (e de fora para dentro) acaba sendo definido pela própria *práxis* dos religiosos, isto é, dos sujeitos

epistemológico-políticos institucionalizados em sua aplicação do credo à sociedade, às diferenças, com elas e para elas.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Santo Tomás de. **De regno**. Petrópolis: Vozes, 1997.

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ARISTÓTELES. **Política**. Brasília: Editora da UNB, 1997.

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

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

_____. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. **Reificación**: un estudio en la teoría del reconocimiento. Buenos Aires: Katz, 2007.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martins Claret, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

PAPA FRANCISCO. **Amoris Laetitia**. Vaticano: Tipografia Vaticana, 2016. Data de acesso: 28/03/2017. Disponível em: <http://www.agencia.ecclesia.pt/netimages/file/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_po.pdf>.

PLATÃO. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: Ática, 2002.

RORTY, Richard. **Uma ética laica**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SYNOD OF BISHOPS. XIV Ordinary Assembly. "The Vocation of the Family in the Church and in the Contemporary World". The Final Report of the Synod of Bishops to the Holy Father, Pope Francis. Data de Acesso: 28/03/2017. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assemblea_en.html>.

Pluralismo, autoridade e legitimação do credo: religiões institucionalizadas e universalistas na encruzilhada dos novos tempos¹

Considerações iniciais

A consolidação do pluralismo religioso-cultural e do individualismo dos estilos de vida, se foi possibilitada pelo desenvolvimento da modernidade cultural em sua crítica ao tradicionalismo, é hoje uma realidade claramente perceptível, em nossas sociedades democráticas e no âmbito global. O pluralismo religioso-cultural e o individualismo dos estilos de vida, na verdade, são o ponto de partida em termos teórico-práticos, quando se pensa na formulação de fundamentações epistemológico-morais e na construção de projetos sociais integrativos, bem como no momento em que se busca a orientação e o repensar das instituições políticas, religioso-culturais e até econômicas. Eles implicam, por fim, na necessidade permanente de se revisar e, se for o caso, de se modificar os paradigmas epistemológico-morais a partir dos quais essas mesmas instituições e todos nós, de um modo mais geral, significamos nossos valores e nossas práticas, com vistas a adequá-los exatamente ao pluralismo e ao individualismo consolidados. Ou seja, são o ponto de partida da formulação de qualquer paradigma epistemológico-moral e de qualquer projeto social, porque são, em primeiro lugar, o fundamento, o fato de nossa vida cotidiana, que não apenas não pode ser racionalizado ou homogeneizado, senão que, enquanto *ethos* de nossa vida contemporânea, implica na reformulação e às vezes no enfraquecimento irreversível das fundamentações essencialistas e naturalizadas que ainda são a base das instituições religioso-culturais.

As tensões consistem, portanto, de um lado, em que o pluralismo e o individualismo não aceitam racionalização, dissecação e enquadramento estritos e realizados desde fora, sendo arredios ao universalismo enquanto guarda-chuva normativo dos contextos particulares, bem como no fato de que o individualismo dos estilos de vida objetiva privatizar espaços da vida cotidiana de um modo tal que cada indivíduo torna-se o único responsável por suas opções epistemológico-morais e

¹ Uma primeira versão desse texto foi publicada em *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* (PUCMG), v. 13, p. 2009-2035, 2015.

por suas escolhas estético-existenciais, pelo menos em poderosa medida; de outro lado, essas tensões assumem o caráter de reações, por parte das instituições religioso-culturais, frente ao avanço avassalador do pluralismo, sob a forma de reafirmação de suas fundamentações essencialistas e naturalizadas e de fortalecimento da autoridade e do poder institucionais no que tange não apenas a monopolizar a legitimação do próprio credo, mas também a orientar a vida dos crentes e dos não-crentes, não obstante o pluralismo religioso-cultural e o individualismo dos estilos de vida. É nessa fronteira tensa que o futuro da evolução sociocultural contemporânea e o futuro das religiões institucionalizadas e universalistas será definido, isto é, será o tipo de embate, as forças em jogo e os acordos mútuos, que *envolvem renúncias mútuas*, principalmente por parte dessas instituições religioso-culturais, que determinarão o rumo do pluralismo contemporâneo e o tipo de reformulações institucionais nessas mesmas religiões institucionalizadas e universalistas, necessárias para responder à consolidação do pluralismo religioso-cultural e, com isso, da impossibilidade de um único paradigma epistemológico-moral dar conta de todas essas posições religioso-culturais e de controlar todos os aspectos sociais e individuais decorrentes e afirmadores desse mesmo pluralismo.

Ora, a partir dessa constatação de que o pluralismo religioso-cultural e, com ele, as múltiplas formas de fundamentação epistemológico-morais vieram para ficar, enraizando-se fortemente como *ethos* sociocultural contemporâneo, pode-se perceber, conforme pensamos, que a dinâmica normativa, política e evolutiva fundamental de nossas sociedades e do processo de mundialização em curso consiste, em um aspecto poderoso, na tensão entre formas de pensamento e de integração pós-metafísicas e formas de pensamento e de integração metafísicas, tradicionais (outra forma de tensão – que nós não estudaremos aqui – diz respeito à contraposição entre modernização e horizontes mítico-tradicionais, que delimita uma mundialização calcada na imposição de uma globalização econômico-cultural euronorcêntrica a todo o mundo). Isto é, a tensão básica de nossa evolução societal surge a partir da contraposição *entre o pluralismo religioso-cultural*, arredo a qualquer racionalização ou enquadramento normativo por parte de uma posição metafísico-teológica ou epistemológico-moral específica, calcada em uma

fundamentação essencialista e naturalizada, e as instituições religioso-culturais universalistas, missionárias e messiânicas, cuja base de trabalho é exatamente a afirmação de um tipo de fundamentação essencialista e naturalizada que pretende tanto servir como guarda-chuva normativo de todas as concepções religioso-culturais particulares quanto enquadrá-las desde fora, possibilitando, inclusive, a realização, desde essa concepção essencialista e naturalizada, de um projeto societal de alcance cosmopolita.

Ora, diante da situação de consolidado pluralismo religioso-cultural e individualismo dos estilos de vida, como fica a autoridade das instituições religioso-culturais tradicionais? É possível a estas instituições manterem a legitimação exclusiva do credo? É possível que elas possam assumir a tarefa de fundamentar e de controlar todos os aspectos das vidas dos crentes e dos não-crentes? Por outro lado, como essas mesmas instituições religioso-culturais devem encarar o pluralismo? E, por fim, até onde o pluralismo religioso-cultural e o individualismo dos estilos de vida podem ir, em seu enfrentamento das instituições religioso-culturais universalistas? O que aqueles podem exigir destas? Nosso argumento geral, a ser defendido nas próximas linhas, consiste em que o pluralismo religioso-cultural e o individualismo dos estilos de vida possuem um sentido eminentemente positivo, democratizante e moralmente inclusivo, pondo por terra toda e qualquer violência contra as diferenças, tornando essa violência contra as diferenças algo inaceitável. Ora, com isso, ao consolidar-se como a base de nossa vida atual e sendo eminentemente não-racionalizável e não-homogeneizável desde outra posição religioso-cultural ou epistemológico-moral, esse mesmo pluralismo religioso-cultural implicará em reformulações nas instituições de um modo geral (incluindo aqui as instituições políticas) e nas instituições religioso-culturais em particular, exigindo moderação discursiva, abandono ou arrefecimento da fundamentação essencialista e naturalizada, limitação da função missionária e messiânica, democratização do processo de legitimação do credo, o que não significa, por outro lado, o fim das instituições religioso-culturais e de seu papel de guias de uma determinada comunidade de crentes.

O fato do pluralismo e a questão da fundamentação

Vivemos em uma época de pluralismo escancarado e, pode-se dizer com orgulho, consolidado, pelo menos enquanto *ethos* sociocultural e normativo de nossos tempos. Ainda falta, é verdade, um longo caminho em termos de arranjo institucional e de reformulação dos códigos e dos valores essencialistas e naturalizados, presentes nas mais variadas instituições (políticas, religiosas, culturais, econômicas, etc.), para que efetivamente o pluralismo esteja solidamente institucionalizado e seja a base normativa a partir da qual todos os códigos, valores e práticas são fundados e dinamizados ao longo do tempo. Entretanto, ele chegou para ficar, seja no que diz respeito à constituição de nossas sociedades democráticas, seja no que se refere ao horizonte global de um modo mais amplo (cf.: RAWLS, 2000, 2002, 2003; HABERMAS, 1990, 2002). Em um e em outro caso, é possível perceber-se e viver-se – para não dizer defrontar-se ou até chocar-se – com a pluralidade *heterogênea* das visões de mundo, das concepções epistemológico-morais, religioso-culturais, político-econômicas. Note-se o primeiro aspecto-chave do pluralismo religioso-cultural *consolidado*: sua *heterogeneidade radical*.

Heterogeneidade significa a existência de múltiplas posições epistemológico-morais para os mesmos problemas, isto é, cada posição epistemológico-moral ou religioso-cultural significa de um modo totalmente particular e autorreferencial a sua compreensão sobre qualquer aspecto da vida cotidiana, sendo um mero acaso que uma e outra posição epistemológico-moral ou religioso-cultural tenham algo em comum. Repetimos: toda e qualquer posição epistemológico-moral ou religioso-cultural tem *uma forma própria e interna de significação e de fundamentação* de sua visão de mundo e de seus valores e de suas práticas. São posições epistemológico-morais ou religioso-culturais que representam verdadeiras formas de vida autossubsistentes, sem qualquer identidade externa, sem qualquer transliteração desde outro contexto – ou que, de todo modo, querem enfatizar exatamente a autorreferencialidade de seu mundo de vida e, aqui, a centralidade do *seu tipo de fundamentação* no que tange a garantir a validade dos seus códigos e de suas práticas.

Note-se, com isso, o segundo aspecto fundamental dessa situação contemporânea de pluralismo epistemológico-moral e religioso-cultural: a *heterogeneidade não pode ser homogeneizada* e nem reduzida a um denominador comum, particularmente se esse valor comum pertencer a alguma posição epistemológico-moral ou religioso-cultural específica (e ele sempre pertence a uma posição epistemológico-moral ou religioso-cultural). Simplesmente não existe um denominador comum que possa servir como guarda-chuva normativo ou poder institucional capaz de abarcar as concepções epistemológico-morais ou religioso-culturais particulares, capazes de dissecá-las desde fora, de racionalizá-las desde fora, violando sua lógica autorreferencial e autossubsistente de fundamentação. Não há acordo quanto a um fundamento comum e nunca haverá, principalmente pelo fato de que nenhuma concepção epistemológico-moral ou religioso-cultural abre mão de seus princípios internos, do caráter totalmente particular de sua forma de vida e de seus processos de fundamentação frente às demais posições epistemológico-morais ou religioso-culturais.

Não existe um denominador comum e nem um princípio normativo garantidor seja da homogeneização desse pluralismo radical, absolutamente heterogêneo, seja da organização desse pluralismo radical sob um mesmo guarda-chuva normativo que pudesse garantir, desde fora ou de cima para baixo, a crítica e a integração, ajuizando epistemologicamente e enquadrando praticamente cada contexto simbólico particular de acordo com as regras que constituem aquele guarda-chuva normativo sobreposto às posições epistemológico-morais ou religioso-culturais contextuais. O universal, aspiração central da filosofia e da teologia ocidentais, não apenas foi destronado desse posto de guarda-chuva normativo dos horizontes simbólicos particulares, localizados histórico-culturalmente (inclusive porque, tradicionalmente, esteve associado ou ao Cristianismo, ou à cultura europeia moderna, ou mesmo ao paradigma técnico-científico – isto é, a posições epistemológico-morais específicas, também contextuais), senão que também foi tornado obsoleto ou incapaz de homogeneização diante desta autorreferencialidade de cada posição epistemológico-moral e religioso-cultural frente a si mesma e frente às demais posições.

Aparece, então, o terceiro aspecto teórico-normativo de nossos tempos de consolidado e radicalizado pluralismo, a saber, o *relativismo epistemológico-moral*, isto é, falando de modo mais específico, a incapacidade de uma única posição epistemológico-moral ou religioso-cultural em fundamentar de modo essencialista ou naturalizado, absoluto ou universal, todos os códigos e todas as práticas de todos os horizontes culturais, localizados historicamente e sempre singulares. Relativismo epistemológico-moral não deve ser entendido – que fique bem claro – como uma ausência de fundamentação objetiva dos valores, mas sim, conforme dito acima, enquanto a impossibilidade e a incapacidade de uma única posição epistemológico-moral ou religioso-cultural em sustentar e abarcar todos os contextos simbólicos particulares, fundamentando valores universalistas e servindo como denominador comum para a crítica e a integração de todos esses mesmos contextos culturais historicamente localizados – isso tanto dentro de uma sociedade democrática quanto no contexto mundial em geral. Relativismo epistemológico-moral é a celebração da heterogeneidade irreduzível e absolutamente plural, das múltiplas formas de vida e de significação.

Há uma contraposição bem clara, aqui, entre o relativismo epistemológico-moral e a noção clássica de universalismo epistemológico-moral legada pela tradição filosófica grega e consolidada pela reformulação dessa mesma tradição filosófica por parte da teologia cristã medieval, conceito esse que foi apropriado, depois, pela filosofia moderna como sua base normativa e associado à própria modernidade europeia enquanto *ethos* universal e podendo servir tanto como paradigma epistemológico-moral para a crítica quanto como projeto societal para a integração – isto é, no caso da Europa moderna, como bojo normativo para a fundamentação dos valores e das práticas e para a homogeneização e condução de todas as culturas particulares (o que explica, por exemplo, a naturalidade da colonização dos contextos americanos e africanos por parte das nações europeias, considerados como não possuindo história). Essa contraposição entre relativismo e universalismo, com a consequente vitória, hodiernamente, desse mesmo relativismo epistemológico-moral, desfaz uma significação desde longa data nefasta de relativismo (e, conseqüentemente, de pluralismo) e, por outro lado, desconstrói uma concepção positiva que desde longa data tem marcado o sentido do universalismo.

Dito de outro modo, tradicionalmente o relativismo e o pluralismo foram entendidos com um mal, posto que impediam o universalismo, ao passo que o universalismo epistemológico-moral tradicionalmente foi entendido como algo bom, posto que, por servir como guarda-chuva normativo dos contextos culturais particulares, historicamente localizados, seria sua condição de validade ou não, sua base normativa, capaz de enquadrá-los teórica e praticamente. A crítica e a integração, ainda na tradição filosófico-teológica ocidental, apropriada depois pela filosofia moderna desenvolvida na Europa, somente seriam possíveis por causa do – e com base no – universalismo epistemológico-moral, que, por servir de guarda-chuva normativo dos contextos particulares, teria a capacidade de crítica teórica e de enquadramento prático deles. Nesse sentido, na dinâmica de fundamentação dessa tradição filosófico-teológica ocidental, somente haveria verdade e moralidade, ou sentido em geral, *no universalismo e a partir dele*, ao passo que o relativismo conduziria ao ceticismo, ao vale-tudo moral, à degeneração pura e simples. Obviamente, daqui (isto é, da tradição filosófico-teológica ocidental, assumida pela modernidade europeia) vem, como o estamos dizendo, a concepção negativa geralmente associada ao relativismo e ao contextualismo e ao pluralismo, bem como a correlata concepção positiva associada ao universalismo epistemológico-moral.

Ora, nessa concepção tradicional de fundamentação, desenvolvida pela filosofia grega em Platão e Aristóteles, remodelada pela teologia cristã de Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino, e assumida na filosofia moderna por Immanuel Kant e G. W. F. Hegel, o particular ou contextual está sempre submetido ao – e dependente do – universal, que é a verdade, o sentido e a base daquele, assim como o pluralismo epistemológico-moral ou religioso-cultural necessita de um guarda-chuva normativo ou de um denominador comum universalista que permita a crítica e o enquadramento daquele mesmo pluralismo, sua integração e condução ao longo do tempo. A ideia de que a verdade e a moralidade necessitam ter validade e alcance universais, estando situadas para além dos contextos histórico-culturais particulares, de modo a abarcá-los ao estilo de um guarda-chuva normativo, bem como a ideia de que verdade e moralidade, sempre universais, são destruídas pelo contextualismo extremado (na medida em que se o afirma como a base de qualquer sentido e de qualquer fundamentação), definiram, no desenvolvimento da civilização

ocidental (enquanto síntese da sociedade greco-latina, do Cristianismo medieval e da Europa moderna – filosofia, teologia e ciência), o tipo de paradigma epistemológico-moral, de projeto societal integrativo e de relação com o tradicional que efetivamente colocou o universalismo em especial e a modernidade de um modo geral, entendidos como a verdade do contextualismo e sempre contrapostos ao relativismo e ao particularismo, enquanto a base de justificação de uma prossecução totalizante da modernização ocidental, que é altamente assimilacionista e deslegitimadora dos contextos simbólicos particulares, e que continua se concebendo e se afirmando como universalista, como universalismo (cf.: LYOTARD, 1999).

Esta é a mesma base das religiões institucionalizadas e universalistas, de caráter missionário e messiânico, que estão calcadas em uma fundamentação essencialista e naturalizada no que tange à orientação interna frente aos próprios crentes e mesmo na relação com os não-crentes de todos os contextos (cf.: RORTY, 2010; VATTIMO, 2004)². Nas religiões institucionalizadas e universalistas, essa fundamentação essencialista e naturalizada parte do fato de que uma objetividade forte ou universalista é a condição da fundamentação epistemológico-moral e da própria integração prática de cada contexto e, em última instância, de todos os contextos (cf.: COLLINS, 2006). Em um poderoso aspecto, portanto, nas religiões institucionalizadas e universalistas, com seu tipo de fundamentação essencialista e naturalizada, afirma-se a crença de que um contexto particular não é capaz de fundamentar seus próprios valores e, em última instância, de que o subjetivismo e o relativismo, derivados da afirmação dos contextos histórico-culturais particulares como a única fonte de sentido no que tange à fundamentação epistemológico-moral e à orientação prática, não apenas não possibilitam sentido e orientação, verdade e moralidade em sentido objetivo, senão que conduzem ao ceticismo, ao vale-tudo moral – isto é, subjetivismo e relativismo são um mal, o que também significa que o pluralismo, se não necessariamente é um mal, ainda assim não é algo totalmente bom, é algo deficitário, parcial. Em vários aspectos, portanto, pode-se entender

² Esse tipo de fundamentação essencialista e naturalizada aparece claramente nas constituições e nos decretos do *Concílio Vaticano II*. A respeito disso, pode-se conferir: *Constituição Dogmática "Lumen Gentium"*, § 01, p. 39, § 4, p. 41; *Constituição Pastoral "Gaudium et Spes"*, § 201, p. 144.

porque o pluralismo, com suas consequências em termos de subjetivismo e relativismo, é percebido como um problema para as fundamentações essencialistas ou naturalizadas assumidas pelas instituições religioso-culturais de caráter universalista, missionário e messiânico. Aliás, essa vocação missionária – de pregar a luz da verdade, a salvação a todo o globo, de conceber a humanidade como uma grande família – e messiânica – de levar essa luz da verdade e da salvação a toda a humanidade, tornando-a uma família homogênea – somente faz sentido no momento em que se entende que é justamente uma fundamentação essencialista e naturalizada, fortemente universalista, que é colocada como paradigma epistemológico-moral e projeto societal capaz de servir como guarda-chuva normativo para a crítica, o enquadramento e a integração de todos os contextos particulares, percebidos, em algum poderoso aspecto, como inferiores àquela posição religioso-cultural universalista e naturalizada, fortemente universalista.

Entretanto, as condições contemporâneas, em termos de democracia, de secularização, de pluralismo e de individualismo, imprimem uma mudança radical nesse tipo de fundamentação filosófico-teológica tradicional, que pressupunha o universalismo como verdade e condição de sentido do particularismo e do contextualismo; que pressupunha que a crítica e a integração somente seriam possíveis por meio de noções essencialistas ou naturalizadas – fortemente objetivas – de verdade e de moralidade, isto é, por meio do universalismo; e que pressupunha, por fim, que o contextualismo, o relativismo, o subjetivismo e, em última instância, o pluralismo eram parciais, problemáticos, às vezes um mal no que diz respeito à fundamentação epistemológico-moral objetiva ou universal. Também caiu por terra, em grande medida, a consequência daqui diretamente adveniente, a saber, a necessidade de homogeneização como condição da integração e do sentido do pluralismo, da heterogeneidade – heterogeneidade que se apresenta, portanto, como não-racionalizável, não-homogeneizável, como indomável, por assim dizer, a partir de uma posição essencialista, naturalizada ou universalista. Hoje, o particular, que é sempre singular, venceu, e derrubou aquela clássica relação de superioridade do universal em relação a ele, assim como deslegitimou aquela necessidade imperiosa de que tivéssemos um paradigma epistemológico-moral uniforme e fortemente

objetivo como condição do sentido e da fundamentação. Hoje, o particular sempre dá a última palavra, o que não pode ser considerado ruim ou desconcertante.

A consolidação do pluralismo religioso-cultural e do individualismo dos estilos de vida – e aqui teríamos o *quarto aspecto da vida contemporânea* – leva diretamente ao enfraquecimento das fundamentações metafísico-teológicas, ou essencialistas e naturalizadas, que passam a ter de conviver, agora, com formas de fundamentação e práticas epistemológico-morais diferentes e às vezes antagônicas. O pluralismo instaura essa *Torre de Babel* em termos de fundamentação epistemológico-moral e mesmo de formulação de um projeto societal integrativo de abrangência cosmopolita ou universal, pretensamente homogeneizador das diferenças. Na verdade, o pluralismo é até mais radical do que isso, posto que não apenas instaura essa contraposição entre formas de fundamentação e de integração pós-metafísicas e formas de fundamentação e de integração metafísicas ou tradicionais, senão que implica na assunção de uma anarquia em termos de fundamentação e em uma negação no que tange à possibilidade de homogeneização, a partir de um denominador comum, entre as múltiplas formas de vida e de fundamentação – e cada forma de vida é uma forma singular de fundamentação, não há separação entre vida e fundamentação. O pluralismo é anárquico neste aspecto de não aceitar nem racionalização e homogeneização estritas das formas de vida, que são sempre singulares e autorreferenciais, e nem, como consequência, uma assunção de um paradigma epistemológico-moral universalista que pudesse, sobreposto às posições religioso-culturais particulares, enquadrá-las desde fora e de cima para baixo (cf.: DANNER, 2014).

Daqui surge a dupla tensão básica da evolução de nossas sociedades e do progressivo entrelaçamento mundial que a globalização econômico-cultural conduzida desde o horizonte euro-americano levou e leva a efeito hodiernamente. Essa tensão, portanto, diz respeito, em um aspecto, à contraposição entre o pluralismo religioso-cultural e epistemológico-moral, de um lado, e, de outro, as instituições religioso-culturais universalistas, missionárias e messiânicas (como as grandes religiões mundiais). E essa tensão apresenta, em segundo lugar, o sentido de contraposição entre a modernização econômico-cultural e os horizontes vitais

tradicionais, não-modernos. A modernização econômico-cultural está calcada na racionalização incessante de todos os aspectos da vida humana e de tendência totalizante, que dinamiza e legitima a ciência e a técnica e o próprio capitalismo enquanto respectivamente valores epistemológicos e materiais universalistas. Ela é assumida pelo – e de todo modo se confunde com o – horizonte euronorcêntrico, que a coloca como paradigma epistemológico-moral universalista e projeto societal cosmopolita, como a forma por excelência de crítica, de enquadramento e de integração global. E os horizontes tradicionais, em contrapartida, são atacados de maneira incessante, normativa e praticamente, por esse tipo de modernização econômico-cultural, que os está destruindo pouco a pouco (cf.: DUSSEL, 1993, 2000; TODOROV, 1993). De todo modo, aqui, nos concentraremos apenas naquele primeiro aspecto da evolução sociocultural contemporânea, a saber, a tensão entre o pluralismo e as instituições religioso-culturais universalistas.

O tipo de problema que surge daqui consiste no fato de que o pluralismo é por excelência não-homogeneizável e não-racionalizável, isto é, como dissemos acima, negador ou anárquico em relação às fundamentações essencialistas e naturalizadas, ao passo que as concepções metafísicas (e as instituições religioso-culturais se enquadram nessa categoria) são fundamentações essencialistas e naturalizadas que objetivam controlar todos os aspectos da vida social e individual, bem como oferecer um paradigma epistemológico-moral fortemente objetivo e geralmente contraposto ao pluralismo, ao subjetivismo e ao relativismo – as fundamentações essencialistas e naturalizadas acreditam oferecer essa base normativa para a homogeneização da heterogeneidade, para a organização da pluralidade, interrompendo, por conseguinte, o subjetivismo, o relativismo e o ceticismo. Ora, essa tensão entre pluralismo e fundamentações essencialistas e naturalizadas gera possíveis tensões institucionais, políticas, culturais, epistemológicas, devido ao fato de que não são apenas questões teóricas, mas sim, antes de tudo, formas de vida e de significação individual e coletiva. Nós vivemos nossas fundamentações, nossa forma de vida é uma forma de fundamentação. Logo, se, como vivemos, fundamentamos, então não conseguiremos ou dificilmente conseguiremos uma homogeneização estrita entre formas de vida radicalmente diferentes, bem como não conseguiremos impor coletivamente de modo vinculante uma forma de vida e de

fundamentação entre essas formas de vida plurais. Toda vez que essa racionalização e essa homogeneização são tentadas institucionalmente, praticamente, politicamente, epistemologicamente, a negação e a violência contra as diferenças surgem como consequências diretas.

O pluralismo e o individualismo carregam e consolidam uma situação básica da realidade contemporânea, isto é, de que certas coisas são somente relativas a cada forma de vida e ao tipo de fundamentação que ela representa, e de que outras tantas coisas são apenas questão de escolha pessoal, relativas ao tipo de orientação existencial que cada indivíduo dá à sua própria vida. Isso evidentemente contrasta e se contrapõe, ainda que nem sempre de modo radical, conforme pensamos, com as fundamentações essencialistas e naturalizadas, defendidas pelas instituições religioso-culturais, levando a possíveis tensões. Ora, tais tensões seriam evitadas por meio de uma das duas opções seguintes: ou uma moderação em termos da intensidade e do alcance das fundamentações essencialistas e naturalizadas, que já não podem mais assumir uma pretensão universalista para além e deslegitimadora do pluralismo e que também busque controlar todos os aspectos da vida individual e da dinâmica social, ou uma ausência ou mesmo cessação dessas mesmas fundamentações essencialistas e naturalizadas sobre campos específicos da vida individual e social. O certo é que essas fundamentações essencialistas e naturalizadas são impactadas na sua pretensão de objetividade forte, integradora, guardadora e salvífica dos contextos singulares e das vidas particulares, de modo que a autoridade das instituições religioso-culturais, calcada naquelas fundamentações essencialistas e naturalizadas, encontra dificuldade tanto de se afirmar indistintamente quanto de impor genericamente valores e práticas. Os novos tempos de pluralismo e de subjetivismo, portanto, representam um grande desafio às religiões institucionalizadas e universalistas em sua pretensão de construir e de fomentar uma fundamentação essencialista e naturalizada.

Desafios teológicos do pluralismo religioso

Ora, que tipo de impacto e de desafio teológico o pluralismo religioso-cultural imprime às instituições religioso-culturais? O impacto diz respeito exatamente à

fundamentação institucional do credo e ao tipo de vinculação social que as instituições religioso-culturais mantêm frente aos crentes, aos não-crentes e às outras instituições religioso-culturais. Como consequência, o tipo de desafio teológico que o pluralismo coloca às instituições religiosas consiste especificamente na reformulação institucional e no enfraquecimento das fundamentações essencialistas e naturalizadas que são formuladas e fomentadas desde a instituição religioso-cultural que é guardadora do credo. No caso do impacto em relação à fundamentação institucional do credo e à vinculação social das instituições religioso-culturais, pode-se perceber que, com os consolidados pluralismo religioso-cultural e individualismo dos estilos de vida (ou direitos individuais), as instituições religioso-culturais veem-se, em sua atividade missionária e messiânica, diante de uma barreira que elas já não podem mais ultrapassar, isto é, com a consolidação de diferenças religioso-culturais *irreconciliáveis e não-homogeneizáveis* acerca do sentido da vida (individual e coletiva), que é o verdadeiro significado do pluralismo, tem-se o fim de uma tarefa de fundamentação e de missionarização do credo que poderiam ser feitas sem qualquer refreamento ou consideração das próprias diferenças, das próprias escolhas individuais e do próprio pluralismo. No caso do desafio teológico colocado pelo pluralismo, ou seja, da reestruturação institucional e do enfraquecimento das fundamentações essencialistas e naturalizadas, trata-se de uma exigência basilar colocada pelo próprio pluralismo e que é condição da própria viabilidade de uma evolução sociocultural minimamente estável e democrática. Por outras palavras, não se pode mais passar ao largo do pluralismo e nem lutar contra ele.

Note-se que não é apenas a separação entre religião e política que está no cerne do problema colocado pelo pluralismo em seu questionamento e enquadramento das instituições religioso-culturais; é também o próprio limite de atuação das religiões institucionalizadas, o próprio limite da vinculação sociocultural das instituições religioso-culturais, limite esse que deve ser redesenhado por causa do pluralismo e do individualismo dos estilos de vida. O pluralismo religioso-cultural, desse modo, não apenas problematiza e retoma insistentemente a separação entre religião e política, entre instituições religiosas e instituições públicas, reafirmando a secularização e o laicismo como as bases da democracia, senão que questiona o

próprio espaço privado-público que resta às instituições religioso-culturais em termos de fundamentação e de fomento do credo que elas guardam (cf.: MARRAMAIO, 1997; CATROGA, 2006; HABERMAS, 2012). Dito de outro modo, a separação entre religião e política não resolve todos os problemas de violação à integridade das diferenças e nem põe um fim às fundamentações essencialistas e naturalizadas que, dinamizadas desde as instituições religioso-culturais, buscam, tanto no círculo dos crentes quanto mais além, em termos de esfera pública, contraporem-se ao pluralismo religioso-cultural e ao individualismo dos estilos de vida.

O que isso significa? Significa que, não obstante a separação entre política e religião, é possível que, desde dentro da comunidade dos crentes, as instituições religioso-culturais possam fundar e fomentar fundamentações essencialistas e naturalizadas que têm a tendência a questionar a legitimidade e a viabilidade do pluralismo e do individualismo. Pode-se muito bem, nesse caso, respeitar minimamente aquela separação entre política e religião, mas, por outro lado, dentro da própria comunidade de crentes ou da própria instituição religioso-cultural, negar direitos iguais às mulheres, deslegitimar os grupos LGBTQIA+, bem como formas outras de família e de religião e de cultura que não os *modelos tradicionais*, etc. Com isso, não apenas a diferença entre religião e política cai por terra, senão que a religião retoma a vinculação social que sempre teve e nunca abandonou, na medida em que a política é algo mais amplo do que apenas a política representativo-partidária. Ora, se a política diz respeito à vida cotidiana, à democracia, ao reconhecimento, à solidariedade, à igualdade e à liberdade que temos e que vivemos no dia a dia, não apenas com nossos irmãos e irmãs de credo, mas *com a pluralidade irreconciliável e não-homogeneizável de indivíduos e de grupos*, então é óbvio que as fundamentações essencialistas e naturalizadas, ao fundarem e afirmarem modelos epistemológico-morais *tradicionais*, retomam uma intersecção entre política e religião que está calcada nessas fundamentações essencialistas e naturalizadas, ou seja, em fundamentações homogeneizadoras, em grande medida segregacionistas e contrapostas às diferenças irreduzíveis – o *tradicional*, enquanto afirmado como modelo hegemônico e homogeneizador por excelência, desde dentro das instituições para fora delas ataca e deslegitima o pluralismo e tudo o que cai fora daquela concepção tradicional.

Por isso, o maior desafio do pluralismo religioso-cultural e do individualismo dos estilos de vida consiste em exigirem, das instituições religioso-culturais, mais do que a simples e às vezes ineficaz separação entre religião e política. O desafio que o pluralismo e o individualismo lançam consiste em que as instituições religioso-culturais possam renovar desde dentro suas estruturas de poder, o tipo de fundamentação e de autoridade que dinamizam frente aos crentes e aos não-crentes. Pois aqui está o verdadeiro fundamento da vinculação social e da função socializadora das instituições religioso-culturais. É desde dentro de sua comunidade de crença e de fé que a dinâmica de formação de comportamentos, práticas e valores espalha-se para a sociedade como um todo, definindo configurações sociais, formas culturais e valores coletivos que acabam sendo fundamentais para se entender a evolução social. Ora, se o verdadeiro enigma de uma evolução social democrática, inclusiva e pacífica *depende da configuração interna das instituições religioso-culturais*, como acreditamos, então é somente no momento em que o pluralismo for colocado, por essas mesmas instituições religioso-culturais, como a base normativa para a sua reformulação interna e para o repensar de sua atuação social que efetivamente a religião reconciliar-se-á com a política, isto é, com uma forma de vida sociocultural solidária, igualitária, libertária, democrática, porque pluralista, diferenciada, heterogênea e complexa. Nessa situação, não apenas a separação entre política e religião não será exigida como fundamento da democracia, senão que as instituições religioso-culturais tornar-se-ão baluartes da própria democracia, protegendo-a contra toda e qualquer forma de injustiça.

Nesse sentido, o grande desafio teológico da contemporaneidade, colocado pelo pluralismo religioso-cultural e mesmo pelo individualismo dos estilos de vida, consiste em que eles – pluralismo e individualismo – sejam colocados como a base normativa a partir da qual as instituições religioso-culturais reformulam e modificam desde dentro suas estruturas e fundamentações essencialistas e naturalizadas. É o tipo de autoridade institucional verticalizada, monopolizada pelas instituições religioso-culturais, e a forma de fundamentação essencialista e naturalizada encampada por essas mesmas instituições que precisam ser minimizadas por causa do pluralismo e como condição de se o respeitar e promover ao longo do tempo. O pluralismo religioso-cultural e o individualismo dos estilos de vida não podem ser

apenas um freio à atuação social das religiões, como se eles impusessem uma perda às religiões, e percebidos como negativos por essas mesmas religiões, mas também e sobretudo devem ser o conteúdo normativo a partir do qual essas mesmas instituições religiosas reformulam suas fundamentações essencialistas e naturalizadas de modo a server o caldo normativo libertador que somente as diferenças irreduzíveis, irreconciliáveis e não-homogeneizáveis, em toda a sua riqueza normativo-cultural e beleza estética, possuem e podem dar. O pluralismo religioso-cultural não precisa ser visto como obstáculo, como inimigo e mesmo como gerando a perda de importância das instituições religioso-culturais; o pluralismo é uma fonte de vida nova, utilizando uma metáfora bíblica, na medida em que possibilita a correção daquele tipo totalizante, homogeneizador e segregador de fundamentação essencialista e naturalizada, que procura a todo custo assimilar, racionalizar e reduzir todas as diferenças a partir de um denominador comum, deslegitimando tudo aquilo que não se enquadra nessa fundamentação essencialista e naturalizada.

Mas, em vários aspectos, o pluralismo é visto em um sentido negativo que não faz jus nem à sua riqueza sociocultural e nem a sua importância normativa para a renovação e correção das instituições religioso-culturais. Com efeito, é surpreendente que a 11ª Assembleia Geral dos Bispos, o assim chamado “Sínodo da Família”, tenha por base duas afirmações que estão diretamente em contraposição ao individualismo e ao pluralismo. Com efeito, fala-se, no texto prévio resultante desse encontro em outubro de 2014, do “grande perigo” representado “pelo individualismo exasperado”, que, “percebido como absoluto”, “distorce o significado da família” (§ 1, 9), ao mesmo tempo em que se afirma que certos contextos religioso-culturais particulares põem em perigo a integridade da família (tradicional) (§ 7). No que diz respeito aos contextos religioso-culturais particulares, não-cristãos, o texto afirma, ainda, que, desde o Concílio Vaticano II, se reconhece elementos positivos presentes neles, “não obstante seus limites e insuficiências” (§ 19)³. A pergunta é: quais as limitações e insuficiências dos contextos religioso-culturais particulares, isto é, do pluralismo religioso-cultural? E por que o

³ Cf.: <http://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2014.html>

individualismo aparece novamente como negativo, como um perigo? Por fim, qual a necessidade de se colocar a família tradicional (mas tradicional em qual contexto?) como o modelo de família cristã (§ 11)? Note-se novamente que nosso objetivo não consiste em deslegitimar o tipo de fundamentação teológica próprio à Igreja Católica e sua versão do Cristianismo, ou o tipo de fundamentação essencialista e naturalizada, metafísico-teológica, que caracteriza as instituições religioso-culturais universalistas, e sim questionar sobre o porquê de esse tipo de fundamentação apresentar uma totalização e unidimensionalização tão exacerbadas, implicando em confronto direto com o pluralismo e o individualismo, bem como em minimização da importância do pluralismo e do individualismo, ou mesmo em sua deslegitimação⁴.

Nesse sentido, pensamos que os novos tempos de pluralismo religioso-cultural e de individualismo dos estilos de vida, enquanto fatos epistemológicos, normativos e políticos consolidados do – e no – mundo contemporâneo, implicam em que as instituições religioso-culturais adequem-se a eles, e isso de um modo tal que passam para primeiro plano os seguintes aspectos metodológico-normativos que, enquanto base programática de uma reestruturação desde dentro dessas mesmas instituições, teriam como consequência a moderação discursiva, a abertura democrática, o relaxamento dos controles sobre gênero e sexualidade, o enfraquecimento das fundamentações essencialistas e naturalizadas e o refreamento da tendência missionária e messiânica, de modo a promover-se o pluralismo e o individualismo dos estilos de vida (e tê-los por fundamento normativo, como já falamos acima) e a proteger-se e fomentar-se a integridade da alteridade, que nunca poderá ser homogeneizada, racionalizada e subsumida em e por uma concepção essencialista e naturalizada ou racionalista e universalista.

Duas tarefas surgem daqui. A primeira delas consiste no enfraquecimento das fundamentações essencialistas e naturalizadas que marcam a compreensão e a legitimação do credo pelas instituições religioso-culturais. Com efeito, como procuramos mostrar ao longo do texto, o pluralismo religioso-cultural e o individualismo dos estilos de vida não apenas não podem ser racionalizados ou

⁴ Isso também pode ser percebido em várias passagens de constituições e decretos oriundos do Concílio Vaticano II. Por exemplo, na *Declaração Nostra Aetate*, acerca das religiões não-cristãs, §§ 1.578 e 1579, p. 619-620; e no *Decreto "Unitatis Redintegratio"*, §§ 752, 763, 764 e 767, p. 310-315.

englobados por qualquer guarda-chuva normativo oferecido pelas posições epistemológico-morais de aspiração universalista, senão que, na medida em que as fundamentações essencialistas assumem – e elas sempre assumem – a forma de um paradigma normativo garantidor da crítica, do enquadramento e da integração, bem como um viés político que organiza as instituições públicas e orientam seu trabalho socializador e sua vinculação social, as diferenças correm sério perigo de ser deslegitimadas ou minimizadas em sua importância, inclusive violadas em sua autorreferencialidade. Da mesma forma, em relação a esta primeira tarefa, a autoridade da instituição religioso-cultural em monopolizar internamente à instituição e por meio de sua elite eclesiástica a legitimação do credo e sua aplicação poderia ser enfraquecida, abrindo-se espaço para que crentes e mesmo não-crentes fossem chamados a discutir, junto com aquelas elites eclesiásticas, o modo como o credo pode ser interpretado e vivido, inclusive buscando-se ouvir crentes e não-crentes em relação a como eles gostariam de significar partes específicas do próprio credo (como, por exemplo, gênero e sexualidade, o fato de as autoridades eclesiásticas serem basicamente homens, etc.).

Com isso, e essa seria a segunda tarefa, a reformulação ou até o abandono de partes do credo, para não se dizer de um processo de fundamentação essencialista e naturalizada enquanto projeto e monopólio das instituições religioso-culturais, é uma consequência (e até uma exigência) da consolidação do pluralismo religioso-cultural e do individualismo dos estilos de vida e, com isso, da afirmação da irreduzibilidade das diferenças umas em relação às outras. Reformular ou até abandonar certas partes do credo – pense-se nas questões de gênero e de sexualidade e no tipo de tratamento negativo dado às diferenças – é o caminho por excelência, conforme pensamos, para se combater formas de discriminação e de violação da integridade das diferenças, na medida em que muitas dessas formas de discriminação encontram seu fundamento no fato de que grupos religioso-culturais específicos interpretam a seu modo o credo como um todo ou passagens específicas dos textos religiosos (e muitas vezes contando com a complacência das instituições religioso-culturais e de suas autoridades eclesiásticas), enfatizando que o credo como um todo ou tais passagens seletivas têm efetivamente esse cunho de condenação e de deslegitimação das diferenças. Ora, no momento em que essas

fundamentações epistemológico-morais controversas (novamente: gênero e sexualidade, bem como o tipo de percepção em relação às diferenças presente nas posições essencialistas e naturalizadas, de que já falamos na primeira seção deste texto) são reformuladas ou abolidas dos textos religiosos, e na medida em que as instituições religioso-culturais assumem uma postura clara e aberta de afirmação do pluralismo e do individualismo, bem como de combate às formas de violação e de discriminação das diferenças, todos os problemas ligados às concepções essencialistas e naturalizadas (negação ou minimização da importância das diferenças) terminam e os grupos fascistas nelas baseados perdem sua legitimidade para utilizarem-se do credo e dos textos religiosos para atacar e deslegitimar as diferenças.

No documento resultante da 11ª Assembleia Geral dos Bispos (o *Sínodo da Família*), parte-se da afirmação de que nosso tempo apresenta problemas graves aos quais a instituição religioso-cultural, afirmando seu tipo de fundamentação essencialista e naturalizada calcada na Bíblia, pode resolver ou servir como plataforma normativa para tal resolução. Inclusive, procuramos trazer passagens daquele documento que efetivamente consideram o pluralismo e o individualismo com menos importância e valor do que eles efetivamente possuem, ao contrário da grande valorização do credo cristão (valor totalmente justificado, é claro). Ora, o nosso tempo possui certamente muitos problemas, o mais grave deles calcado em um modelo de colonização econômico-cultural promovido desde o horizonte euro-americano, que causa pobreza, desigualdade, violência, destruição das diferenças, etc. Mas o problema do nosso tempo com certeza não consiste no pluralismo religioso-cultural e no individualismo dos estilos de vida – e minimizar a importância deles ou percebê-los como empecilhos para a resolução de nossos problemas não representa nem o ponto de partida e nem a estratégia metodológica, normativa, epistemológica e política adequadas. Na verdade, o problema não é a degeneração do nosso tempo, nem é o nosso tempo que está em crise; o que está em crise são as instituições de um modo geral e as instituições religioso-culturais em particular, na medida em que o pluralismo religioso-cultural e o individualismo dos estilos de vida impactam sua monopolização da interpretação do credo, sua autoridade verticalizada sobre crentes e não-crentes, bem como o tipo de fundamentação

essencialista e naturalizada de caráter totalizante que é veiculada desde a instituição religioso-cultural para todos os contextos e sobre todos os indivíduos, acerca de todos os aspectos da vida individual e social.

Nosso tempo está diferente de há poucas décadas atrás: o pluralismo religioso-cultural e o individualismo dos estilos de vida estão bastante consolidados enquanto estrutura sociocultural, jurídico-constitucional, política e normativa, inclusive em termos globais, de modo que qualquer proposta de fundamentação epistemológico-moral, de estruturação institucional e de projeto societal devem partir inevitavelmente dessas duas grandes conquistas do mundo contemporâneo, que não apenas não podem ser esquecidas, por aqueles projetos de fundamentação e de estruturação institucional, senão que devem ser assumidas por eles como condição de seu desenvolvimento e de sua construção. Nenhum projeto epistemológico-moral e nenhuma estruturação institucional podem ignorar ou deixar de lado o pluralismo religioso-cultural e o individualismo dos estilos de vida – essa é a novidade dos nossos tempos, a base de nossa vida cotidiana e o ponto de partida teórico-prático de qualquer paradigma ou fundamentação epistemológico-moral.

Considerações finais: o grande desafio religioso de nosso tempo

Os novos tempos, de pluralismo religioso-cultural e de individualismo dos estilos de vida, representam um verdadeiro desafio *epistemológico e político* às instituições religiosas, que trabalham exatamente a partir de uma fundamentação essencialista e naturalizada. Esse grande desafio epistemológico e político consiste em trazer o pluralismo e o individualismo como bases normativas da mudança e da reformulação para dentro delas e utilizá-los efetivamente para repensarem e alterarem sua estrutura interna e sua vinculação sociocultural – até que ponto as religiões institucionalizadas estão dispostas a fazer isso? Até que ponto elas estão dispostas a moderarem o tipo de fundamentação essencialista e naturalizada que utilizam e a partir do qual trabalham, reformulando amplamente ou mesmo abandonando certas partes do credo? Até que ponto estão dispostas a enfraquecerem sua autoridade interna, abdicando da monopolização estrita da

legitimação do credo e compartilhando esse mesmo trabalho de legitimação do credo com crentes e até não-crentes?

Todos estes desafios são colocados pela consolidação do pluralismo religioso-cultural e pelo individualismo dos estilos de vida, isto é, a *diferença irreduzível* é um fundamento normativo que não pode mais ser enfrentado e racionalizado pelas posições epistemológico-morais metafísicas ou mesmo pós-metafísicas, o que implica na incapacidade tanto das concepções essencialistas e naturalizadas quanto no tipo de fundamentação procedimental próprio do pensamento pós-metafísico em servirem como guarda-chuva normativo do pluralismo, dos contextos particulares, localizados histórico-culturalmente. A diferença irreduzível não é um fundamento normativo e um *ethos* sociocultural que pode ser deslegitimado pelas posições epistemológico-morais essencialistas e naturalizadas, bem como pelas suas promotoras, as instituições religioso-culturais universalistas. Reconhecê-la e tomá-la a sério é o ponto de partida epistemológico e político por excelência de nosso tempo, o verdadeiro ponto de viragem para todas as injustiças – e para todo o descaso individual, grupal, institucional – que vemos e vivemos em nosso mundo contemporâneo. Tomando o pluralismo religioso-cultural e o individualismo dos estilos de vida como sua base normativa, as instituições religioso-culturais transformar-se-ão em pontas-de-lança na realização de um projeto ético-político e sociocultural emancipatório, inclusivo, protetor e fomentador de todas as diferenças. Ora, não há alternativa para a irreduzibilidade das diferenças, para o pluralismo religioso-cultural e o individualismo dos estilos e vida. Eles são nossa maior conquista teórico-prática: mantê-la e fomentá-la ao longo do tempo é o trabalho *sempre permanente* que nos resta.

Referências bibliográficas

CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil – Uma Perspectiva Histórica*. Coimbra: Edições Almedina, 2006.

COLLINS, John J. *A Bíblia Justifica a Violência?* Tradução de Walter Eduardo Lisboa. São Paulo: Paulinas, 2006.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Compêndio Vaticano II: Constituições, Decretos, Declarações. Introdução e Índice Analítico* de Frei Boaventura Kloppenburg. Petrópolis: Vozes, 1983.

DANNER, Leno Francisco. "Um Fundamento para o Ecumenismo: a Irredutibilidade do Outro", *Horizonte*, ISSN 2175-5841, Belo Horizonte, v. 12, n. 33, jan./mar. 2014, p. 70-98.

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.

FORST, Rainer. *Contextos da Justiça: Filosofia Política para além de Liberalismo e Comunitarismo*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo: Racionalidade da Ação e Racionalização Social (Vol. I)*. Tradução de Paulo Astor Soethe. Revisão Técnica de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*. Tradução de George Sperber e de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico: Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

LYOTARD, Jean-François. *La Diferencia*. Traducción de Alberto L. Bixio. Barcelona: Editorial Gedisa, 1999.

MARRAMAIO, Giacomo. *Céu e Terra: Genealogia da Secularização*. Tradução de Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

RAWLS, John. *Justiça e Democracia*. Tradução de Irene Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. Brasília: Instituto Teotônio Vilela; São Paulo: Editora Ática, 2002.

RAWLS, John. *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RORTY, Richard. *Uma Ética Laica*. Tradução de Mirella Traversin Martino. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a Questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade: por Um Cristianismo não Religioso*. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.

Sites consultados

11ª GENERAL ASSEMBLY. "Relatio Post Disceptationem" of the General Rapporteur, Card. Péter Erdó. *Vatican Press*, Vaticano, 13/04/2015. Acessado: 28/04/2015. Disponível em:
<http://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2014/10/13/0751/03037.html>

Um fundamento para o ecumenismo: a irreducibilidade do outro¹

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 nos 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 vemos, compartilha de credos e de princípios religiosos; e pensamos 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.* Nós não compactuamos totalmente, assim, com aqueles filósofos (Rorty, Rawls, Habermas etc.) que acreditam que projetos ético-políticos nacionais e mundiais devem ter uma natureza basicamente secular e laica, como uma espécie de consenso abrangente sobre

¹ Uma primeira versão desse texto foi publicada em *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* (PUCMG), v. 12, p. 70-98, 2014.

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, inclusive com o afastamento desses credos da esfera pública e da roda intersubjetiva de fundamentação². 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 acreditamos, nos daria a possibilidade de em curto espaço de tempo conquistarmos uma realidade global mais pacífica e tolerante para com as diferenças.

Defenderemos, 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

² Não desenvolveremos 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 (cf.: RORTY, 2010; HABERMAS, 1990; HABERMAS, 2002a; HABERMAS, 2002b; RAWLS, 2001; RAWLS, 2002). Acreditamos, 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.

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, defendemos que um projeto ético-político mundial, que seja organizado pelas religiões e alcance as sociedades como um todo, precisa reconhecer que uma pretensão homogeneizadora não é mais possível (supondo que algum dia ela tenha sido), isto é, *precisa reconhecer a irreduzibilidade do outro como ponto de partida desta tarefa*.

Com isso, chegaríamos ao núcleo do nosso 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, restando, 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 irreduzibilidade 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.

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 (cf.: 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 (cf.: 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, à África e à Oceânia, 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 (cf.: 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 (cf.: 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 (cf.: 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 indígenas e africanas (cf.: KANT, 1958; HEGEL, 1982, p. 97-112; DUSSEL, 1993; BITTENCOURT, 2004; WEBER, 1987).

Ora, para o que nos 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). Nós queríamos, 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 nós gostaríamos de situar o conceito de ecumenismo, que vamos 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 (cf.: *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 (cf.: LÉVINAS, 1993; LÉVINAS, 1999; LÉVINAS, 2004).

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 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 como a 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 nos 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 conviviou 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)³.

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

³ 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).

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 pensamos, 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 nossa intenção, no caso da religião, gerar uma contenda teológica acerca disso, mas sim, utilizando tais argumentos como exemplos, chamar a atenção 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 acreditamos, 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 irreduzibilidade 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, especialmente no momento em que religião e política institucional misturam-se indevidamente. 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,

afirmamos 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 (cf.: 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 cidadãos, 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 sociais ao longo do tempo (cf.: 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 (cf.: 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 (cf.: 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 fazemos, *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 LGBTQIA+, 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 (cf.: 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* (cf.: RAWLS, 2002, p. 53). Essa sugestão nos é interessante, em termos de nosso argumento acerca da importância de partir-se da irreduzibilidade 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 (cf.: 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 destruírem mundos da vida diversos àquele pressuposto teoricamente e afirmado praticamente pelas fundamentações metafísicas. Note-se nosso 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 dissemos acima, pode ser percebido, ainda que em matizes diferenciados, em várias 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, nossa 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 grupais⁴. 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 transhistórico e transcultural, enfraquecendo os processos de evangelização e de missionarização que caracterizam posições religiosas, culturais e mesmo próprias ao racionalismo científico e à civilização ocidentais, modernos (capitalismo, racionalização científica, juridificação etc.). *Não é possível a identidade entre alteridades nem é necessária tal*

⁴ Gostaríamos apenas de reforçar o entendimento que temos acerca dos termos metafísica e concepção religioso-cultural forte, bem como de sua ligação, de sua imbricação estrita. Por *metafísica* entendemos 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* entendemos 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).

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 acreditamos, 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 são elas que precisam ter, em um grau cada vez mais radical, essa sensibilidade com a diferença; são 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, a qual é extremamente plural, em 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.

Pensamos, além disso, embora não vamos 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 quando 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 irreduzível, 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 Bibliográficas

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.

Compêndio Vaticano II: constituições, decretos, declarações. Introdução e índice analítico de Frei Boaventura Kloppenburg. Coordenação geral de Frei Frederico Vier. Petrópolis: Editora 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*, vol. 3, nº. 1, 2012, p. 37-53.

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

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

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

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.

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

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

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

_____. *Identities nacionales y postnacionales*. Madrid: Editorial Tecnos, 2002b.

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

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía 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.

_____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

LUTERO, Martinho. *Ética cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

_____. *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.

_____. *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.

_____. *O liberalismo político*. Brasília: Instituto Teotônio Vilela; São Paulo: Editora Ática, 2002.

_____. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RIBEIRO, Antonio Carlos. "Ecumenismo: perspectiva eclesiológica. Das grandes rupturas ao debate ecumênico atual", *Horizonte*, v. 09, n. 20, jan./mar. 2011, p. 114-139.

RORTY, Richard. *Uma ética laica: introdução de Gianni Vattimo*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *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*, n. 11, 2011, p. 65-77.

SOUZA, Nilson Levi Zalewski. *Religião e desenvolvimento: uma análise da influência do catolicismo e do protestantismo no desenvolvimento econômico da Europa e da América (Dissertação de Mestrado)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo; Loyola, 1997.

_____. *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.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 2001.

WOLFF, Elias. "Igrejas e ecumenismo: uma relação identitária", *Estudos Teológicos*, v. 45, n. 2, p. 18-30, 2005.

Gênero e sexualidade na época do pluralismo: um desafio às religiões institucionalizadas e universalistas¹

Considerações iniciais

Gênero e sexualidade são questões polêmicas e atuais, em qualquer aspecto que se possa pensar: não são, em primeira mão, problemas apenas de definição teórica, e sim, antes de tudo, situações práticas, que envolvem a vida de cada homem, mulher, homossexual, transexual. Quando falamos destas questões, portanto, temos de partir do fato de que as pessoas são e vivem gênero e sexualidade, confundindo-se com eles, de modo que, como já dissemos, não se trata de conceitos abstratos com pouca vinculação à realidade cotidiana, ou que podem ser separados sem qualquer cuidado do viver corriqueiro, neutra e objetivamente (o que certamente não é possível em questões epistemológico-morais). Por isso, pensá-los e tratá-los com respeito, acolhida e amor, conforme ensinamento inultrapassável do Cristianismo, é sempre a melhor forma de se conceituar teoricamente e de se abordar praticamente sobre tais questões. Antes de tudo, quando falamos em definições epistemológicas, morais e políticas no que tange a gênero e à sexualidade (mas também sobre o melhor modo de vivermos como indivíduos e como sociedade ou sociedades), estamos tratando de pessoas de carne e osso, com sensibilidade, pessoas às quais podemos machucar se negarmos seu direito à autenticidade moral-existencial, e essa é a base normativa – a única base normativa – de que podemos partir, principalmente nós que, enquanto herdeiros de um ideal normativo de modernidade que acredita se fundar exatamente no universalismo, isto é, em uma postura epistemológico-moral não-egocêntrica e não-etnocêntrica, nos consideramos efetivamente modernos em termos de formação sociocultural e epistemológico-moral – e nos orgulhamos de ser modernos.

Ora, gênero e sexualidade, até onde nosso conhecimento alcança, são questões tratadas por todas as religiões, ainda que de modos diferenciados em vários aspectos. Em particular, é uma questão tratada – com certa polêmica – pela

¹ Uma primeira versão desse texto foi publicada em *Numen* (UFJF), v. 19, p. 174-196, 2016.

Igreja Católica, não apenas em seu livro sagrado, a Bíblia, mas também em várias interpretações contemporâneas, inclusive e especialmente os textos-base resultantes do Concílio Vaticano II e da Conferência de Puebla, ou na recente 11ª Assembleia Geral dos Bispos, o chamado *Sínodo da Família*. É uma questão tão polêmica que, recentemente, o Pe. Francisco Roberto Daniel, popularmente conhecido como Pe. Beto, foi excomungado da Igreja Católica por não aceitar retratar-se de suas declarações acerca da legitimidade do amor entre pessoas do mesmo sexo². Em relação a esta excomunhão e ao tratamento, por parte das instituições religiosas, das questões de gênero e sexualidade, o referido ex-presbítero afirmou que nenhuma instituição religiosa atual oferece orientação e sentido existenciais para os indivíduos e os grupos, por causa de sua constituição dogmática, de sua insensibilidade em relação às diferenças, em relação a tudo aquilo que não pode ser enquadrado pura e simplesmente em seus conceitos dogmáticos, essencialistas e naturalizados³.

O Pe. Beto está certo? As religiões, mormente as religiões institucionalizadas e universalistas, como a Igreja Católica, são insensíveis, em seus códigos, às diferenças e, em particular, às questões de gênero e de sexualidade? Nesse texto, nós defenderemos que a resposta a estas questões dependerá de como as religiões institucionalizadas e universalistas de um modo geral e a Igreja Católica em particular enfrentarão as referidas questões de gênero e de sexualidade. Na verdade, ao longo do texto, faremos uma proposta mais ousada: de que essas mesmas religiões institucionalizadas e universalistas possam abandonar totalmente ou relativizar seus posicionamentos em relação a gênero e sexualidade, retirando dessas questões sua fundamentação essencialista e naturalizada, adotando, em contrapartida, uma postura tanto interna à instituição quanto publicamente, frente à sociedade de um modo geral, de combate a todas as formas de discriminação, mormente àquelas que buscam guarida em códigos religiosos. Nesse sentido, ao contrário do Pe. Beto, acreditamos que as instituições religiosas de um modo geral e a Igreja Católica em particular têm um papel epistemológico, político e cultural

²<http://g1.globo.com/sp/bauru-marilia/noticia/2014/11/vaticano-oficializa-excomunhao-de-padre-em-bauru.html>

³ <http://g1.globo.com/sp/bauru-marilia/noticia/igreja/uma-e-solucao-diz-padre-excomungado-em-bauru.html>

absolutamente inultrapassável para a constituição de nossas formas de socialização no século XXI. Ou seja, as pessoas e os grupos sociais continuarão necessitando das instituições religiosas para sua orientação ou pelo menos para a validação dos traços gerais dos credos religiosos, o que mantém sempre atual a função socializadora e individualizadora das religiões. Ora, daqui devém nosso argumento de que, em abandonando as questões de gênero e de sexualidade de seus códigos religiosos, em refreando a intensidade das fundamentações essencialistas e naturalizadas que determinam a compreensão religiosa das questões de gênero e de sexualidade, as instituições religiosas teriam muito a ganhar no que tange ao repensar de suas estruturas, de seu funcionamento interno e dos valores de fomentam socialmente, bem como, em consequência, contribuiriam de modo fundamental para o combate ao preconceito, ao racismo e a todas as formas de violência contra as diferenças, boa parte delas baseada na interpretação de certos textos religiosos ou em passagens específicas deles, reafirmando a importância da religião para a sociabilidade deste século XXI.

1. Secularização e liberdade individual: sobre a fundamentação dos valores na época do pluralismo

Alguém poderia perguntar: mas por que as instituições religiosas devem abandonar as questões de gênero e de sexualidade de seus códigos e valores? Pelo fato de que, em uma época de secularização e de liberdade individual intensificadas, as questões de gênero e de sexualidade saem do campo das instituições religioso-culturais e adentram no campo da vida individual, privatizando-se fortemente. Gênero e sexualidade deixam de ser campos passíveis de definição essencialista e naturalizada, fortemente objetiva, prerrogativa exclusiva das instituições religioso-culturais em termos de fundamentação, na medida em que, com a consolidação do pluralismo dos estilos de vida e das concepções religioso-culturais, tem-se o enfraquecimento – mas não o fim – daquelas posições de tendência universalista, messiânica e missionária, homogeneizadoras de todas as diferenças e que acreditavam servir como guarda-chuva normativo para todos os contextos axiológicos particulares. Certamente a secularização e a liberdade individual não

significam em absoluto o fim das religiões institucionalizadas e nem do sentimento de religiosidade *tout court* (de todo modo, é verdade que secularização e liberdade individual separam, em algum poderoso aspecto, instituição religiosa e religiosidade, no sentido de que pode-se ser religioso sem vincular-se diretamente a uma instituição religiosa), mas exigem redefinições básicas de sua constituição enquanto instituição, da fundamentação de seus códigos e valores, da centralização na instituição desse poder de fundamentação, do tipo de autoridade clerical e de relação que ela estabelece com os crentes e não-crentes, bem como no óbvio fato de que as instituições religiosas não monopolizam exclusivamente em si e para si mesmas nem aquele sentimento de religiosidade e nem a interpretação e validação dos textos sagrados ou das práticas e das concepções epistemológico-morais neles baseadas (cf.: EATWOT, 2012, 280-285; ARAGÃO, 2012, p. 43-45; ESTERMANN, 2012, p. 97-102; GRÁCIO DAS NEVES, 2012, p. 129-134; MONTEALEGRE, 2012, p. 140-143; ORTIZ, 2012, p. 173-184; SCHIAVO, 2012, p. 208-212; ROBLES, 2012, p. 193-199; CORBÍ, 2012, p. 256).

Ora, a secularização e a liberdade individual levam diretamente à privatização das crenças, dos valores e das práticas, pelo menos em uma medida poderosa. Nesse sentido, ainda que as instituições religioso-culturais mantenham sua importância no que tange à fundamentação dos valores e das práticas de um grupo social específico, bem como o poder de gerar certa coesão nesse grupo social específico, em última instância são os próprios indivíduos que validam ou não as determinações epistemológico-morais e religioso-culturais que partem das instituições de um modo geral e das instituições religiosas em particular. Nas sociedades ocidentais, que são o contexto histórico-normativo a partir do qual estamos refletindo sobre as questões de gênero e de sexualidade, com os desafios dali advenientes às instituições religioso-culturais, a secularização está em correlação direta com a consolidação da liberdade individual e, aqui, com o pluralismo dos estilos de vida (cf.: WEBER, 1984; MARRAMAO, 1997; HABERMAS, 2012; RAWLS, 2002; CATROGA, 2006), o que significa que esse processo interdependente de desencantamento do mundo ou enfraquecimento das concepções metafísico-teológicas de mundo leva ao fortalecimento da liberdade individual e ao enfraquecimento do poder centralizador e aglutinador das instituições

religioso-culturais. Desse modo, há uma reflexividade intensificada, nas sociedades modernas, no que diz respeito à organização das instituições, à fundamentação dos códigos, dos valores e das práticas e ao exercício do poder desde as instituições. O individualismo a tudo enfrenta e a quase tudo destrói, quando se pensa em autoridade institucional, o que não é nada ruim.

Com efeito, essa reflexividade intensificada gerada a partir dessa correlação entre secularização das instituições e da cultura e pluralismo e liberdade individual implica em uma tentativa permanente de racionalização tanto do poder das instituições quanto dos códigos religioso-culturais e sociopolíticos que constituem um horizonte societal de sentido e que buscam determinar de cima para baixo os processos de socialização e de subjetivação. Em vários aspectos, o indivíduo moderno, herdeiro de um radical processo de secularização, isto é, de um processo muito forte e intensificado de desencantamento do mundo, de enfraquecimento ou de queda das fundamentações metafísico-teológicas, sente-se como que *fora* da sociedade, das suas instituições políticas e religioso-culturais, e mesmo fora das concepções religioso-culturais de que paradoxalmente faz parte ou está subsumido. Ora, esta atitude paradoxal, como dissemos, de fazer parte de uma sociedade ou de uma cosmovisão e ainda assim sentir-se como que exterior ou independente a ela, é a postura mais específica do homem ocidental (isto é, que afirma uma concepção de individualidade fundante), seja no que diz respeito ao tipo de fundamentação epistemológico-moral que emerge daqui, seja em relação às transformações das estruturas institucionais que *inevitavelmente têm de ser feitas* como forma tanto de essas mesmas instituições adequarem-se à secularização, ao pluralismo e à liberdade individual (já que o indivíduo dá, em grande medida, a última palavra em termos de fundamentação) quanto como condição de sobrevivência das próprias instituições e concepções religioso-culturais.

Note-se que essa definição do homem ocidental como subjetividade fundante é básica para captar-se a tônica dos processos de socialização e de subjetivação hodiernos, bem como o crescente enfraquecimento das instituições religioso-culturais em determinarem todos os aspectos da vida dos crentes e dos não-crentes. Em particular, a noção de subjetividade fundante é o cerne normativo e cultural que permite compreender-se as inúmeras tensões que perpassam os processos de

socialização e de subjetivação contemporâneos, em que indivíduos e grupos sociais os mais variados, especialmente os que, devido às suas opções morais, epistemológicas ou mesmo existenciais (pense-se nos movimentos feministas e LGBTQIA+, além de movimentos sociais e de iniciativas cidadãs os mais variados), sentem-se diminuídos ou têm seu direito à autenticidade existencial negado ou menosprezado pelas concepções metafísico-teológicas e pelas instituições religioso-culturais suas guardiãs. A afirmação da subjetividade fundante, portanto, dentro do contexto de uma secularização intensificada e radical, coloca as instituições religioso-culturais e as concepções metafísico-teológicas *contra a parede*, por assim dizer, exigindo o reconhecimento de direitos e da dignidade própria, bem como, se possível, a redefinição e a reestruturação institucionais, o que significa que fundamentos epistemológico-morais, fundamentação do poder e legitimação das práticas cotidianas têm de ser adequados aos novos tempos em que a subjetividade fundante e a secularização das instituições e da cultura recusam a justificação institucional interna e a imposição verticalizada do poder em qualquer dimensão que se possa pensar, desde a religiosa, passando pela cultural, pela econômica e chegando-se mesmo ao horizonte político – há sempre a necessidade de formulação e de reformulação política e epistemológica, o que significa que as instituições são permanentemente desafiadas e impelidas a reverem seus fundamentos e suas estruturas, tendo de solicitar aos próprios indivíduos posicionamentos normativos sobre questões epistemológico-morais. Se, antes, as instituições impunham verticalmente seus códigos, valores e práticas aos indivíduos, em muitos casos sem direito a questionamento, agora dá-se exatamente o contrário, o indivíduo moderno é quem enquadra, desde sua própria subjetividade, as instituições, exigindo-lhes adequação aos direitos individuais (e até mesmo aos gostos individuais, o que é ainda mais escandaloso, embora não seja problemático).

Tem-se, desse modo, a impossibilidade de uma imposição institucional verticalizada, de cima para baixo, e com tendência totalizante (no sentido de controle e de orientação de todos os aspectos das vidas dos crentes e dos não-crentes, em particular as questões de gênero e de sexualidade), de estilos de vida e de valores epistemológico-morais vinculantes, determinadores dos processos de socialização e de subjetivação, pelo menos uma imposição institucional verticalizada que atente

contra o consolidado individualismo dos estilos de vida e o pluralismo religioso-cultural enquanto marcas fundamentais e correlatas do *ethos* sociocultural contemporâneo. De fato, esta é a principal característica desse mesmo *ethos* sociocultural contemporâneo, a saber, com a consolidação do pluralismo religioso-cultural e do individualismo dos estilos de vida, o enfraquecimento das instituições religioso-culturais no que tange a regularem *todos os comportamentos* dos crentes e, assim, sua impossibilidade de monopolizarem todo o campo de sentido e todo o processo de fundamentação das normas e das práticas.

O pluralismo e o individualismo carregam e consolidam grande dose de ceticismo e de relativismo no que se refere às fundamentações epistemológico-morais de caráter universalista, ou missionário e messiânico, recusando concepções epistemológico-morais e religioso-culturais totalizantes, naquele sentido de controle e de orientação totais das vidas dos crentes, do que eles podem ser e fazer, do que eles não podem ser e fazer. Ora, é nesta mediação entre o poder institucional das posições religioso-culturais, com caráter vertical, de cima para baixo, e dogmático (no sentido de defender uma verdade essencialista e naturalizada), de um lado, e o pluralismo religioso-cultural e o individualismo dos estilos de vida, com caráter horizontal (e cético em relação às verdades essencialistas e naturalizadas), de outro, que um novo caminho e uma nova forma de fundamentação epistemológico-moral emergem e se consolidam, isto é, algumas questões epistemológico-morais continuam como parte e prerrogativa das instituições religiosas (pense-se na interpretação canônica dos textos sagrados e na realização dos ritos religiosos, que são preponderantemente questão interna da instituição, embora também sejam impactados pelo pluralismo e pelo individualismo), ao passo que outras questões epistemológico-morais – gênero e sexualidade entre eles, isto é, o modo como vivemos gênero e sexualidade – tanto são desconstruídas em seu sentido essencialista ou naturalizado por causa do pluralismo quanto passam, por causa do individualismo, a ser questões de escolha individual em primeira mão, implicando em moderação institucional por parte das posições religioso-culturais no que diz respeito ao seu posicionamento em relação a elas.

Isso significa, evidentemente, um enfraquecimento considerável do poder das instituições religioso-culturais em regularem todos os comportamentos dos crentes

e, principalmente, em monopolizarem internamente a si mesmas todo o processo de fundamentação do credo, das normas e das práticas, bem como de sustentarem e de conduzirem qualquer modelo normativo idealizado, fundador de uma comunidade de fé e com pretensão de servir de base epistemológico-moral mais além dessa mesma comunidade de fé. Doravante, elas terão de aproximar-se dos crentes e mesmo dos não-crentes, em um processo de diálogo e de respeito recíprocos, no sentido de, juntos, em uma divisão de poder, decidirem sobre estruturas do poder institucional e do credo, o tipo de caminho em termos de fundamentação epistemológico-moral, bem como que interpretações dos textos sagrados são as melhores para contemplarem não apenas o significado do credo, mantendo-o vivo e forte, mas também no sentido de se adequarem ao pluralismo religioso-cultural e ao individualismo dos estilos de vida, que não podem mais ser negados ou deixados em segundo plano quando se pensa em estruturação institucional, em fundamentação epistemológico-moral e em vinculação sociocultural e epistemológico-política das instituições religioso-culturais (cf.: CODINA, 2012, p. 60-65; ESTERMANN, 2012, p. 94-97; GEBARA, 2012, p. 113-121; SCHIAVO, 2012, p. 212-214).

2. Gênero e sexualidade desde as religiões institucionalizadas e universalistas – o desafio da reformulação institucional

A institucionalização tem como consequência o fato de que a fundamentação das crenças e das normas passa a ser determinada tanto a partir das autoridades internas às instituições quanto por meio de um procedimento que também é interno a essas mesmas instituições. As instituições, por conseguinte, monopolizam o poder de fundamentação, a legitimação de sua área de atuação ao longo do tempo e, com isso, centralizam em si mesmas a autoridade desse campo de vida que elas assumem serem representantes, protetoras e fomentadoras. Como centro de poder e de fundamentação do sentido, elas estabelecem com os indivíduos e os grupos sociais uma relação de dependência e de reciprocidade cujo cerne consiste exatamente em que cada instituição dá a primeira e a última palavra no que tange ao processo de legitimação de seu campo específico. Isso é verdade tanto às instituições políticas quanto, no caso desse texto, às instituições religioso-culturais

de um modo geral e à Igreja Católica em particular. E também é verdade que a crise das instituições – que ataca essa centralização e essa monopolização fortes do poder e da legitimação dentro das instituições, que se fecham em grande medida a procedimentos democráticos inclusivos e substantivos – afeta seja as instituições políticas, seja as instituições religioso-culturais.

Este, conforme acreditamos, é o desafio mais importante às instituições políticas e religioso-culturais deste início do século XXI, um desafio comparável à própria fundação e consolidação dessas mesmas instituições e, depois, à sua adequação a critérios político-culturais e jurídico-constitucionais mínimos próprios de nossas sociedades democráticas – um processo longo em termos de adequação institucional ao fenômeno impactante da modernização, que começa desde o século XVIII. Ou seja, tomando o caso do Cristianismo, se, *primeiro*, seu grande desafio foi impor-se ante o Judaísmo e, depois, ante o politeísmo romano, tornando-se não apenas uma religião que pudesse ser seguida livremente por quem quisesse na Roma politeísta, mas também a religião oficial do Império Romano; se, *segundo*, seu posterior desafio – resolvido de forma bem-sucedida – foi institucionalizar-se fortemente, de modo a centralizar o processo de interpretação e de legitimação do credo, monopolizar o poder religioso dentro da instituição e aglutinar a comunidade dos crentes em torno à e com base na instituição Igreja Católica, enfrentando e superando (ainda que nisso também tenha contado o profundo contato entre religião e política propugnado e realizado pela Igreja Católica) as diversas seitas religiosas de índole cristã; se, *terceiro*, a Igreja Católica e as instituições surgidas da Reforma Protestante conseguiram, depois de duras lutas, construir acordos mínimos com vistas a solidificar a tolerância mútua e a evitar guerras religiosas sem fim; se, *quarto*, as religiões institucionalizadas, a Igreja Católica entre elas, souberam aclimatar-se bem à progressiva consolidação de valores democráticos, ao pluralismo e aos direitos individuais, próprios das sociedades ocidentais em processo de modernização, de secularização e democratização; pensamos, como continuação desse processo institucional de evolução e de estruturação, que restaria mais um passo importante a ser tomado por estas mesmas instituições de um modo geral e pelas instituições religioso-culturais em particular.

Diríamos, a partir disso, que estamos em um momento em que *um quinto desafio* é colocado às instituições de um modo geral e às instituições religioso-culturais (incluindo aqui a Igreja Católica) em particular, a saber, o desafio de enfraquecer a centralização do poder político e religioso-cultural e abrir o processo de legitimação do credo, das normas e das práticas, das decisões vinculantes individual e coletivamente, aos crentes e *também aos não-crentes*. Note-se, em primeiro lugar, que é um *processo consequente* com o tipo de evolução e de reestruturação institucional que as instituições religioso-culturais – mormente, como nosso caso exemplar neste texto, a Igreja Católica – assumiram como mote ao longo de sua história, isto é, não apenas adequar os tempos às suas estruturas internas, mas também deixarem-se modificar pela transformação dos próprios tempos históricos e pelas diferenciações sociais, políticas, culturais e mesmo econômicas que eles trazem ou instauram. No caso da Igreja Católica, aquelas quatro adaptações genéricas de que falamos acima mostram o quanto a *instituição* Igreja Católica adaptou-se bem às mudanças históricas e socioculturais, pouco perdendo em poder e influência sociocultural, principalmente quando, desde a modernidade, foi impactada pelo Protestantismo, pela progressiva consolidação da democracia política, pela secularização e pela liberdade individual, pelo pluralismo, pela hegemonia da ciência e da técnica, etc.

Em segundo lugar, portanto, adaptar-se à realidade contemporânea de consolidados multiculturalismo e individualismo não apenas não levaria à perda de capacidade e de poder institucionais, por parte das instituições religioso-culturais de um modo geral e da Igreja Católica em particular, senão que certamente lhes daria novo fôlego e nova estrutura institucional e epistêmico-normativa no que tange a responder aos novos tempos, naquilo que eles têm de progressivo e também de problemático, servindo de espora normativa, de força sociocultural e de baluarte político para que indivíduos e grupos – crentes e mesmo não-crentes – possam escorar-se quando buscam consolo, orientação e apoio na resolução dos problemas de integração social. Estas mudanças institucionais, no sentido de radicalizarem as conquistas em termos de pluralismo religioso-cultural, individualismo dos estilos de vida, democracia e, evidentemente, secularização, dão o direcionamento teórico-prático e oferecem o conteúdo normativo a partir do qual a estruturação e as práticas

das instituições religioso-culturais (e também das instituições políticas) podem ser pensadas e orientadas neste início do século XXI. A democracia, por incrível que pareça, pode ser fortalecida *desde* as instituições religioso-culturais, na medida em que elas dispuserem-se a, em um contato cada vez mais aproximado com os crentes e os não-crentes, rediscutirem e repensarem suas estruturas, práticas e valores – a democracia, portanto, no nosso entender, pode ser fortalecida com mais intensidade no contato entre instituições religiosas e crentes e não crentes, do que no contato entre partidos políticos profissionais e eleitores ou cidadãos, o que, para começar, dá uma ideia da importância do papel sociocultural das religiões institucionalizadas.

É como que natural o fato de que, com a institucionalização, uma concepção religioso-cultural centralize o poder e monopolize internamente a si mesma, por suas elites eclesiais e de acordo com sua hierarquia e procedimentos, os processos de interpretação, de legitimação e de fomento do credo, para não se falar dos posicionamentos institucionais que se dirigem à sociedade política (supondo que possa haver essa diferenciação entre sociedade política e o âmbito das posições religioso-culturais, o que nem sempre é claro ou necessário). É natural e até necessário, à proporção que uma concepção religioso-cultural institucionalizada necessita ser depurada e objetivada teórico-praticamente, fundamentada, promovida ao longo do tempo. O que *não é mais natural ou coerente* é o fato de que essa centralização do poder e essa monopolização da legitimação do credo, por parte das instituições religiosas, possa simplesmente ser construída e evoluir sem uma readaptação da própria instituição e do próprio credo às mudanças históricas que efetivamente caracterizam os novos tempos, que são fundamentais para a compreensão e para a dinamização desses novos tempos. Note-se, com isso, que, a democracia política, o pluralismo religioso-cultural e o individualismo dos estilos de vida não apenas são valores fundamentais para a compreensão da contemporaneidade, mas também são totalmente positivos para se perceber que essa mesma contemporaneidade tem uma condição melhor qualitativamente falando em relação a outras épocas históricas (cf.: HONNETH, 2003; FORST, 2010; DANNER, 2013a, 2013b). Ora, assumir e fomentar tais valores como seus próprios seria uma grande atitude às instituições religioso-culturais, o que também significa que essas mesmas instituições religioso-culturais podem utilizá-los de modo

profícuo para sua reformulação interna e para o tipo de contato que estabelecem com crentes e não-crentes.

As instituições religioso-culturais de um modo geral e a Igreja Católica em particular precisam e podem ser mais sensíveis a estas mudanças eminentemente profanas, que, como estamos dizendo, podem ser consideradas como verdadeiras conquistas das sociedades ocidentais contemporâneas – a democracia, o pluralismo e o individualismo dos estilos de vida são valores que certamente permitem transformações profundas e abrangentes em todos os âmbitos da sociedade, desde o horizonte político, passando pelo horizonte religioso-cultural e chegando-se mesmo à própria esfera econômica. Em vários aspectos, esses três valores permitem construir-se processos de socialização e de subjetivação renovados, efetivos, que se baseiem na – e realizem a – dignidade de todos os indivíduos e grupos sociais. Ora, a preocupação com a vida cotidiana é tão importante quanto o cuidado espiritual (que está atrelado àquela). A Igreja é deste mundo, a religião é deste mundo, ou seja, não é apenas um fenômeno espiritual, mas também social, político, cultural, e como tal deve ser afirmado. Por isso a importância da reformulação institucional progressiva calcada nos valores da democracia, do pluralismo e do individualismo (cf.: COLLINS, 2006; RORTY, 2010; VATTIMO, 2004; DANNER, 2014). Eles não levam ao fim da instituição religiosa, como vimos dizendo, embora impliquem em moderação institucional no que tange à fundamentação do credo e do poder e, em última instância, levam mesmo ao abandono, por parte das instituições, de certas áreas da vida humana que passam a ser dinamizadas exclusivamente a partir da significação que a elas dá cada subjetividade. Gênero e sexualidade, ainda como seguimos defendendo, podem ser situados nesse novo contexto propiciado pelos valores da democracia, do pluralismo e do individualismo.

As questões de gênero e de sexualidade podem ser melhor tratadas, pelas instituições religioso-culturais, se, ao invés de serem afirmadas desde um sentido essencialista ou naturalizado, fossem percebidas e assumidas como uma questão *impossível de ser transformada em conteúdo essencialista ou naturalizado*, ficando basicamente como uma escolha individual, a ser realizada a partir da pluralidade de perspectivas estéticas, existenciais e normativas assumidas no cotidiano. Com efeito, gênero e sexualidade de há muito tornaram-se, pelo menos no que diz respeito

às sociedades democráticas ocidentais, uma questão relacionada à intimidade da esfera privada de vida de cada indivíduo. Eles foram os pontos centrais da crescente privatização da vida do indivíduo ocidental, a partir de uma delimitação bem clara e incisiva em relação ao que efetivamente é institucional e de domínio público e ao que é apenas individual. Nesse sentido, cada indivíduo vive gênero e sexualidade do modo como considerar mais adequado, de acordo com sua liberdade crítica e criativa, o que significa que, antes de qualquer determinação essencialista ou naturalizada concernente a gênero e sexualidade, por parte das instituições religioso-culturais, é o sentido dado pelo indivíduo à sua vida – e, aqui, como ele quer viver gênero e sexualidade – que norteia as compreensões jurídicas, constitucionais e políticas publicamente vinculantes em nossas sociedades democráticas. Ou seja, viver gênero e sexualidade é uma questão basicamente de esfera privada de vida, e uma sociedade democrática contemporânea, consolidada em termos de secularização institucional e cultural, constrói todo um arcabouço jurídico, constitucional e político para a defesa dessa interioridade que constitui um dos aspectos centrais da vida de cada indivíduo, devendo contar, para isso, com a readequação das instituições religioso-culturais e o repensar de seus códigos essencialistas e naturalizados.

As instituições religioso-culturais, na medida em que procuram fundar e afirmar uma compreensão essencialista e naturalizada de gênero e de sexualidade, assumem para si mesmas um fardo insuportável e extremamente tenso tanto para sua constituição enquanto instituições religioso-culturais quanto para a contemporaneidade de um modo mais geral, um fardo que as leva a conflitos sociais intermináveis, desgastantes e pouco honrosos de serem encampados, para não se falar nos potenciais problemas de preconceito, de violência e de negação da alteridade que essa mesma fundamentação essencialista e naturalizada pode gerar. Note-se que a democracia, o pluralismo e o individualismo impedem o desenvolvimento de abordagens teórico-práticas essencialistas ou naturalizadas, especialmente se estas abordagens buscam assumir um caráter universalista que extrapola sua localização espaço-temporal e, aqui, a comunidade dos crentes em particular, ou se elas têm a tendência a um controle totalizante sobre toda a vida dos crentes e dos não-crentes, ambas as coisas impossíveis de serem feitas de um modo

estrito. Nesse sentido, tais abordagens são desafiadas a assumirem uma moderação em termos de estruturação institucional, de fundamentação dos valores e das práticas, bem como de alcance do próprio credo, que são benéficas para as instituições religioso-culturais, já que permitem, como vimos dizendo, às instituições desvencilharem-se e abandonarem, de uma vez por todas, questões epistemológicas, morais e existenciais que simplesmente já não podem ser enquadradas de modo essencialista e naturalizado, e que já não possuem apenas uma única versão ou compreensão. A democracia, o pluralismo e o individualismo chegaram para ficar – e aquelas instituições religioso-culturais que efetivamente conseguirem adequar-se à radicalidade destes novos tempos (novos tempos que, de todo modo, não representam o fim das instituições religioso-culturais, ainda que impliquem em seu enfraquecimento), remodelando-se internamente e em termos de contato com os crentes e os não-crentes, com certeza ganharão novo fôlego para constituírem-se como instâncias de emancipação nestes novos tempos.

Prova desse grande problema encampado pelas instituições religioso-culturais, no nosso caso a Igreja Católica, em sua tentativa de definirem os contornos gerais sobre gênero e sexualidade, pode ser percebida na versão inicial do documento formulado pela 11ª Assembleia Geral dos Bispos, que é chamada de *Sínodo da Família*, realizado em outubro de 2014. Falamos em *grande problema* devido ao fato de que novamente são as questões de gênero e de sexualidade, balizadas pela compreensão de família tradicional, isto é, por noções essencialistas e naturalizadas de gênero e de sexualidade, que dão a tônica de todo o documento. Chama-se, naquele texto, a família de “escola de humanidade” (§ 2), ao mesmo tempo em que se critica o “individualismo exasperado” e “percebido como absoluto”, para não se falar no “problema representado pelos contextos religioso-culturais particulares” (o documento cita a África) no que tange à promoção da integridade do matrimônio e da família, que esses mesmos contextos nem sempre permitem (§ 7), bem como no fato de que se reconhece elementos importantes em outras culturas e religiões, não obstante “as limitações e insuficiências destas” (§ 19). E finaliza-se com a afirmação de que o “sentido da existência humana” possui um fundamento essencialista que, não por acaso, está em contraposição ao individualismo (individualismo percebido genericamente como um mal de nossos tempos).

Os grandes valores do casamento e da família cristã correspondem à busca que caracteriza a existência humana mesmo em um tempo marcado pelo individualismo e pelo hedonismo. É necessário aceitar as pessoas em sua situação concreta, saber como ampará-las em sua jornada, fomentar o desejo por Deus e a vontade de sentir-se completamente parte da Igreja [...]” (§ 11)⁴.

Note-se que se fala nos *grandes valores do casamento e da família cristã*, sua *contraposição ao individualismo* e, no mesmo contexto, da necessidade de se *aceitar as pessoas em sua situação concreta*. Surgem problemas, aqui, especialmente porque gênero e sexualidade não podem ser enquadrados de maneira estrita nas noções de casamento heterossexual monogâmico e de família cristã tradicional, que são os dois modelos a embasar as noções essencialistas e naturalizadas de gênero e de sexualidade desde o conteúdo normativo legitimado e fomentado por meio da Igreja Católica. Não queremos, em absoluto, diminuir esse tipo de abordagem, muito pelo contrário. Mas sim enfatizar que ela gera, uma vez afirmada institucionalmente, mais tensões que benefícios individuais e sociais, principalmente na medida em que ela se contrapõe às – ou minimiza a importância das – concepções alternativas acerca de gênero e de sexualidade, de religião e de cultura, e, mais ainda, no momento em que se nega o completo reconhecimento das diferenças, *que somente a reformulação institucional e a moderação discursiva podem dar* – e a existência de diferenças irreduzíveis, não-homogeneizáveis e não-racionalizáveis, é a *situação concreta* da qual se deve partir. Nesse sentido, é bem provável que o Sínodo da Família, na medida em que continua a dar peso decisivo às questões de gênero e sexualidade, acreditando defini-las a partir de fundamentações essencialistas e naturalizadas (heterossexualismo, matrimônio monogâmico, família tradicional) represente pouca evolução institucional à Igreja Católica, servindo mais como um reforço de um tipo de discurso institucional que é teimosamente contraposto aos

⁴ Sobre o documento referente à 11ª Assembleia Geral dos Bispos ou Sínodo da Família, conferir: <http://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2014/10/13/0751/03037.html> A mesma percepção deste documento foi defendida tanto na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, resultante do Concílio Vaticano II e expressa no documento dali originado, *Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decretos, Declarações* (p. 195-204), quanto na Conferência de Puebla, em seu documento *Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina: Conclusões da Conferência de Puebla* (p. 238-242).

novos tempos do que efetivamente adequado aos novos tempos. Isso se reflete no tom negativo dado ao individualismo e na já citada ênfase no conceito de família tradicional, que no texto aparece expresso com o conceito de *família cristã* modelar.

Enfim, retirar gênero e sexualidade da pauta das instituições religioso-culturais, ou pelo menos moderar o discurso e a prática institucionais acerca das questões de gênero e de sexualidade, seria efetivamente um fator de engrandecimento para as instituições religioso-culturais e, mais ainda, uma forma de elas combaterem qualquer forma de violência e de negação às diferenças, algo que elas fomentaram (ou que, pelo menos, permitiram) no momento em que impuseram fundamentações essencialistas e naturalizadas sobre gênero e sexualidade. E essa reformulação institucional não deveria ser atrasada ou impedida um minuto sequer. A democracia, o pluralismo e o individualismo são conquistas importantes não apenas para a organização sociopolítica das sociedades contemporâneas, mas, como estamos dizendo, representariam uma verdadeira revolução epistemológica e política às próprias instituições religiosas, possibilitando que elas pudessem constituir-se efetivamente como salvaguarda normativa do mundo contemporâneo e fonte de inspiração para crentes e mesmo não-crentes.

Enfraquecer o poder das instituições religioso-culturais e das concepções epistemológico-morais essencialistas e naturalizadas que elas sustentam e promovem ao longo do tempo, em favor da democracia, do pluralismo e do individualismo, seria a conquista por excelência de nossos tempos – uma conquista que as instituições religioso-culturais podem realizar desde dentro e por parte de suas autoridades. Ora, o viver é sempre algo que acontece como individual e sob formas plurais. Ter sempre isso como fundamento normativo enfraquece essa tendência totalizante das concepções religioso-culturais, metafísico-teológicas, sem retirar-lhes a centralidade e a importância em termos de influência dos processos de socialização e de subjetivação contemporâneos, favorecendo a moderação discursiva, o amor, a humildade e o acolhimento das diferenças, que jamais serão reduzidas aos nossos próprios valores e ao nosso próprio jeito de ser.

Considerações finais

A situação de democracia, secularização, pluralismo e individualismo representa uma importante e, conforme pensamos, inultrapassável oportunidade para uma reconstrução e uma reformulação das instituições religiosas, em seu contato com os crentes e com os não-crentes. O pluralismo e o individualismo são positivos, assim como o são a democracia e a secularização. Eles retiram, como já dissemos acima, um peso bastante insuportável e tenso às instituições religiosas, a saber, a necessidade – que agora se revela insustentável e desnecessária – de se responsabilizarem e de controlarem todos os aspectos da vida individual e social, a necessidade de partirem de um fundamento essencialista e naturalizado para a tematização de gênero e de sexualidade. Doravante, elas podem se dedicar melhor ao cultivo da espiritualidade, deixando o viver gênero e sexualidade à responsabilidade e à criatividade dos próprios indivíduos e grupos socioculturais.

Estes valores, por fim, intrinsecamente ligados, apelam diretamente à sensibilidade das instituições religioso-culturais, sensibilidade no que diz respeito à fundamentação e ao fomento intersubjetivo dos valores, o que implica em que se tenha o cuidado necessário com a integridade de outras formas de vida de um modo geral e dos direitos individuais em particular, na medida em que não podemos nunca reduzir o outro ao mesmo, aquilo que é o outro à nossa identidade. Ora, essa consciência de não podermos nunca reduzir a alteridade à identidade de nossa concepção religioso-cultural não nos deve levar a uma atitude de combate e de marginalização da diferença, e sim na cessação de qualquer atitude teórico-prática de fundamentação epistemológico-moral que tente assimilar as diferenças desde fora, que tente colonizar ou julgar desde o exterior uma dinâmica sociocultural que somente faz sentido a quem está dentro, a quem a vive – e que só faz sentido porque se a vive, e não porque ela pode ser justificada ou enquadrada desde uma visão essencialista e naturalizada em termos epistemológico-morais.

Moderação no que tange às fundamentações epistemológico-morais essencialistas e naturalizadas, bem como em termos de imposição delas a todo e qualquer contexto, a toda e qualquer situação, conforme pensamos, é o principal ensinamento da vida sociocultural contemporânea. Esta é por demais pluralista e

individualizada para que uma concepção essencialista e naturalizada possa tanto querer se responsabilizar pela regulação de todos os aspectos da vida humana, individual e socialmente, quanto buscar servir como guarda-chuva normativo ou universalista das concepções religioso-culturais particulares, julgando-as e assimilando-as desde fora, com base em princípios e dinâmicas epistemológico-morais alienígenas. Moderação e sensibilidade às diferenças e à irredutibilidade de cada diferença em relação às outras, portanto, são os valores-chave de uma realidade marcada pela democracia, pelo pluralismo, pela secularização e pelo individualismo, merecendo ser assumidas e fomentadas pelas instituições religioso-culturais com mais radicalidade do que até agora se tem feito. Isso implica, conforme acreditamos, em um posicionamento institucional claro e direto de combate a todas as formas de violência contra a alteridade, que passa ou pelo abandono das questões de gênero e de sexualidade (entre outras questões), ou pela sua reformulação tendo como base aqueles valores.

Nesse sentido, erradicar uma interpretação preconceituosa ou condenatória sobre gênero e sexualidade dos textos religiosos também é uma tarefa fundamental das instituições religiosas, no momento em que se utilizam dessas conquistas contemporâneas que são a democracia, o pluralismo, a secularização e o individualismo – muitos indivíduos e grupos se utilizam de passagens bem seletivas dos textos religiosos para condenarem ou realizarem uma cruzada aberta contra as diferenças (inclusive no âmbito político), de modo que é importante às instituições religioso-culturais depurarem essas interpretações e publicamente afirmarem-nas, deslegitimando essas práticas agressivas e negadoras das diferenças. Como são instituições que geram estados de ânimo coletivos, têm de adotar postura condizente com essa característica e com os impactos gerados a partir disso. E isso não poderia ser diferente: as instituições religioso-culturais atingem em cheio os processos de socialização e de subjetivação de milhões e bilhões de pessoas, com um peso muito maior que qualquer concepção política ou visão científica de mundo, que um dia julgaram pretensiosamente substituir a religião e as próprias instituições religioso-culturais. Isso se revelou uma ilusão por parte das concepções políticas e científicas, mas, por outro lado, já não é mais sustentável, por parte das instituições religiosas, uma visão essencialista e naturalizada acerca de gênero e de sexualidade,

devido ao pluralismo religioso-cultural e ao individualismo dos estilos de vida. Com isso, passa para primeiro plano essa moderação discursiva e essa sensibilidade para com as diferenças, bem como a abertura democrática aos crentes e aos não-crentes, que as instituições religioso-culturais podem assumir como fundamento para a mudança de suas estruturas, da fundamentação de seu poder e do credo, bem como para uma intersubjetividade que tenha seu cerne no respeito e na promoção das diferenças enquanto diferenças.

A religião, diferentemente da ciência, é um dos poucos lugares que não apenas não foi contaminado pelo poder, mas que também mantém o mandamento do amor incondicional como seu fundamento basilar, ao contrário dessa mesma ciência, calcada basicamente na racionalização permanente, incessante, totalizante. Ora, amor incondicional poderia ser efetivamente o substrato de práticas religioso-culturais, sociopolíticas e econômicas renovadas, o único valor – porque resume, aglutina, sintetiza e pressupõe todos os outros valores – que merece ser protegido, fomentado e solidificado neste nosso mundo contemporâneo, para todos e todas, entre todos e todas, por parte de todos e todas. Uma boa parte da fundamentação epistemológico-moral, senão toda ela, é infinitamente menos poderosa que o amor incondicional, porque, ao passo que aquela exige racionalização e homogeneização incessantes (embora nunca haja qualquer consenso em torno delas), bem como imposição delas, o amor simplesmente significa a acolhida e o respeito sem qualquer fundamento, sem nada em troca. Amor incondicional, em outras palavras, significa recusa de autoafirmação frente aos demais, recusa de imposição dos próprios valores frente aos demais, recusa da redução da alteridade desde conceitos e valores de outra concepção epistemológico-moral – amor é não-poder (na medida em que poder é sempre imposição), aceitação radical da alteridade. Para as instituições religioso-culturais, ele seria um valor *sine qua non* de enfrentamento destes novos tempos. Não acreditamos existir melhor princípio e remédio para nosso mundo contemporâneo, que merece ser partilhado desde as instituições religioso-culturais de um modo geral e desde a Igreja Católica em particular. Amor para se viver bem e para se resolver os problemas do mundo contemporâneo é uma necessidade premente hoje, assim como o foi uma necessidade premente ontem. Amor que acolhe todos e cada um do jeito que são e que leva à recusa do poder e à recusa da

afirmação impositiva do poder – essa é a resposta mais sublime que podemos dar em um mundo contemporâneo tão sedento de amor, o resumo de todo Cristianismo, que vale tanto para os indivíduos e os grupos sociais quanto para as instituições religioso-culturais.

Referências bibliográficas

- ARAGÃO, Gilbraz. "Condição Pós-Religiosa na América Latina: Visão de Um Nordeste", *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, nº. I, Jan./Mar. 2012, p. 39-46, ISSN: 2222-0763. Data de acesso: 23/04/2015. Disponível em: <http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2012-1.pdf>
- CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil – Uma Perspectiva Histórica*. Coimbra: Edições Almedina, 2006.
- CODINA, Víctor. "Consulta sobre Religião: Pluralismo Religioso", *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, nº. I, Jan./Mar. 2012, p. 60-66, ISSN: 2222-0763. Data de acesso: 23/04/2015. Disponível em: <http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2012-1.pdf>
- COLLINS, John J. *A Bíblia Justifica a Violência?* Tradução de Walter Eduardo Lisboa. 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.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). *Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina: Conclusões da Conferência de Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- CORBÌ, María. "Elementos Constitutivos do Paradigma Pós-Religional", *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, nº. I, Jan./Mar. 2012, p. 255-259, ISSN: 2222-0763. Data de acesso: 23/04/2015. Disponível em: <http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2012-1.pdf>
- DANNER, Leno Francisco. "O Ethos Sociocultural Contemporâneo: das Culturas Tradicionais à Fusão de Culturas", *Pensando – Revista de Filosofia (UFPI)*, vol. 4, nº. 8, 2013a, p. 116-139, ISSN: 2178-843x. Data de acesso: 24/04/2015. Disponível em: <http://www.ojs.ufpi.br/index.php/pensando/article/download/1062/1423>
- DANNER, Leno Francisco. "Um Fundamento para o Ecumenismo: a Irredutibilidade do Outro", *Horizonte*, ISSN 2175-5841, Belo Horizonte, v. 12, n. 33, jan./mar. 2014, p. 70-98. Data de acesso: 24/04/2015. Disponível em:

<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n33p70/6775>

DANNER, Leno Francisco. "Notas sobre o Processo de Evolução Sociocultural Contemporâneo: da Fusão de Culturas à Erosão da Autoridade", *Kalagatos - Revista de Filosofia*, Fortaleza (CE), v. 1, nº. 19, 2013b, p. 275-312, ISSN: 1984-9206. Data de acesso: 24/04/2015. Disponível em: http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V10N19_Inv_2013_Artigo_Leno_Francisco_Danner.pdf

EATWOT. "Propuesta Teológica: Hacia Un Paradigma Pos-Religional?", *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, nº. I, Jan./Mar. 2012, p. 275-288, ISSN: 2222-0763. Data de acesso: 23/04/2015. Disponível em: <http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2012-1.pdf>

ESTERMANN, Josef. "La Religión no Redime", *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, nº. I, Jan./Mar. 2012, p. 94-102, ISSN: 2222-0763. Data de acesso: 23/04/2015. Disponível em: <http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2012-1.pdf>

FORST, Rainer. *Contextos da Justiça: Filosofia Política para além de Liberalismo e Comunitarismo*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

GEBARA, Ivone. "Suspeitas e Reflexões Filosóficas em torno da Crise da Religião", *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, nº. I, Jan./Mar. 2012, p. 113-122, ISSN: 2222-0763. Data de acesso: 23/04/2015. Disponível em: <http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2012-1.pdf>

GRÁCIO DAS NIEVES, Rui Manuel. "Fin de la Religión o Nacimiento de la Espiritualidad?", *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, nº. I, Jan./Mar. 2012, p. 129-134, ISSN: 2222-0763. Data de acesso: 23/04/2015. Disponível em: <http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2012-1.pdf>

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo: Racionalidade da Ação e Racionalização Social (Vol. I)*. Tradução de Paulo Astor Soethe. Revisão Técnica de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

MARRAMAIO, Giacomo. *Céu e Terra: Genealogia da Secularização*. Tradução de Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

MONTEALEGRE, Deivit. "Cambio: Significación y Desafíos – Una Nueva Visión de la Religión", *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, nº. I, Jan./Mar. 2012, p. 140-144, ISSN: 2222-0763. Data de acesso: 23/04/2015. Disponível em: <http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2012-1.pdf>

ORTIZ, Juan Diego. "Del Teísmo al Posteísmo: Un Cambio en la Cultura Religiosa", *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, nº. I, Jan./Mar. 2012, p. 173-184, ISSN: 2222-0763. Data de acesso: 23/04/2015. Disponível em: <http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2012-1.pdf>

RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. Brasília: Instituto Teotônio Vilela; São Paulo: Editora Ática, 2002.

ROBLES, José Amando. "Cambia Copernicanamente la Religión. Deve Cambiar la Teología", *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, nº. I, Jan./Mar. 2012, p. 193-200, ISSN: 2222-0763. Data de acesso: 23/04/2015. Disponível em: <http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2012-1.pdf>

RORTY, Richard. *Uma Ética Laica*. Tradução de Mirella Traversin Marino. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SCHIAVO, Luigi. "Religión Católica y Cambio Cultural en América Latina y Caribe", *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, nº. I, Jan./Mar. 2012, p. 208-214, ISSN: 2222-0763. Data de acesso: 23/04/2015. Disponível em: <http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2012-1.pdf>

VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade: por Um Cristianismo Não-Religioso*. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

WEBER, Max. *Sociología de la Religión* (T. I). Traducción de José Almaraz y de Julio Carabaña. Madrid: Taurus Ediciones, 1984.

Sites consultados

11ª GENERAL ASSEMBLY. "Relatio Post Disceptationem" of the General Rapporteur, Card. Péter Erdő. *Vatican Press*, Vaticano, 13/10/2014. Acessado: 28/04/2015. Disponível em: <http://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2014/10/13/0751/03037.html>

BONORA, Mariana. "Vaticano oficializa excomunhão de padre em Bauru". *O Globo*, Rio de Janeiro, 15/11/2014. Acessado: 28/04/2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/sp/bauru-marilia/noticia/2014/11/vaticano-oficializa-excomunhao-de-padre-em-bauru.html>

SCHNEIDER, Alan. "'Igreja nenhuma é a solução, diz padre excomungado de Bauru'". *O Globo*, Rio de Janeiro, 14/10/2014. Acessado: 28/04/2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/sp/bauru-marilia/noticia/2014/10/igreja-nenhuma-e-solucao-diz-padre-excomungado-em-bauru.html>

Universalismo entre religiões e modernidade: a fundamentação do universalismo epistemológico-moral por meio da cooperação entre razão e religião

1. Considerações iniciais

Argumentamos, neste artigo, que os direitos humanos se fundam em uma noção de universalismo epistemológico-moral que não pode ser sustentada exclusiva e fundamentalmente pelo racionalismo ocidental calcado na modernidade cultural. Aqui, uma noção pura de racionalidade não é suficiente (a) nem para dar conteúdo substantivo aos direitos humanos, (b) nem para fundamentá-los epistemológica e normativamente, (c) nem para permitir a participação inclusiva e abrangente de e a sua aceitação por formas de vida e perspectivas religiosas e culturais dentro e, principalmente, fora da modernidade e (d) nem, finalmente, para motivar o sentido vinculante e para fomentar o respeito e a promoção deles (dentro e fora da modernidade). Nesse sentido, a legitimação, a validade e a promoção universais dos direitos humanos – um dos passos mais fundamentais de nossas sociedades neste século XXI caracterizado correlatamente pela consolidação de uma ordem econômico-cultural global e de uma política internacional tensas, pela crise da modernização, pela centralidade do multiculturalismo e pelo fortalecimento dos fundamentalismos (causados pela crise da modernização) – somente serão possíveis pela cooperação entre religiões institucionalizadas e universalistas e racionalismo ocidental.

Isso nos leva a defender uma noção de *universalismo político-religioso* como alternativa ao racionalismo ocidental e à sua noção purista e caricata de universalismo epistemológico-moral que não apenas prescindem da cooperação e do suporte das religiões e de outras formas simbólico-culturais de expressão, constituindo-se de modo autônomo e independente em relação a elas, mas também que, de um modo geral, está em oposição às religiões e às formas de vida culturais não-modernas. Na nossa compreensão, o universalismo político-religioso permite que crentes e não-crentes, assim como a sociedade-cultura moderna e as sociedades-culturas não-modernas, possam participar de modo equitativo e *desde as suas perspectivas antropológico-ontológicas, socioculturais e epistemológico-*

políticas, da construção e da fundamentação dos valores, das práticas e das instituições intersubjetivamente vinculantes, o que significa que todos e cada um, desde suas formas de vida, têm condições plenas de participarem e de fundarem a objetividade e a validade de tais práticas e valores, *sem necessidade de abdicarem dessas suas bases antropológico-ontológicas, socioculturais e epistemológico-políticas, sem necessidade, por conseguinte, de tornarem-se modernos para fundamentar o universalismo e, aqui, os direitos humanos.*

Acreditamos que essa nossa percepção de se apontar para a necessidade de uma profunda correlação entre razão, religião e metafísica (isso que chamamos de *universalismo político-religioso*) tem seu sentido exatamente como contraponto de um pressuposto central assumido por teorias da modernidade contemporâneas – tais como Max Weber, Jürgen Habermas e John Rawls –, pressuposto esse que influenciou toda uma ampla gama de autores ligados a tais posições (como Axel Honneth e Rainer Forst, apenas para citar dois exemplos), ou mesmo o cerne da discussão sobre uma ética *pós-metafísica* para o mundo globalizado, que não seria possível de ser sustentada nem pela religião e nem pela metafísica. Esse pressuposto consiste em que o processo de modernidade-modernização ocidental significa um trabalho interno dessa mesma modernidade em termos de autopurificação e de desenvolvimento da razão contra a religião e a metafísica, um trabalho feito por uma razão autorreferencial e autossustentada, endógena e autônoma, capaz, por si mesma e desde si mesma, sem qualquer outro auxílio, de fundar o universalismo epistemológico-moral por meio de uma cultura e de uma consciência cognitivo-moral descentradas, não-etnocêntricas e não-egocêntricas, marcadas basicamente por um procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal em termos metodológico-axiológicos. Em outras palavras, nossa crítica atinge o núcleo das teorias da modernidade europeias contemporâneas, a saber, de que somente a cultura e o homem racionais (leia-se: europeus, como europeus, em termos modelares) podem gerar, pensar, fundamentar e agir em termos universais, mas não a cultura e o homem religiosos e/ou metafísicos; e, em consequência, de que somente o paradigma normativo da modernidade tem condições de sustentar e de legitimar um autêntico universalismo epistemológico-moral *pós-metafísico*, pois que somente ele, por sua formalidade, neutralidade, imparcialidade e impessoalidade, consegue alcançar uma

perspectiva não-contextualista, situação que as religiões e as diferentes formas de metafísica não conseguiriam, posto que possuem conteúdos e valores próprios a contextos e a sujeitos específicos – por outras palavras, o racionalismo é europeu, mas é, antes de tudo, universal, independente dos contextos particulares, sobreposto a eles, mas as religiões e as metafísicas são sempre contextualizadas, dependendo fundamentalmente desses mesmos contextos para a construção e a legitimação de seus códigos e conteúdos, e utilizando-os como base de sua posição universal.

Assim, nossa proposta de um universalismo político-religioso quer imbricar, em termos de fundamentação e de aplicação dele, uma perspectiva política, como herança do racionalismo, e uma perspectiva carnal e substantiva, própria à religião e à metafísica. De fato, o universalismo epistemológico-moral de cunho político-religioso não pode consistir apenas em um método de fundamentação que se revista nesses caracteres de imparcialidade, impessoalidade, neutralidade e formalidade, situação que, como pode ser percebida no véu da ignorância de John Rawls, exclui as concepções abrangentes de mundo de um protagonismo efetivo no que tange ao trabalho de legitimação – a razão é suficiente, a religião e a metafísica são secundárias. Elas vêm depois da razão no que diz respeito a esse trabalho de fundamentação do universalismo epistemológico-moral, uma vez que a razão (por seu caráter formalista e alcance universal) pode ser usada por todos, mas não as religiões e as metafísicas, que são sempre posições particulares de mundo, ligadas a, dependentes e fomentadoras de contextos específicos. Argumentaremos que a motivação para o universalismo epistemológico-moral é o ponto mais importante (ao contrário dessas teorias da modernidade, que põem o formalismo como o mais central para o universalismo), e essa motivação precisa de aspectos fáticos, de exortações morais, exemplos de sensibilidade, cuidado e abertura, orientação e até autoridade, bem como de conteúdos tangíveis a todas as culturas e religiões e a cada uma delas, por parte de todas e de cada uma delas. Em suma, o universalismo precisa de uma base religioso-metafísica, de concepções substantivas de mundo e de homem. Nesse sentido é que argumentamos que o racionalismo, em sua perspectiva formalista, não é suficiente para fundamentar, sustentar e fomentar o universalismo epistemológico-moral, inclusive de que não é possível um universalismo epistemológico-moral *pós-metafísico* em sentido estrito, posto que as religiões e as

posições metafísicas são a base, o chão duro e o conteúdo final desse mesmo universalismo, de sua fundamentação, de sua aplicação e de sua prática. Em um mundo profundamente marcado pela religião e pela metafísica, acreditar que o racionalismo não-religioso e não-metafísico, independente das fundamentações essencialistas e naturalizadas, possa garantir objetividade epistemológico-moral e seu alcance universal equivale a perder de vista o importante potencial das religiões institucionalizadas e universalistas para o repensar do *ethos* mundial que somos e vivemos em termos de globalização, subvalorizando-as. Daí que, conforme argumentaremos ao longo do texto a partir de uma crítica às teorias da modernidade europeia contemporâneas, a intersecção entre religião e política, entre razão e metafísica é mais atual do que nunca, mas não a partir da superioridade da razão em relação à metafísica, da política em relação à religião, e sim como uma atitude concertada e mutuamente dependente entre elas.

Dividiremos nosso texto em dois capítulos. No primeiro, reconstruiremos e depois criticaremos essa ideia de autonomia, autorreferencialidade, autossuficiência, endogenia e purismo da razão europeia tanto em termos de compreensão do processo de modernidade-modernização ocidental quanto no que se refere à fundamentação de uma concepção de universalismo epistemológico-moral pós-metafísico que está enraizada na correlação de racionalização cultural, individualismo progressivo e procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal. Procuremos argumentar, de fins do primeiro capítulo e ao longo do segundo capítulo, utilizando-nos em muitos casos de referências a fontes teórico-normativas católicas (em especial Papa Francisco, Papa Bento XVI e Papa João Paulo II), que essa noção purista e formal de razão, em grande medida contraposta à religião e à metafísica, independente de conteúdos substantivos, de cunho essencialista e naturalizado, e plenamente capaz de sustentar um universalismo pós-metafísico que não foca no conteúdo, mas no método de fundamentação, institui uma contraposição entre, de um lado, razão e, de outro, religião e metafísica que (a) desvia o nosso olhar relativamente ao fato de que conteúdos substantivos são fundamentais a esse mesmo universalismo e de que nós podemos chegar a eles por meio da religião e da metafísica (o que significa que a religião e a metafísica também podem sustentar o universalismo epistemológico-moral desde suas bases

essencialistas e naturalizadas), bem como que (b) confere centralidade e primazia como que exclusivamente à razão no que tange à fundamentação, ao sustento e ao fomento desse mesmo universalismo epistemológico-moral, que somente é possível em termos pós-metafísicos, excluindo-se, por conseguinte, o protagonismo das religiões institucionalizadas e universalistas e, ao fim e ao cabo, colocando a religião e a metafísica em segundo ou terceiro plano como atores, princípios, bases e valores necessários à construção do universalismo.

Gostaríamos de explicitar o significado de alguns conceitos que nortearão nossa reflexão. O primeiro deles é o conceito de *universalismo*. Queremos significar, com ele, a ideia de que valores e práticas podem ser justificados e adquirir validade em um contexto intercultural e eventualmente transhistórico. No caso da tradição filosófica ocidental, respaldada e utilizada por Habermas, à qual este se filia, a objetividade é a condição da justificação, e objetividade teria exatamente esse sentido de uma validade intercultural e transhistórica, uma vez que o culturalismo impediria a possibilidade de valores-meta, que serviriam como base para a crítica, o enquadramento e a transformação desse mesmo contexto. Ora, é importante lembrar que um universalismo epistemológico-moral pós-metafísico não significa a recusa dessa intuição fundamental na tradição filosófica, teológica e científica ocidentais, mas sua reformulação em termos do procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal, de que falamos acima. O segundo conceito fundamental é o de *modernidade*, que utilizamos significando o processo de racionalização cultural marcado e dinamizado pela correlação de secularização cultural e institucional e de individualismo axiológico, permeados por uma ideia de razão dialógica, histórica e profana (democracia, direitos humanos e Estado de direito se enquadrariam aqui). Às vezes, utilizaremos o conceito de *modernização ocidental*. Por esse conceito, estamos entendendo o processo de constituição da sociedade europeia moderna, em termos de florescimento da razão e de superação da religião e da metafísica como base da vida social e da organização institucional (a metáfora maioridade-menoridade tem esse sentido, nas filosofias modernas, sendo assumida desse modo pelas teorias da modernidade que utilizamos nesse texto e que criticamos em termos de uma razão purista e autorreferencial). Ora, esse processo tem sua culminância, para utilizar palavras de Habermas e de Rawls, nas sociedades do capitalismo tardio

(Habermas), basicamente a Europa ocidental e a América do Norte, ou nas democracias liberais modernas (Rawls). O conceito de modernização ocidental utilizado por tais autores, por conseguinte, não menciona e até exclui o colonialismo como característica, caminho e consequência do processo de modernização como um todo, assumindo a autorreferencialidade, a endogenia, a autonomia e a autossuficiência da razão (europeia e, depois, do Primeiro Mundo) como seu núcleo normativo. O quarto conceito que utilizaremos é o de *religiões institucionalizadas e universalistas* querendo, com ele, significar as grandes religiões mundiais que assumem-se como universais, por meio da correlação de fundamentações essencialistas e naturalizadas, institucionalização do processo de legitimação, de justificação e de fomento social do credo e de trabalho missionário e messiânico relativamente ao mundo como um todo. Exemplos dessas religiões institucionalizadas e universalistas, detentoras de um credo básico e homogêneo, de uma atitude institucional centralizada e de uma organização interna hierárquica e verticalizada, são a Igreja Católica, o Luteranismo, o Anglicanismo, o Islamismo, o Judaísmo etc. Por fim, o quinto conceito central em nosso texto é o de *fundamentações essencialistas e naturalizadas*. Por esse termo, compreendemos e significamos o fato de que valores, práticas e símbolos são dependentes ou da religião e da metafísica, ou da biologia, ou até de ambas, isto é, possuem uma correlação estreita com uma origem ancestral, de matiz espiritual e/ou natural, que é mais abrangente que a ação humana, ainda que esta também possa dinamizar e até transformar esses mesmos valores – por isso que valores essencialistas e naturalizados possuem eventualmente um sentido a-histórico. Note-se que, no paradigma normativo da modernidade, a razão moderna assume um sentido pós-metafísico e até cientificista, técnico, isto é, na percepção de Weber, Habermas e Rawls, ela não precisa de uma base e de um conteúdo essencialistas e naturalizados para fundamentar a objetividade epistemológico-moral, uma vez que o sentido vinculante de suas pressuposições é conseguido por deliberação coletiva e adesão individual sem necessidade de princípios fundamentalistas, imposições autoritárias e verticalidade institucional. No caso das teorias da modernidade, uma razão pós-metafísica, histórica, profana e cientificizada, tem condições plenas de sustentar o universalismo, o que significa sua contraposição às fundamentações essencialistas

e naturalizadas. Estas, aliás, possuem um falso ou insuficiente universalismo, posto que confundem o seu credo contextual com o próprio universalismo.

2. Religiões institucionalizadas e universalistas, *ethos* contemporâneo, fundamentação e crítica: para a correlação de modernidade e religião

Algumas das teorias políticas mais influentes da contemporaneidade – nós citaríamos, aqui, as posições de John Rawls e de Jürgen Habermas – conferem um lugar secundário às religiões institucionalizadas e universalistas no que tange à constituição e à legitimação das sociedades democráticas, quiçá mesmo ao próprio enquadramento e à própria crítica da modernização ocidental em particular e, a partir dela, da globalização econômico-cultural de um modo mais geral. Se essas teorias não desmerecem e nem negam certo papel político, cultural e normativo às religiões institucionalizadas e universalistas, por outro lado não lhe dão, conforme estamos argumentando, centralidade política, cultural e normativa, como se a democracia e a modernização em particular e a globalização econômico-cultural de um modo mais geral acontecessem e fossem dinamizadas a partir de princípios, de práticas, de instituições e de sujeitos outros que as próprias religiões, inclusive como se as religiões fossem um aspecto periférico tanto da constituição da modernidade quanto da dinamização da globalização econômico-cultural. De todo modo, em ambos os autores, a fundamentação do universalismo epistemológico-moral somente tem condições de possibilidade por causa da razão europeia moderna, que se constitui como contraponto e crítica ferrenha das religiões e das metafísicas as mais variadas. As religiões e as metafísicas não teriam condições, dadas suas bases essencialistas e naturalizadas, de legitimar, sustentar e impor o universalismo à multiplicidade das diferenças¹.

Assim é que, nas teorias políticas liberais – e nos referimos, novamente, a

¹ Veja-se, relativamente a isso, a seguinte passagem de *Teoria do agir comunicativo*, base da teoria da modernidade europeia como universalismo epistemológico-moral pós-metafísico, por Habermas: “O potencial cognitivo gerado com as imagens de mundo racionalizadas de maneira plena e conseqüente não se torna efetivo já nas sociedades tradicionais, dentro das quais se cumpre o processo de desencantamento. somente nas sociedades modernas ele vem à luz. E esse processo de implementação significa a modernização da sociedade” (Habermas, 2012a, p. 383).

Rawls – a fundamentação do campo do político e a definição e a orientação da estrutura básica da sociedade são construídas a partir de um processo que Rawls considera eminentemente político, caracterizado pela imparcialidade, pela neutralidade, pela formalidade e pela impessoalidade no que tange às formas de vida particulares e, aqui, às concepções de bem plurais que são próprias ao multiculturalismo das sociedades democráticas modernas (cf.: Rawls, 2003, §6-11, p. 20-53). Nestas, as religiões institucionalizadas e universalistas – e as concepções de bem em geral – são importantes, não há dúvida, mas uma teoria *política* da democracia mostra que a política e a fundamentação do político podem muito bem ser feitas sem o apelo a e sem a necessidade de princípios retirados dos e fundados nos credos religiosos. Essa, em verdade, seria a condição *sine qua non* para a justificação do campo do político e, por conseguinte, para a aceitação de uma teoria fundamentalmente política da democracia, a saber, que ela seja independente (mas não necessariamente contraposta) às fundamentações essencialistas e naturalizadas, às religiões institucionalizadas e universalistas (cf.: Rawls, 2000a, 201-241; Rawls, 2000b, p. 45-90).

Nesse sentido, se uma teoria política depende, para sua justificação intersubjetiva e para a objetividade dos valores e das práticas que propõe, de princípios, de práticas e de sujeitos epistemológico-políticos religiosos, então ela certamente é mais uma concepção de bem entre outras. A autêntica teoria política democrática, que não é uma concepção de bem, que não se funda em bases essencialistas e naturalizadas e que não depende para sua legitimação de pressupostos religioso-metafísicos, é uma construção autônoma, autorreferencial e auto-subsistente (o campo do político por si mesmo e desde si mesmo), servindo, por causa dessa autonomia, dessa autorreferencialidade e dessa autossubsistência, por causa dessa politicidade estrita, como guarda-chuva normativo-institucional genérico para todas as concepções de bem particulares. Todas estas concepções de bem abrangentes, metafísico-teológicas e essencialistas e naturalizadas, estariam resguardadas, assumidas, protegidas e fomentadas pelo campo puro do político, pelo campo imparcial, neutro, formal e impessoal do político, mas nenhuma delas seria base fundante para a constituição, a fundamentação e a dinamização dele (cf.:

Rawls, 2000b, p. 134-176; Habermas, 2002a, p. 03-25; Habermas, 2002b, p. 07-53; Habermas, 2003a, p. 87; Habermas, 2003b, p. 33)².

Uma situação muito similar pode ser percebida na teoria política de Jürgen Habermas, e isso a partir de dois pontos. O primeiro deles diz respeito à sua teoria da modernidade. Com efeito, nela, o processo de constituição, de desenvolvimento e de dinamização da modernidade-modernização ocidental – modernidade-modernização ocidental que é, para ele, a Europa moderna e, depois, o Primeiro Mundo, as sociedades do capitalismo tardio (cf.: Habermas, 2012a, p. 140-141, p. 383-385; Habermas, 2012b, p. 355) – é marcado exatamente pela racionalização das bases religioso-culturais, no sentido de que a modernidade-modernização é um processo que acontece *contra as religiões, contra as fundamentações essencialistas e naturalizadas, contra a metafísica e a teologia*. Na teoria da modernidade de Habermas, portanto, o desencantamento do mundo, por meio da centralidade da racionalidade cultural-comunicativa, leva à instauração da secularização cultural-institucional, isto é, à derrocada da religião em termos de esfera público-política, com a consolidação da política, do Estado democrático de direito e da ciência como as bases constituintes e dinamizadoras das sociedades modernas – assim como à consequente consolidação da razão (e não da religião) como o princípio definidor e dinamizador da consciência cognitivo-moral do homem moderno (cf.: Habermas,

² N'O *liberalismo político*, Rawls separa diretamente política e religião, atribuindo apenas à primeira a capacidade garantir a justificação vinculante e os motivos fundadores de uma concepção intersubjetiva de normatividade social válida para todos: "O liberalismo político procura uma concepção política de justiça que, assim como esperamos, possa conquistar o apoio de um consenso sobreposto que abarque as doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis de uma sociedade regulada por ela. A conquista desse apoio permitirá responder à nossa questão fundamental: como cidadãos, que continuam profundamente divididos em relação às doutrinas religiosas e morais, mantêm, apesar disso, uma sociedade justa e estável? Para essa finalidade, em geral é necessário renunciar às visões filosóficas e morais abrangentes que estamos habituados a usar para debater questões políticas fundamentais na vida pública" (Rawls, 2000b, p. 52-53). No mesmo sentido se expressa Habermas, em sua obra *A inclusão do outro: estudos de teoria política*: "Com a passagem para o pluralismo ideológico nas sociedades modernas, a religião e o *ethos* nela enraizado se decompõem enquanto fundamento *público* de uma moral partilhada por todos. Em todo caso, a validação de regras morais *obrigatórias para todos* não pode mais ser explicada com fundamentos e interpretações que pressupõem a existência e o papel de um deus transcendental, criador e salvador. Sob estas condições, a filosofia moral depende de um 'nível de fundamentação pós-metafísico'. Isto quer dizer, em primeira instância, que lhe são negados, do lado do método, o ponto de vista divino; do lado do conteúdo, o recurso à ordem da criação e à história da salvação; e, do lado da estratégia teórica, a remissão aos conceitos essenciais que perpassam a diferenciação lógica entre os diversos tipos elocucionais de proposições. A filosofia moral deve justificar o sentido cognitivo da validação dos julgamentos e dos posicionamentos morais sem recorrer a apetrechos como esses" (Habermas, 2002b, p. 19-20; os destaques são de Habermas).

2012a, p. 448; 2012b, p. 280-323). Aqui, modernidade-modernização significa diretamente uma luta contra o dogmatismo, o fundamentalismo e o institucionalismo forte gerados e sustentados pelas religiões institucionalizadas e universalistas, com a consolidação do racionalismo como o contexto, o princípio e a prática fundantes e definidores da constituição, da dinâmica e da evolução dessa mesma sociedade moderna e da própria consciência cognitivo-moral do homem moderno – modernidade, por conseguinte, significa *racionalização, cada vez mais racionalização*, e menos fundamentalismo e dogmatismo, isto é, menos religião e metafísica (ou, aparentemente, esse seria o caminho linear e autorreferencial, reto e direto da modernização!) (cf.: Habermas, 2012b, p. 141)³.

E, nesse sentido, a dinâmica central da modernidade-modernização consiste exatamente na politização e na profanização (na secularização) das estruturas, dos valores, das práticas, das instituições e dos sujeitos epistemológico-políticos próprios a uma sociedade-cultura moderna e modernizante. Inclusive, aqui, a própria noção de universalismo epistemológico-moral defendida por Habermas como resultado do processo de modernidade-modernização ocidental, como autêntico produto da modernidade cultural europeia, caracterizada e definida pela correlação de racionalização cultural-comunicativa, individuação reflexiva e fundante e procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal, é uma concepção que prescinde do embasamento em e do auxílio de práticas, valores e sujeitos religiosos (cf.: Habermas, 2012b, p. 87). A modernidade é tanto uma sociedade-cultura quanto, a partir daqui, uma consciência cognitivo-moral descentradas, pós-convencionais e pós-tradicionais que não necessitam diretamente de bases, de valores, de práticas e de argumentos religiosos como condição de sua viabilidade, de sua consecução e de seu funcionamento. Em princípio, a modernidade cultural propicia e fomenta uma postura racional da conduta dos indivíduos e dos grupos que lhes faz prescindir de conteúdos, de práticas e de fundamentos religiosos, essencialistas e naturalizados,

³ Veja-se essa interessantíssima passagem d'*O discurso filosófico da modernidade: doze ensaios*, de Habermas: "As forças de integração social debilitaram-se em virtude de um processo de esclarecimento que, na medida em que não foi produzido arbitrariamente, tampouco pode ser cancelado. É próprio ao esclarecimento a irreversibilidade de processos de aprendizado que se fundam no fato de que os discernimentos não podem ser esquecidos a bel-prazer, mas só reprimidos ou corrigidos por discernimentos melhores. Por isso, o esclarecimento só pode compensar seus déficits mediante um esclarecimento radicalizado [...] (Habermas, 2002a, p. 122).

em termos da *práxis*, nas suas relações intersubjetivas e mesmo no que tange às próprias perspectivas e escolhas existenciais tomadas por cada indivíduo (cf.: Habermas, 2012a, p. 90-141; Habermas, 2012b, p. 87-196; Habermas, 2002a, p. 476-483; Habermas, 2002b, p. 134-135).

Aqui, como acontecia com o liberalismo político de Rawls, se por um lado as religiões são importantes socialmente, por outro não são tão necessárias e nem tão centrais às sociedades modernas, marcadas pelo sentido basilar e pela dinâmica fundante constituídos em termos de modernidade cultural, *pela razão* não-religiosa, purgada da metafísica e da teologia. E daqui, aliás, devém o segundo ponto importante da teoria política de Habermas. Ele pode ser percebido na discussão por ele entabulada com o então cardeal Joseph Ratzinger, futuro Papa Bento XVI, acerca das bases socioculturais da modernidade de um modo geral e do Estado democrático de direito (como um dos herdeiros fundamentais da modernidade europeia) em particular. Para Habermas, o Estado democrático de direito, em suas bases políticas e normativas, calcado exatamente naquela noção política, secular e profana de modernidade cultural, é plenamente capaz de, por si mesmo e a partir de si mesmo, em um movimento autorreferencial e autossubsistente em que a racionalidade é sua única base, princípio e meta, justificar-se e, em consequência, gerar uma cultura público-política madura, cívica que, de sua parte, leva à afirmação do e confere centralidade ao Estado democrático de direito de modo autônomo relativamente à religião e à metafísica, às perspectivas essencialistas e naturalizadas. É, note-se bem, um Estado democrático de direito profano, político e politizante, fundamentalmente depurado de quaisquer restos metafísico-teológicos, essencialistas e naturalizados; no mesmo sentido, o civismo e, nesse caso, a vinculação sociopolítica e o endosso das instituições público-políticas dos cidadãos e por parte destes são políticos, eles também purgados e independentes em relação às bases, aos princípios e às práticas religiosas.

Em síntese, aqui, a modernidade é um processo que se constitui contra as religiões e que se funda e se dinamiza exatamente na autonomia em relação às religiões e na prescindibilidade das bases e das motivações essencialistas e naturalizadas no que tange à legitimação dos processos políticos, culturais, sociais e institucionais. "Uma justiça política que anda pelas próprias pernas", ele diz, "não

precisa mais da cobertura de imagens de mundo religiosas ou metafísicas" (Habermas, 2002b, p. 116; os destaques são nossos). Com efeito, Habermas afirma que, ao longo da constituição, do desenvolvimento e da evolução da modernidade, o direito e a moral gradativamente se separaram da teologia e da metafísica, da religião e do apelo a bases essencialistas e naturalizadas, tornando-se racionais e, portanto, políticos e politizantes. Nesse sentido, eles foram centralizados e assumidos em cheio pela cultura profana, secularizada e altamente reflexiva e individualizante da modernidade, de modo a, correlatamente, consolidar-se uma cultura público-política democrática calcada na publicidade e na comunicação como condições fundantes da legitimação e da justificação e uma consciência cognitivo-moral pós-tradicional, pós-convencional e descentrada que apenas por meio da racionalização e da formalização dos valores e das práticas, e sem qualquer necessidade de apelo a bases essencialistas e naturalizadas, a valores e a práticas religiosos, consegue fundar seja o campo do político, seja a validade e o sentido intersubjetivos e vinculantes das normas, das práticas, dos valores e das instituições próprias a uma sociedade moderna (cf.: Habermas, 2002a, p. 479-481; Rawls, 2000b, p. 179-219).

A modernidade pode até ser auxiliada pelas religiões, mas, em princípio, é autossuficiente enquanto cultura profana e política, como democracia e a partir desta. Ora, o teste decisivo tanto à modernidade cultural quanto ao Estado democrático de direito dela originado e nela fundado consiste exatamente em que eles sejam capazes de, autônoma e independentemente às fundamentações essencialistas e naturalizadas, do apelo aos fundamentos, aos princípios, às autoridades e às motivações religiosas, constituírem-se, dinamizarem-se e sustentarem-se ao longo do tempo – principalmente em termos de crise – de si por si mesmos, gerando uma cultura cívica madura e vinculada pública e politicamente e que, por sua vez, retroage às próprias instituições jurídico-políticas modernas no sentido de afirmá-las, protegê-las e fomentá-las. Aqui se inscreve, por exemplo, a noção habermasiana de *patriotismo constitucional* como o antípoda do fundamentalismo e do dogmatismo políticos e como a base dinamizadora da modernidade cultural enquanto núcleo profano, secularizado e político-politizante (cf.: Habermas, 2002b, p. 87, p. 128-134). Mais uma vez como em Rawls, Habermas está crente de que, se a modernidade cultural e o Estado democrático de direito não

conseguem sustentar-se exclusivamente via política, por seus próprios meios e, assim, de modo autônomo à religião e à metafísica, então eles não se constituem em processos sociais, culturais e institucionais mais avançados que o tradicionalismo em geral e, aqui, que as próprias religiões institucionalizadas e universalistas, com suas bases essencialistas e naturalizadas e sua estrutura dogmática e verticalizada em termos de legitimação do poder. Por isso, mais uma vez, se a modernidade como racionalização, politização e individualização progressivas não abandonou de vez a religião – e esse seria, como afirma Habermas, um fato instigante a ser estudado –, por outro tornou-se plenamente capaz de, por meio dessa mesma racionalização, fundar, sustentar e fomentar uma intersubjetividade vinculante e sadia, bem como o próprio universalismo epistemológico-moral em termos de globalização, de gênero humano (cf.: Habermas, 2007, p. 43-44). Em resumo: para Habermas, assim como para Rawls, a modernidade – e somente ela – consegue (a) garantir a justificação objetiva e a validade intersubjetiva dos valores e das práticas socialmente vinculantes, desde um procedimento puramente político, bem como (b) fundar a objetividade epistemológico-moral sem auxílio de fundamentações essencialistas e naturalizadas, exclusivamente por meio de um procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal que está enraizado na correlação de racionalização cultural-dialógica e individualismo axiológico, gerando uma consciência cognitivo-moral descentrada e pós-tradicional marcada pela centralidade das diferenças, pelo reconhecimento da alteridade como o princípio fundante da vida social.

De modo complementar – e não contrário ou excludente – Ratzinger, naquele diálogo com Habermas citado acima, que podemos encontrar na obra *Dialética da secularização: sobre razão e religião*, explicitou muito bem a existência de uma condição antropológico-ontológica que é mais basilar que o próprio âmbito do político e que, em grande medida, gera, sustenta e dinamiza esse mesmo âmbito do político. Explicitou muito bem, aliás, a própria *correlação de modernidade, religião e política*, no sentido de que tanto a consolidação da modernidade quanto seu desenvolvimento e sua evolução são caudatários de um processo muito mais complexo do que a racionalização sociocultural progressiva e gradativa, linear e autorreferencial, reta e direta assumida pelas teorias da modernidade como chave-de-leitura e princípio político-normativo fundantes e orientadores do discurso

filosófico-sociológico e da autocompreensão normativa da modernidade sobre si mesma. Nesse sentido, tanto a cultura europeia moderna quanto o universalismo epistemológico-moral dali gestados não podem ser explicados exclusiva e talvez nem predominantemente apenas a partir desse processo reto e direto de racionalização sociocultural com o qual a modernidade é definida de modo fundamental (cf.: Ratzinger, 2007, p. 63-64, p. 70-75; Catroga, 2006, p. 15-18, p. 269; Marramao, 1995, p. 29-58).

Nas teorias da modernidade e na autocompreensão normativa da modernidade europeia, o racionalismo seria o antípoda da religião e da metafísica, e a fundamentação política das normas, das práticas e dos valores seria, no mesmo diapasão, o antípoda das bases essencialistas e naturalizadas e da autoridade hierárquica e verticalizada assumidas e fomentadas pela religião e pela metafísica. Com isso, a razão seria não apenas a instância fundamental da legitimação da objetividade epistemológica e da intersubjetividade ético-política, mas também e diretamente o princípio de reflexivização, de correção e de controle de qualquer situação patológica, em particular da religião, do fundamentalismo, do dogmatismo (cf.: Habermas, 2012a, p. 227). A razão não apenas é o antípoda da fé, da religião, mas também o princípio que permite controlá-las, geri-las e orientá-las, como se a fé e a religião contivessem em si mesmas e, em verdade, como se fossem em si mesmas práticas, valores e dinâmicas que *levariam diretamente à violência, à escuridão e a uma postura acrítica sobre si e sobre os outros*, ou pelo menos, à centralidade do contextualismo, de valores e de práticas essencialistas e naturalizados imunes à crítica, insensíveis à alteridade e incapazes de transformação, de mudança. A razão regularia, enquadraria e orientaria tudo, em particular a religião, permitindo uma perspectiva crítica, reflexiva e corretiva em relação à religião e à cultura – eis um ensinamento e uma conclusão fundamentais das teorias da modernidade sobre o racionalismo ocidental, uma prova a mais, segundo elas, do fato de que ele tornou-se autônomo das bases essencialistas e naturalizadas, da religião e da metafísica, na modernidade, tornando-se plenamente capaz de embasar e orientar a fundamentação de normas, práticas e valores, a realização da crítica social, da emancipação política e da integração cultural (cf.: Habermas, 2002a, p. 468-470; Habermas, 2002b, p. 134-135).

Pois bem, e quem controlaria a própria razão, quando ela se torna patológica? As teorias da modernidade respondem: a própria razão. Com efeito, retomando novamente Habermas, a modernidade é marcada por um processo de racionalização sociocultural não-totalizante e não-unidimensional, em que se podem distinguir pelo menos dois princípios de integração, a saber, a racionalização cultural-comunicativa (própria da modernidade cultural), de cunho eminentemente normativo, e a razão instrumental (própria à modernização econômico-social, ao capitalismo e ao Estado), de sentido e de dinâmica não-políticos e não-normativos. Essa separação significa, por um lado, que a modernidade cultural é a base ontogenética da modernização econômico-social, que a racionalização cultural-comunicativa gerou a racionalidade instrumental; por outro, ela significa que há uma separação entre as duas formas de racionalidade, situação que, somada à primazia ontogenética da racionalização cultural-comunicativa em relação à racionalidade instrumental, aponta para o fato de que a modernidade cultural é capaz de autorreflexividade, autocrítica e autocorreção, tendo plenas condições de enquadramento e de orientação das patologias psicossociais modernas, causadas exclusivamente pela racionalidade instrumental (cf.: Habermas, 2012a, p. 588-591; 2012b, p. 330-355; 2002a, p. 482-483). A razão moderna, portanto, nas teorias da modernidade que citamos (particularmente Habermas), é plenamente capaz de controlar-se a si mesma, desde si mesma, realizando uma *práxis* autorreflexiva, autocorretiva, emancipatória e universalista, para si em primeiro lugar, para o contexto da globalização econômico-cultural em segundo lugar. Ora, é aqui que Ratzinger chama a atenção exatamente para essa contradição da modernidade, isto é, para sua totalização e unidimensionalização como a única base societal-cultural e paradigmática em termos de crítica, enquadramento, reflexividade e orientação, a partir de um discurso dual que purifica a modernidade de toda e qualquer contradição interna, como se ela não tivesse nenhum pecado e nenhuma mancha – situação que essa estilização em termos de dualidade gera, legítima e assume diretamente. Mas não existe uma razão purista e muito menos dual (cf.: Ratzinger, 2007, p. 78-81).

Com efeito, se a modernidade, em sua autocompreensão normativa, tem como ponto pacífico que a razão controla a religião, sendo princípio organizativo superior a esta, por outro lado essa mesma modernidade sofre de uma cegueira e de uma

presunção normativas que lhe impedem de perceber que a razão – mesmo que a ela se dê esse sentido estilizado em termos duais, como forma de se tentar salvá-la – também gera patologias e processos de perda de sentido que ela já não consegue controlar e suprir de si por si mesma. Essa cegueira e essa presunção, de todo modo, se devem exatamente ao tipo de estilização feito pelas teorias da modernidade no momento em que concebem o processo de constituição, desenvolvimento e evolução da modernização ocidental como um processo reto e direto de consolidação da razão (e de uma razão pós-metafísica, de cunho histórico, secular e profano) como a instância exclusiva e primordial da integração social e da fundamentação axiológica. Aqui, como dissemos acima, ela não apenas seria essa base fundante, que enquadra, controla e orienta a dinâmica societal à sua volta, senão que também constituir-se-ia no seu próprio princípio de controle, de *autocontrole*. A modernidade é o grande processo da razão que, uma vez consolidada, assume a dianteira dos processos de socialização e de subjetivação, enquadrando tudo à sua volta e tornando-se o árbitro e o guia supremos de todas as formas vitais, de todas as outras perspectivas simbólico-normativas – mais uma vez, lembremos que tanto Rawls quanto Habermas colocam a razão como base, juiz e guia do multiculturalismo, afirmando que as próprias posições culturais e as religiões são incapazes seja de enquadrá-lo adequadamente, seja de fornecer a base paradigmática garantidora da crítica, da interrelação e da integração desse mesmo multiculturalismo e por ele.

No mesmo sentido, Habermas, ao conceber as posições religioso-culturais como *posições contextualistas* e ao associar diretamente modernidade, racionalismo e universalismo, afirma exatamente que uma posição religioso-cultural contextualista – e Rawls também poderia ser situado aqui – não é capaz nem de servir de guia e de árbitro desse pluralismo e nem de estabelecer a perspectiva crítico-reflexiva (que não é contextualista, mas universalista – legado imorredouro do platonismo) que é necessária para o enquadramento e a orientação do pluralismo de formas de vida. Daí que Habermas se preocupou de modo fundamental ao longo de toda a sua carreira e, em particular, em sua teoria da ação comunicativa não apenas em construir um discurso filosófico-sociológico da modernidade alternativo às posições unidimensionais de Marx, Weber e Adorno e Horkheimer, mas também e

correlatamente em defender e *provar* a universalidade da modernidade, que, diferentemente de qualquer outra posição religioso-cultural contextualista, seria universal na e pela correlação de racionalização cultural-comunicativa, individualismo reflexivo e fundante e procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal, gerando uma sociedade-cultura e uma consciência cognitivo-moral descentradas e pós-convencionais, não-egocêntricas e não-etnocêntricas (cf.: Habermas, 2012a, p. 139-148; Habermas, 2012b, p. 196, p. 551-552; Habermas, 2003a, p. 11, p. 152; Habermas, 2002b, p. 08-38). Novamente, aqui: as teorias da modernidade partem de um sentido purista da razão, que lhe confere absoluta universalidade e primazia relativamente às posições religioso-culturais contextualistas, vistas sempre como perspectiva antropológico-ontológica, sociocultural e epistemológico-política particularizada, como estando irremediavelmente presas ao concretismo de sua forma de vida e, aqui, assumindo uma postura dogmática e fundamentalista sempre dependente e determinada de modo férreo por bases essencialistas e naturalizadas. Por isso mesmo, em seguindo-se esse tipo de reflexão próprio às teorias da modernidade canônicas, a razão é a base da integração, dada sua universalidade, ao passo que as posições religioso-culturais, sempre contextualistas, são, no máximo, coadjuvantes do grande palco do universal.

Ora, é exatamente em um momento de crise da razão que, para Ratzinger, a religião reassume o seu legítimo papel em termos de integração sociocultural e de fundamentação axiológica. Desse modo, ela permitiria a construção de um discurso e de uma *práxis* mais realistas tanto sobre o processo de modernização ocidental quanto sobre a globalização econômico-cultural e, aqui, sobre o projeto de uma base normativa mínima para essa condição atual da humanidade. E esse discurso e essa *práxis* religiosos também serviriam para o próprio enquadramento, crítica e correção da modernidade, agora não mais exclusivamente por si mesma, mas a partir exatamente da inultrapassável *contribuição e participação religiosas*. Por isso, se o discurso filosófico-sociológico da modernidade tem razão em afirmar que o fundamentalismo e o dogmatismo podem, em muitas situações, descambar para situações de violência e de exclusão e de que, por conseguinte, aqui, a racionalização permite o controle e a moderação deles (cf.: Habermas, 2012a, p. 227-249;

Habermas, 2002a, p. 507-508; Habermas, 2002b, p. 331), por outro o discurso filosófico-sociológico da modernidade não tem razão em sustentar que a razão é instância suficiente para a integração sociocultural e para a fundamentação dos valores, bem como de que ela seja o único princípio garantidor da crítica, do enquadramento e da orientação da religião e de si mesma (cf.: Ratzinger, 2007, p. 73-75; João Paulo II, 1998, §§5-6). A razão tem patologias e pontos cegos que somente podem ser esclarecidos e corrigidos *desde fora*, desde a religião, desde outras posições normativo-paradigmáticas, e vice-versa. Há, portanto, um processo complementar em que razão e religião se interrelacionam, se orientam e se corrigem mutuamente, contribuindo para o aperfeiçoamento mútuo, para o sustento mútuo (cf.: Ratzinger, 2007, p. 87-89; Papa João Paulo II, §9, §§25-27, §33). Desconstrói-se, aqui, a ideia sustentada pelas teorias da modernidade de que a modernidade é um processo reto e direto, linear e autorreferencial de racionalização que leva a mais racionalização (cf.: Catroga, 2006, p. 457-458; Marramao, p. 1995, p. 77-129).

No mesmo sentido, a correção e a complementação mútua de razão e religião permite a desconstrução de outra pressuposição muito própria ao racionalismo ocidental, assumida e afirmada em cheio pelas teorias da modernidade, a saber, de que somente o paradigma normativo da modernidade – na correlação de racionalização cultural-comunicativa, individuação forte e reflexiva e procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal – consegue fundar, dinamizar e fomentar uma postura de crítica, de reflexividade, de emancipação e, por consequência, de fundamentação epistemológico-moral universalista dos valores, das práticas e dos princípios. As religiões e as fundamentações essencialistas e naturalizadas em geral não o conseguiriam porque elas (a) são dependentes de uma homogeneização e de uma unidimensionalização estritas dos valores, das práticas e dos sujeitos epistemológico-políticos, que não levam em conta o e que não são abertas ao pluralismo; além disso, (b) elas, por causa de suas bases essencialistas e naturalizadas, não aceitam racionalização interna dos valores, ou dificilmente a assumem, posto que a racionalização implicaria exatamente na relativização dessas bases e, em muitos casos, em sua deslegitimação direta; finalmente, (c) bases essencialistas e naturalizadas não permitem a construção de um conceito profano, político e normativo de humanidade que seja independente dessas mesmas bases e

cujo núcleo duro seja apenas formal, o que significa (d) que as bases essencialistas e naturalizadas não geram uma estrutura societal-cultural e uma consciência cognitivo-moral descentradas e pós-convencionais, não-egocêntricas e não-etnocêntricas. Em síntese, a cultura e a consciência cognitivo-moral calcadas em bases essencialistas e naturalizadas não permitem que os indivíduos pensem e se coloquem no lugar dos outros *como outros*; se eles fazem isso, é sempre a partir de sua perspectiva identitária, portanto de modo egocêntrico e etnocêntrico (cf.: Habermas, 1989, p. 143-223) (cf.: Habermas, 1989, p. 61-132; Habermas, 2002a, p. 517; Habermas, 2002b, p. 53).

Como estamos afirmando, é esse entendimento do processo de modernização como um processo linear e autorreferencial, reto e direto de racionalização e como consolidação de uma razão pura e autossuficiente, sem qualquer resquício de metafísica e de teologia, e contraposta e deslegitimando a metafísica e a teologia (que, nas teorias da modernidade, são vistas em sentido fundamentalmente negativo no que diz respeito a fundar-se o universalismo epistemológico-moral) que hoje, dada sua crise aguda, já não se sustenta, implicando na necessidade de se religar modernidade e religiões, devolvendo-se, aqui, a justa centralidade e a inultrapassável importância das religiões seja como condição da crítica, da reflexividade e da emancipação, seja no que diz respeito à fundamentação do universalismo epistemológico-moral, que já não podem ser garantidos e sustentados exclusivamente pela exclusividade da razão em seu purismo e separação relativamente à religião e à metafísica. Ora, a partir dessa releitura da modernidade em que a razão não é a base exclusiva, mas sim a correlação, a complementação e o mútuo suporte de razão e religiões, razão e práticas culturais e princípios normativos diversos, o *ethos* contemporâneo, tanto dentro da modernidade quanto em termos de globalização econômico-cultural, pode ser pensado a partir de outras bases e adquirir outra dinâmica, tendo respeitada e valorizada sua amplitude antropológico-axiológica. Com efeito, nesse caso, não apenas o racionalismo ocidental e a modernidade cultural supostamente puros e profanos não são suficientes para fundarem o universalismo epistemológico-moral, de cunho não-metafísico e não-religioso, senão que as religiões e as culturas não-modernas também têm um papel fundamental no que tange à construção desse mesmo

universalismo e, como consequência, de um conjunto vinculante de direitos humanos, inclusive no sentido de corrigir e de complementar a modernidade como paradigma fundante e dinamizador da crítica, da reflexividade, da integração e do universalismo. Sem essa correlação e sem a consequente desconstrução tanto do sentido purista da razão quanto de sua superioridade estrita relativamente às religiões e às formas culturais outras não haverá nem fundamentação do universalismo epistemológico-moral e nem uma *práxis* político-normativa que seja vinculante e efetiva em termos de globalização econômico-cultural. E, nesse sentido, a tentativa de imposição de formas de vida modernas a povos e culturas não-modernos (pensemos na questão da democracia no Afeganistão e no Iraque) já provou o sem sentido e, em verdade, o fracasso de uma modernidade pura e autossustentada.

3. Universalismo entre religião e modernidade: por um universalismo político-religioso

Quando falamos em direitos humanos estamos nos referindo diretamente a uma noção de universalismo epistemológico-moral e antropológico-ontológico que são comuns e vinculantes para todos os contextos e para todos os povos. Esta noção, se por um lado pode ser defendida como natural, como essencial à *humanidade* como um todo, por outro não é auto-evidente e nem absolutamente clara – não por acaso, tanto nas religiões institucionalizadas e universalistas quanto no racionalismo filosófico-científico europeu, é necessário *correlatamente fundar a objetividade-universalidade da condição humana e explicá-la, fundá-la para explicá-la e explicá-la para fundá-la*, em um movimento totalmente correlato e mutuamente dependente (as noções de universalismo e de direitos humanos como algo auto-evidente e absolutamente claro somente o são para os visionários que os projetam, mas não para todos nós, em nosso dia a dia). É nesse sentido que Bento XVI parte de uma constatação impressionante e fundamental para pensarmos e projetarmos tanto a universalidade dos direitos humanos quanto o trabalho fundador e dinamizador deles, um trabalho que já não pode ser exclusivo nem da modernidade desde si mesma e por si mesma, com sua posterior imposição ao mundo como um

todo, e nem das religiões institucionalizadas e universalistas desde si mesmas e por si mesmas, por meio de uma unidimensionalização que nega e exclui as diferenças de tal *práxis* fundante.

Antes disso, uma pequena digressão. É interessante perceber-se, no que tange à fundamentação da objetividade-intersubjetividade epistemológico-moral, que as teorias da modernidade calcadas no, dependentes e fomentadoras do racionalismo ocidental associam diretamente as posições religioso-culturais várias com fundamentações essencialistas e naturalizadas e essas com contextualismo, com uma noção de comunidade de cultura, de sangue e de destinação que, se por um lado aspira à universalidade, por outro é bastante cega e mesmo insensível relativamente ao pluralismo, incapaz de assumi-lo, de utilizá-lo e de realizá-lo efetivamente – a universalidade das posições contextualistas significaria sempre, por conseguinte, nessa interpretação que delas fazem as teorias da modernidade fundadas no racionalismo ocidental, a imposição de um paradigma antropológico-ontológico, sociocultural e epistemológico-político unidimensional e totalizante ao pluralismo, periferezando e ao cabo negando esse mesmo pluralismo. Nesse sentido, como contextualismo estrito, as posições religioso-culturais, de cunho, de sentido e de dinâmica essencialistas e naturalizados, apresentam três *déficits* fundamentais que lhes impedem de alcançar e assumir, desde suas bases essencialistas e naturalizadas e por si mesmas, a universalidade epistemológico-moral, isto é, uma estrutura institucional-cultural e uma consciência cognitivo-moral descentradas e pós-convencionais, não-egocêntricas e não-etnocêntricas, a saber: (a) não conseguem – e talvez nem querem – abdicar dessas fundamentações essencialistas e naturalizadas tanto como base de sua autocompreensão normativa quanto como mote para sua vinculação social, cultural e política e, aqui, para seu enquadramento e para sua compreensão das diferenças, do pluralismo; (b) assumem a própria comunidade de cultura, de sangue e de destinação como um modelo universal a ser prosseguido de modo missionário e messiânico e como a base salvífica de tudo e de todos; e (c) são avessas à racionalização no duplo sentido do termo, como descentralização e abdicação institucionais do monopólio da interpretação, da fundamentação e do fomento social do credo e como moderação discursiva e prático-moral por causa exatamente da centralidade das diferenças.

Nesse sentido, para as teorias da modernidade, o processo de modernização ocidental como desenvolvimento linear e autorreferencial, reto e direto de uma razão purificada da religião e da metafísica, de uma razão não-religiosa e não-metafísica, de uma razão política-politizante, secularizada e profana que pode andar por suas próprias pernas, ao mesmo tempo em que torna a razão independente, desligada e autônoma em relação à religião e à metafísica, em relação às bases essencialistas e naturalizadas das posições religioso-culturais sempre contextualistas, a alça a um grau de generalidade mais amplo que aquelas. Com isso, ainda em comparação com as posições religioso-culturais contextualistas, lhe associa diretamente ao universalismo gerado, alcançado e fomentado por essa razão purista, *universalismo como essa razão purista*. Nesse sentido, se as posições religioso-culturais sempre contextualistas, dada sua base essencialista e naturalizada, seu fundamentalismo institucional e seu dogmatismo no que diz respeito à compreensão dos valores, das práticas e dos sujeitos epistemológico-políticos, não conseguem estimular uma perspectiva intersubjetiva que seja independente dessas suas condições, características e dinâmicas, a modernidade cultural, ao contrário, uma vez calcada na e dependente da racionalização cultural-comunicativa e da subjetividade reflexiva e fundante, faz com que os processos socioculturais, as relações intersubjetivas e a postura de seus indivíduos adquiram uma dupla e interligada característica. Por um lado, que elas sejam fundadas apenas e tão somente na capacidade de estes indivíduos interagirem e dialogarem uns com os outros em busca da fundamentação do universal; e, por outro, ao fazerem isso, assumam as diferenças e o multiculturalismo como o ponto de partida, a base dinamizadora e o próprio ponto de chegada dos processos de socialização e de subjetivação, dos processos de fundamentação axiológica em geral. É por isso que Rawls, Habermas, Forst e Honneth acreditam que, em última instância, esse modelo de razão purista e universalista é a condição fundante, a base dinamizadora e o paradigma crítico-reflexivo para o universalismo, que não podem ser gerados, sustentados e fomentados pelas posições religioso-culturais sempre contextualista (cf.: Forst, 2010, p. 210-211; Honneth, 2003, p. 275). É por isso, inclusive, que a razão controla, enquadra, critica e orienta a tudo e todos, inclusive a si própria, dada essa sua universalidade, embora o contrário não seja verdadeiro em sentido estrito – a razão

é suficiente e, aliás, é a condição *sine qua non* do universalismo epistemológico-moral, da crítica, da reflexividade e da emancipação tanto dentro quanto fora da modernidade.

Porém, como estamos fazendo ver ao longo do texto, a ideia de uma modernidade pura e diretamente racional não se sustenta, assim como não pode ser defendida em sentido estrito a ideia de que somente uma postura fundamentalmente racional permite a fundação da objetividade epistemológico-moral, a crítica, a reflexividade e a emancipação. Em primeiro lugar, o próprio racionalismo ocidental tem o mesmo sentido das posições essencialistas e naturalizadas, isto é, ele define o caminho e o sentido da fundamentação, a saber, a racionalização dos valores e das práticas e um procedimento que, conforme dissemos acima, é imparcial, neutro, formal e impessoal relativamente aos valores e às vinculações concretas dos sujeitos epistemológico-políticos. Ora, isto também é definir o caminho, o sentido e o conteúdo axiológico resultantes da discussão, posto que um procedimento que exige a superação das bases essencialistas e naturalizadas e das vinculações concretas como condição da objetividade e da justificação já dá de antemão o rumo e o conteúdo da própria fundamentação, do próprio universalismo. E, de todo modo, nenhum dos dois caminhos supostamente diferentes, o das posições essencialistas e naturalizadas e o do racionalismo ocidental, está equivocado ou é totalmente suficiente, por si mesmo e desde si mesmo, para a realização da fundamentação do universalismo epistemológico-moral. Dos dois modos é possível chegar-se a ele, e de forma bem-sucedida e profícua. No mesmo sentido, nós, como indivíduos e grupos socioculturais, sempre emergimos de um contexto antropológico-ontológico e sociocultural específico e por ele somos delimitados de modo fundamental, sejamos filhos da modernidade purista em termos racionais, sejamos filhos de posições religioso-culturais contextualistas – e essa condição nunca foi empecilho para ninguém relacionar-se com as diferenças e pensar de modo universal. Portanto, esse discurso e essa compreensão seletivos das teorias da modernidade, relativamente a um sentido e a uma dinâmica puristas da razão desde si mesma, por si mesma e frente ao pluralismo, assim como seu pressuposto fundante que associa bases essencialistas e naturalizadas com contextualismo, concretismo, dogmatismo e fundamentalismo estritos, negando-lhes a possibilidade de alcançarem o ponto de

vista epistemológico-moral universalista, são merecedores de crítica e de complemento. Ora, aqui pode ser inserida, nesse sentido, a proposta de Bento XVI, de uma cooperação e de uma correção mútua de razão e religião, no sentido de que, se por um lado a razão corrige e complementa proficuamente as religiões quanto estas instauram um fundamentalismo cego e violento, por outro essas mesmas *religiões esclarecem o Esclarecimento*. E aqui pode ser inserida, mais ainda, sua observação de que tanto o racionalismo ocidental quanto o Cristianismo não são universais, embora se auto-compreendam enquanto tal. Vejamos a fundamental afirmação de Bento XVI:

[...] parece-me inegável que a universalidade das duas grandes culturas do Ocidente, ou seja, da fé cristã e da racionalidade secular, de fato não existe, por mais que ambas exerçam sua influência, cada uma à sua maneira, no mundo todo e em todas as culturas (Ratzinger, 2007, p. 84-85).

É importante frisar-se, em primeiro lugar, que Ratzinger não está negando a universalidade – em termos de pretensão e de alcance – nem do racionalismo e nem do Cristianismo, mas afirmando exatamente que uma tal universalidade não é auto-evidente e nem clara *a priori*. Por isso, em segundo lugar, o que ele quer significar e defender com tal observação é que (a) somente o trabalho correlato entre razão e religiões pode fundar a objetividade dos valores e das práticas, isto é, pode fundar o universalismo epistemológico-moral desde uma perspectiva *política, cultural e religiosa* que é, ao mesmo tempo, *essencialista e naturalizada e política e profana*, bem como, em consequência, (b) que, sempre que falamos em universalismo epistemológico-moral e em sua fundamentação e validade, temos de *incluir todas as sociedades, todas as culturas e todos os povos* no processo de construção e de justificação das normas e das práticas. Incluí-los sem solicitar-lhes, como o faz o racionalismo, a neutralidade, a imparcialidade, a formalidade e a impessoalidade políticas e nem a racionalização axiológica, que significam e implicam em negar-se que eles, desde si mesmos e por si mesmos, e sem necessidade de apelar ao próprio racionalismo ocidental, possam fundar e justificar a escolha de princípios e de práticas considerados universais. Incluí-los, ainda, sem impor desde fora e a partir

de outras bases antropológico-ontológicas, socioculturais e epistemológico-políticas valores universais para toda a humanidade, mas que, paradoxalmente, foram fundados e descobertos em e por uma cultura particular, a europeia, e impostos para todas as demais sociedades, culturas e povos sem mediações e sem qualquer diálogo-*práxis* minimamente equitativo, inclusivo e acolhedor das diferenças.

O universalismo moderno, racional, e o universalismo cristão, essencialista e naturalizado, não são, portanto, auto-evidentes e totalmente claros para todos os povos, para todas as sociedades e para todas as culturas – é isso que Ratzinger quis dizer na passagem acima. De um modo mais geral, se pode inferir daqui que o universalismo – seja ele fundado em que base for e parta ele de qualquer sociedade, cultura, religião e paradigma antropológico-ontológico e epistemológico-moral – não é auto-evidente, não é absolutamente claro e não é um dado *a priori* que possa, portanto, ser imposto de maneira verticalizada e extemporânea à própria participação e inclusão de todos os que são envolvidos por essa universalidade. Assim, se esta quiser ser fundada, dinamizada e assumida por todos os povos, por todas as culturas e por todas as sociedades, ela terá de ser resultado de uma construção participativa, inclusiva e cooperativa, mas uma construção que não pode ser ditada nem pelo racionalismo ocidental (em sua correlação de racionalização axiológica, de individuação forte e de procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal) e nem exclusivamente por uma posição essencialista e naturalizada em particular. Terá de ser uma construção em que todos, desde suas perspectivas antropológico-ontológicas, socioculturais e epistemológico-políticas, participam em igualdade de condições e fundam a objetividade exatamente a partir do que são e vivem e de como são e vivem. Um exercício complicado e tenso, sem dúvidas, mas não existirá universalidade sem participação, inclusão e respeito pelas diferenças *como diferenças*, que se posicionam e fundamentam como tais.

A condição, as experiências e os valores de cada sociedade, cultura e religião colocam-se como o ponto de partida e a base dinamizadora da construção de uma ética comum e de um conjunto mínimo de valores humanos, e somente essa resposta plural e calcada em bases plurais pode, por um lado, enquadrar e reorientar uma globalização econômico-cultural caótica como resultado da modernização

ocidental e, por outro, dar conteúdo, justificação, aceitação e obrigatoriedade ao universalismo e ao conjunto de direitos humanos de quem está fora da modernidade ou que lhe é periferia. É por isso que estamos falando em um *universalismo político-religioso*. Por esse termo, queremos significar, em primeiro lugar, o fato de que existem muitos paradigmas e, portanto, muitas formas, práticas e processos de fundamentação para se chegar à universalidade, capazes de gerar e de sustentar a universalidade. Esta mesma universalidade não é uma prerrogativa do racionalismo ocidental e nem de uma ou outra concepção antropológico-ontológica específica, senão que de todas. Um cristão ou um muçulmano ou um xamã indígena podem ter, fundar e dinamizar uma perspectiva crítica, reflexiva, emancipatória e universalista desde suas bases e a partir de suas práticas, princípios, valores e experiências⁴. Não é necessário, aqui, assumir-se paradigmas normativos e processos sociais-culturais extemporâneos à própria forma de vida, aos próprios fundamentos antropológico-ontológicos para se fundar valores e práticas, para dar sentido à própria voz-*práxis*. Isso seria um golpe de morte às diferenças e ao pluralismo, e a renovação de uma perspectiva unidimensional, totalizante e colonialista – uma tendência, aliás, muito forte à modernidade ocidental, mesmo hoje, epistemológica, política, cultural e economicamente. Para o universalismo político-religioso, cada sociedade, cultura e religião têm uma base de valores, de práticas e de experiências fundantes e dinamizadoras que lhes são totalmente suficientes para sua constituição, para seu desenvolvimento e para sua evolução ao longo do tempo; e que são importantes e inultrapassáveis, inclusive e por isso mesmo, para o diálogo-*práxis* intercultural, para a fundamentação do universalismo e para a elaboração de um conjunto mínimo e vinculante de direitos humanos, de uma ética para a

⁴ Apenas a título de exemplo, veja-se esse posicionamento do indígena e xamã yanomami Davi Kopenawa como prova de nosso argumento de que a crítica, a reflexividade, a emancipação e o universalismo são possíveis a partir de todas as formas de vida e paradigmas normativos: "Hoje, os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo. Mas não é o que queremos. Eu aprendi a conhecer seus costumes desde a minha infância e falo um pouco a sua língua. Mas não quero de modo algum ser um deles. A meu ver, só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em yanomami. Sei também que, se formos viver em suas cidades, seremos infelizes. Então, eles acabarão com a floresta e nunca mais deixarão nenhum lugar onde possamos viver longe deles. Não poderemos mais caçar, nem plantar nada. Nossos filhos vão passar fome. Quando penso em tudo isso, fico tomado de tristeza e de raiva" (KOPENAWA, 2015, p. 75).

globalização. Por isso mesmo, todas elas devem participar de uma tal construção, todas elas deve ser ouvidas e valorizadas em igual importância. A autocompreensão de que o universalismo é uma condição, uma especificidade e uma prerrogativa do racionalismo ocidental, como defenderam Max Weber e Jürgen Habermas, simplesmente não se sustenta de modo exclusivo, como já dissemos, e pode contribuir para inferiorizar ou até excluir o outro da modernidade (cf.: Weber, 1984, p. 11-24; Habermas, 2012a, p. 94-95).

Em segundo lugar, um universalismo político-religioso significa que não se pode fundar direitos e práticas vinculantes para a globalização e um paradigma normativo que possa garantir crítica, reflexividade e orientação das sociedades-culturas-religiões particulares exclusivamente por meio do racionalismo e a partir de uma perspectiva profana, política e secularizada. Se por um lado esta perspectiva da modernidade não pode ser negada, por outro ela tem de ser entendida como uma perspectiva entre outras, não como a perspectiva por excelência, como o guarda-chuva normativo de todas as visões de mundo particularistas – a visão de mundo moderna como universalista e as visões de mundo não-modernas, religioso-metafísicas e essencialistas e naturalizadas como particularistas, contextualista, a modernidade como abertura e reflexividade, as religiões como fechadas e irreflexivas. Nesse sentido, a política talvez seja apenas o método para a discussão intercultural, mas, na prática, essa mesma discussão intercultural simplesmente não poderia fugir exatamente de uma fundamentação essencialista e naturalizada, religiosa e metafísica seja do universalismo epistemológico-moral, seja de seu resultante conjunto de direitos humanos, de práticas e de valores vinculantes interculturalmente. Como Ratzinger chamou a atenção com muita propriedade, a modernidade como racionalismo não é universal, ainda que tente convencer-se e convencer a todos de que ela é autêntico universalismo. Isso não significa desprestigiar a modernidade, que fique bem claro, mas apontar para um senso de realidade básico que desvele a cegueira e o purismo da autocompreensão normativa da modernidade por si mesma e, daqui, seu auto-assumido protagonismo e direcionamento universais: o mundo é religioso, profundamente religioso, dependente de modo fundamental seja do suporte das grandes religiões, seja das bases essencialistas e naturalizadas desde elas emanadas para sua motivação

diária, como substrato para sua vida cotidiana e como base de seus valores e de suas práticas. Negar isso seria negar o óbvio ululante; ignorar isso seria inviabilizar o próprio universalismo em termos de fundamento, conteúdo e motivação.

Por isso, um universalismo político-religioso afirma que a fundamentação do universalismo epistemológico-moral e do conjunto de direitos humanos não pode prescindir de uma justificação religiosa, essencialista e naturalizada, uma justificação que é construída e dinamizada a partir do diálogo-*práxis* intercultural em que todos os povos, culturas e religiões são chamados à discussão efetiva, inclusiva e atenciosa para com as diferenças, até porque discussão com as diferenças e desde elas não é racionalização ou unidimensionalização, mas exatamente participação efetiva dessas mesmas diferenças, auto expressão e autoafirmação desde si mesmas e por si mesmas, desde suas bases antropológico-ontológicas, socioculturais e epistemológico-políticas. Aqui, como dissemos acima, o qualificativo *político* (do termo universalismo *político-religioso*) é e significa, antes de mais nada, a arena para a discussão e a participação inclusivas, mas não o conteúdo e o resultado final do universalismo e dos direitos humanos. No diálogo com Ratzinger, Habermas disse que a modernidade pode fundar cognitivamente, sustentar normativamente e motivar político-culturalmente seja o Estado democrático de direito, seja o universalismo epistemológico-moral. Ora, quando constatamos que o mundo é religioso, e não profano, quando constatamos que ele é plural, e não moderno, quando constatamos o caráter unidimensional (apenas a razão funda o universalismo epistemológico-moral desde um prisma pós-metafísico) e, assim, a limitação do paradigma normativo da modernidade sobre si mesmo e sobre os outros da modernidade, também nos damos conta de que a base, o conteúdo e a motivação do universalismo e dos direitos humanos devem ser, de modo primordial, religioso-metafísicas, essencialistas e naturalizadas.

E daqui adviria a terceira característica fundamental do universalismo político-religioso, a saber, a centralidade das religiões institucionalizadas e universalistas – das grandes religiões mundiais – no que diz respeito à construção, à dinamização e ao fomento seja do diálogo-*práxis* intercultural e interreligioso, seja de uma política de direitos humanos e de justiça social para a globalização, algo que, conforme já estamos falando, a modernidade como perspectiva euronocêntrica

purista, unidimensional e totalizante, e constituída contra as religiões e contra as culturas não-modernas, já não consegue sustentar, motivar e realizar. Por *religiões institucionalizadas e universalistas* entendemos, repetimos mais uma vez, as grandes religiões mundiais da atualidade, que se constituem sob a forma de instituições que assumem, centralizam e em grande medida monopolizam a legitimação de seus respectivos credos, assumindo uma postura, um sentido e um direcionamento universalistas, missionários e messiânicos (certamente estamos falando da Igreja Católica como uma religião institucionalizada e universalista, entre outras). As religiões institucionalizadas e universalistas não apenas possuem autoridades centrais e uma vinculação global (uma vez que, neste último caso, o grosso da população mundial segue-as), senão que autocompreendem-se e dinamizam-se exatamente por meio do apelo ao universalismo, mas de um universalismo calcado em bases essencialistas e naturalizadas, um universalismo-cosmopolitismo religioso, em verdade.

Conforme pensamos, um universalismo político-religioso não pode passar ao largo desse fato puro e simples do mundo contemporâneo, a saber, de que o grosso da população mundial segue tais religiões, vivendo, significando e morrendo sob seus signos, valores, práticas e autoridades. No mesmo sentido, para o universalismo político-religioso, as religiões institucionalizadas e universalistas assumem protagonismo central no que tange seja à crítica e ao enquadramento da globalização econômico-cultural caótica e violenta, seja à construção de uma política de paz, de justiça e de direitos humanos em nível global – pensemos, aqui, nesse documento incrível que é a encíclica *Laudatio Si*, do Papa Francisco, como crítica à modernização-globalização desde um prisma cristão, essencialista e naturalizado, que prova exatamente que a religião pode pensar, agir e fundamentar universalmente (cf.: Papa Francisco, 2016, §§03-06). As bases, os valores e as práticas destas religiões são fundamentais para a estabilidade de nossas sociedades e para a globalização de um modo geral e, por isso, assumem a função de ponta-de-lança no repensar delas e na construção e na fundamentação do universalismo para a globalização. Por isso, para o universalismo político-religioso que estamos defendendo, é importante que as religiões institucionalizadas e universalistas comprometam-se e assumam diretamente essa tarefa de crítica, de

enquadramento e de orientação da globalização econômico-cultural e de correção da modernidade em crise, bem como, em consequência, que promovam desde as próprias religiões a construção de uma cultura de paz, de justiça social e de direitos humanos que encontra nos próprios conteúdos e nas práticas religiosas fundamentação, substrato e motivação para sua realização e para sua efetivação no dia a dia de nossas sociedades e culturas e da política internacional. Exemplos desse comprometimento e dessa vinculação de religiões institucionalizadas e universalistas podem ser percebidos hoje na Igreja Católica, em particular no diálogo-*práxis* intercultural e interreligioso do Papa Francisco e, destacamos aqui, em duas encíclicas fundamentais por ele lançadas, a *Laudatio Si*⁵ e a *Amoris Laetitia*⁶, que, em nosso entender, são dois dos documentos normativos mais importantes e explosivos da e na cultura contemporânea como crítica à modernização-globalização sem limites e como valorização das diferenças dentro da própria Igreja em primeiro lugar e fora dela em segundo lugar.

⁵ A passagem seguinte de *Laudatio Si*, do Papa Francisco, em verdade, vem ao encontro de nossa defesa de que somente um universalismo político-religioso, uma correlação de razão e religiões, de práticas, princípios, valores e fundamentações a um só tempo essencialistas e naturalizados e profano-secularizados pode dar conta da fundamentação do universalismo epistemológico-moral e de um conteúdo mínimo de direitos humanos, inclusive permitindo a legitimação e a defesa de uma *ecologia integral* – ecologia integral porque não apenas calcada nas e percebidas desde as ciências naturais e exatas, mas porque dependente e dinamizada pelas religiões, pelas fundamentações essencialistas e naturalizadas. O Papa Francisco diz, em *Laudatio Si*: [...] uma ecologia integral requer categorias que transcendem a linguagem das ciências exatas ou da biologia e *que nos põem em contato com a essência do ser humano*" (Papa Francisco, 2016, §11; os destaques são nossos).

⁶ Veja-se a passagem seguinte, do Papa Francisco em *Amoris Laetitia*, em que ele tematiza seja a vocação e o trabalho missionário-universalistas da Igreja, seja a dialética entre fundamentação e aplicação institucionais do credo no dia a dia da vida cotidiana, sempre dinamizados pela moderação, pela misericórdia e pelo discernimento como balizas orientadoras: "Todavia, da nossa consciência do peso das circunstâncias atenuantes – psicológicas, históricas e mesmo biológicas – conclui-se que, sem diminuir o valor do ideal evangélico, é preciso acompanhar, com misericórdia e paciência, as possíveis etapas do crescimento das pessoas, que se vão construindo dia após dia. Compreendo aqueles que preferem uma pastoral mais rígida, que não dê lugar a confusão alguma; mas creio sinceramente que Jesus Cristo quer uma Igreja atenta ao bem que o Espírito derrama no meio da fragilidade: uma Mãe que, ao mesmo tempo que expressa claramente a sua doutrina objetiva, não renuncia ao bem possível, ainda que corra o risco de sujar-se com a lama da estrada" (Papa Francisco, 2017, §308, p. 247).

4. Sobre a herança e o fundamento do universalismo epistemológico-moral: considerações finais

Desse modo, um universalismo plural e heterogêneo, um universalismo político-religioso nos parece o ponto de partida mais adequado quando pensamos em uma política de direitos humanos, em valores, práticas e princípios comuns à globalização econômico-cultural hodierna e como forma de se criticá-la, enquadrá-la e reorientá-la em seus problemas. Esse universalismo plural e heterogêneo, político e religioso, essencialista e naturalizado, secularizado e profano, situa a problemática do sentido comum exatamente no chão duro do multiculturalismo, levando a sério a multiplicidade de visões de mundo que não apenas aspiram à universalidade, *senão que exatamente a permitem*. Por isso, o universalismo político-religioso reconhece que, sem essas perspectivas plurais, não existirá base comum à globalização, mas sim a imposição unidimensional e totalizante da modernidade em relação ao tradicionalismo em geral, o que significa a primazia da razão moderna (isto é, moderna porque *puramente racional*, o que, conforme afirmamos ao longo do texto, é um verdadeiro problema, uma limitação) sobre as religiões e as formas de vida culturais não-modernas (bases essencialistas e naturalizadas). E esse universalismo conclama as religiões institucionalizadas e universalistas a assumirem essa sua vocação universalista e cosmopolita, como contraponto e correlação à modernização hoje em voga e totalmente hegemônica (mas caótica e descontrolada) no nível global. Elas, dada sua estruturação fundamentalmente normativa, constituem-se em base, baluarte e paradigma fundamentais para garantir uma perspectiva crítica, reflexiva, corretiva e emancipatória, seja relativamente à modernidade, seja no que diz respeito aos próprios contextos de que emergem e que representam.

Com isso, também torna-se claro que o universalismo epistemológico-moral não é consequência linear, reta e direta de uma modernidade puramente racional, senão que ele é resultado de um processo societal-cultural, antropológico-ontológico e epistemológico-político que tem nas religiões institucionalizadas e universalistas do Ocidente um papel e uma contribuição fundamentais, ontem e hoje. Isso também significa que, se a intenção, diante da globalização econômico-cultural

hodierna, consiste em fundar-se seja um universalismo epistemológico-moral vinculante, seja uma concepção de direitos humanos que sirva como solo comum de reivindicações e de interações mútuas, então não se pode passar ao largo das contribuições religiosas e culturais próprias a cada contexto vital, situação que, como dissemos, as religiões institucionalizadas e universalistas necessitam urgentemente promover e dinamizar, dada sua constituição, seu sentido e seu movimento universalistas, cosmopolitas, missionários e messiânicos. Paradoxalmente, a época da razão, a que a modernidade nos conduziu, exige também uma volta às religiões e às metafísicas como forma de resolução dos problemas da modernização, como forma de esclarecimento de um Esclarecimento que se concebe como autêntico e puro universalismo e, assim, para a fundamentação de um universalismo plural e de um conjunto de direitos humanos que sejam, de fato, ancorados nas *diferenças concretas*, em sua condição e levando em consideração suas especificidades, valores e práticas. A modernidade por si mesma e exclusivamente desde si mesma, desde seu purismo, não poderá fazer isso, o que demanda a urgência de as religiões institucionalizadas e universalistas assumirem e conduzirem esse debate em torno a um universalismo político-religioso que, esse sim, pode fundar um conjunto de direitos humanos desde bases essencialistas e naturalizadas, sensível, atento e vinculante aos contextos antropológicos particulares.

REFERÊNCIAS

CATROGA, Fernando. **Entre deuses e césores**: secularização, laicidade e religião civil. Coimbra: Edições Almedina, 2006.

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

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**: racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, v. 1, 2012a.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**: sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, v. 2, 2012b.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v. 1, 2003a.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v.2, 2003b.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. São Paulo: Companhia das Letras, 2002a.

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

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

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

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização**: sobre razão e religião. São Paulo: Ideias & Letras, 2007.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica Fides et Ratio**. Vaticano: Tipografia Vaticana, 1998. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/johnpaulii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html> Acesso em: 30/06/2017

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MARRAMAIO, Giacomo. **Poder e secularização**: as categorias do tempo. São Paulo: Editora da UNESP, 1995.

PAPA FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudatio Si**: sobre o cuidado da casa comum. Vaticano: Tipografia Vaticana, 2016. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html> Acesso em: 30/06/2017.

PAPA FRANCISCO. **Amoris Laetitia**. Vaticano: Tipografia Vaticana, 2017. Disponível em: <http://www.agencia.ecclesia.pt/netimages/file/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_po.pdf>. Acesso em: 28/03/2017.

RAWLS, John. **Justiça e democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

RAWLS, John. **O Liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

RAWLS, John. **Justiça como equidade**: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WEBER, Max. **Ensayos sobre sociología de la religión** (T. I). Madrid: Taurus, 1984.

