

REVISTA  
**FILOSÓFICA**  
DE  
COIMBRA

vol. 21 - número 42 - outubro 2012

vol. 21 - número 42 - outubro 2012

Fundação Eng. António de Almeida



## POTENCIALIDADES, LIMITES E OPERADORES DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO FACE AO DIÁLOGO INTERCULTURAL

JOÃO MARIA ANDRÉ\*

**Resumo:** O objectivo deste estudo é repensar e aprofundar as potencialidades, os limites e os operadores do diálogo inter-religioso face ao diálogo intercultural, de maneira a mostrar como cada um destes procedimentos pode contribuir para cimentar a concórdia e a paz entre os povos. Começamos, assim, por mostrar o que têm de comum a religião e a cultura, bem como o que estabelece a especificidade da religião face à cultura. Num segundo momento, é clarificada a natureza do diálogo intercultural, a partir dos seus objectivos e dos seus operadores (operador mítico-simbólico, ritual e epistémico), de modo a tornar mais perceptível a singularidade do diálogo inter-religioso, pela importância que nele tem o testemunho, entendido como o seu operador mais original. Num terceiro momento é analisada a relação do diálogo intercultural e do diálogo inter-religioso com a formação das identidades pessoais, sócio-históricas e colectivas. Num quarto momento, abordamos os diversos patamares em que se efectiva o diálogo inter-religioso (político, ético, filosófico e religioso). Finalmente são aprofundadas as potencialidades e virtualidades específicas do diálogo inter-religioso face ao diálogo intercultural a partir da importância que nele adquirem as virtudes da esperança e da caridade (*agape*), conducentes à tolerância entendida não como condescendência, nem apenas como respeito, mas sobretudo como hospedagem.

**Palavras-chave:** diálogo intercultural; diálogo inter-religioso; tolerância; identidades religiosas

---

\* Departamento de História, Arqueologia e Artes, da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (jmandre@sapo.pt).

**Abstract:** The purpose of this work, “Potentialities, limits and operators of interreligious dialogue towards intercultural dialogue”, is to rethink and to deepen the potentialities, the limits and the operators of interreligious dialogue towards intercultural dialogue, in order to demonstrate how each of these procedures may contribute to consolidate harmony and peace between people.

Therefore, we start by showing what religion and culture have in common, as well as what establishes religious specificity when confronted with culture. Our second step is to clarify the nature of intercultural dialogue, departing from its goals and its operators (mythic and symbolical, ritual and epistemic), so as to enlighten the singularity of interreligious dialogue, because of the importance of testimony as its most original operator. Then, we will analyze how intercultural dialogue and interreligious dialogue are related to the formation of personal, socio-historical and collective identities. We will next approach the several levels in which interreligious dialogue becomes effective (political, ethic, philosophic and religious).

Finally, the possibilities and virtues which are specific of interreligious dialogue when in face of intercultural dialogue will be explored, concerning how significant hope and charity (*agape*) may become – since they lead to tolerance, here understood not as condescendence, not even as respect, but, mostly, as hospitality.

**Keywords:** intercultural dialogue; interreligious dialogue; tolerance; religious identities.

1. A globalização, como movimento de aproximação do próximo com o distante, do idêntico com o diferente, de etnias, territórios, crenças e civilizações, veio acentuar a necessidade de repensar as formas de convivência entre povos, culturas, representações do mundo e práticas de intervenção sobre ele. Ao mesmo tempo, a amplitude dos riscos que caracterizam o mundo actual e a sociedade contemporânea obriga a equacionar o futuro da humanidade a partir de uma interacção entre os rostos diferentes da sua concretização, mostrando como o destino do homem está hoje mais unificado do que outrora e que as respostas aos conflitos resultantes da presença da diferença são determinantes no processo de sobrevivência do ser humano sobre a terra como sua habitação e morada.

Se durante séculos as diferenças de ideias mais evidentes entre os povos se traduziam em diferenças religiosas, que se repercutiam, naturalmente, nos seus comportamentos, nos seus costumes e nas suas tradições, todavia, desde que no ocidente, sobretudo com a Modernidade, se foi acentuando o processo de secularização, com a correspondente laicização da sociedade, verifica-se que o confronto entre o que é diferente,

sem deixar de contar como factor determinante a pluralidade religiosa, redesenha-se, sobretudo, como uma coexistência de uma multiplicidade de culturas, a que o homem vai correspondendo de diversificadas formas que podem passar pela insularização de cada cultura nos seus limites e nas suas fronteiras (aquilo a que Amartya Sen chamou expressivamente “monoculturalismo plural”<sup>1</sup>), pelo choque de civilizações perspectivado por Samuel Huntington<sup>2</sup>, ou por um diálogo intercultural activo e fecundo como vem sendo reclamado por muitas instituições mundiais<sup>3</sup>, desde a Unesco, o Parlamento das Religiões do Mundo, a Conferência Mundial sobre a Religião e a Paz ou o Alto Representante da Onu para o Diálogo entre as Civilizações, e também por múltiplos pensadores, filósofos e teólogos, de que se poderiam destacar, pela sua projecção mundial, Raimon Panikkar e Hans Küng.

Cultura e religião são, assim, duas faces da diferença que tanto podem ser exacerbadas para produzir um conflito, como podem ser articuladas para gerar formas de entendimento e plataformas de actuação num mundo em mudança que reclama cada vez mais uma convergência de esforços e um concerto de iniciativas em ordem à promoção daquilo que une o que na aparência surge como divergente, inconciliável ou incompatível. Neste sentido, diálogo intercultural e diálogo inter-religioso são dois processos que envolvem realidades diferentes e mobilizam agentes e entidades diversas e que, por isso mesmo, embora na prática possam convergir para a edificação da paz no mundo em que vivemos, têm de ser vistos na especificidade que os caracteriza, nas potencialidades que intrinsecamente comportam e nos limites que não deixam de condicionar a respectiva acção. O objectivo deste ensaio é, assim, repensar e aprofundar as potencialidades, os limites e os operadores do diálogo inter-religioso face ao diálogo intercultural, de maneira a mostrar como cada um destes procedimentos pode contribuir para cimentar a concórdia e a paz entre os povos, aprofundando as suas dimensões e acentuando a consciência da sua incontornável natureza que radica na sua forma peculiar de configuração de mundividências e comportamentos e na fonte de sentido que confere à existência quotidiana, na relação dos homens entre si, dos homens com o mundo e dos homens com o mistério que os ultrapassa ou com

---

<sup>1</sup> Cf. Amartya SEN, *Identidade e violência. A ilusão do destino*, trad. de Maria José de La Fuente, Lisboa, Tinta da China, 2007, p. 205.

<sup>2</sup> Cf. Samuel HUNTINGTON, *Choque de civilizações e a mudança da ordem mundial*, Lisboa Gradiva, 2001.

<sup>3</sup> Veja-se, a este propósito, a colectânea de textos produzidos por muitas dessas instituições em Francesc TORRADEFLOT (Ed.) *Diálogo entre Religiones. Textos fundamentales*, Madrid, Editorial Trotta, 2002.

o sagrado que silenciosamente os inspira num convite à contemplação e ao enraizamento no fundo indizível de uma transcendência acolhida na interioridade do *humanum*.

### **Religião e cultura: aproximações e distinções**

2. Para começar, importa investigar e sublinhar qual a categoria que serve de base tanto ao diálogo intercultural quanto ao diálogo inter-religioso, justamente por servir de base tanto à cultura quanto à religião. Ora, a meu ver, essa categoria de base é precisamente a categoria de finitude. A cultura, que nasce do pensamento e se prolonga na técnica, é a resposta do homem à sua conatural finitude: é porque o homem se descobre limitado e finito na sua realidade que se projecta para além da realidade imediata, através de criações que lhe permitem destacar-se da natureza e realizar-se na sua especificidade face a essa mesma natureza. Por outro lado, é na finitude humana que radica a pluralidade de respostas culturais em contexto existencial. É porque o homem é finito e porque cada ser humano não é idêntico, mas outro dos outros seres, e porque cada povo humano também não é idêntico mas outro dos outros povos, que a projecção cultural que faz de si próprio não é a mesma que outro ser ou outro povo faz, daí resultando a pluralidade de respostas culturais no confronto do homem com a natureza, no enraizamento do homem na natureza e na superação do homem em relação à natureza. Toda a cultura é, assim, uma cultura situada num determinado contexto físico, social, histórico e civilizacional, o que marca toda a cultura com a característica da relatividade em que emerge, se constitui, se afirma, se constrói e se desenvolve. Esta relatividade que impregna toda a cultura, marca igualmente todo o saber, na medida em que o saber emerge sempre em contexto cultural relativo e, se todo o saber é uma pretensão de verdade, não pode, por isso, ser uma pretensão a uma verdade absoluta ou dogmática dada a natureza perspectivística que lhe é inerente e que resulta, mais uma vez, da finitude da condição do seu nascimento e da sua emergência. A relatividade cultural é, pois, parente da relatividade epistémica no contexto de uma visão construtivista do acesso do homem ao conhecimento e à formulação da verdade, presente em grande parte das epistemologias da segunda metade do século XX<sup>4</sup>, com raiz na teoria

---

<sup>4</sup> Cf., por exemplo, Jean-Louis LE MOIGNE, *Les épistémologies constructivistes*, Paris, PUF, 1999 e G. FOUREZ, *A construção das ciências*, trad. de J. Duarte, Lisboa, Instituto Piaget, 2008.

dos paradigmas, como a de Thomas Kuhn<sup>5</sup> e seus discípulos, com raiz no racionalismo crítico, como a teoria falibilista de Karl Popper<sup>6</sup> e a conjecturalidade dela decorrente, ou ainda com raiz nas teorias discursivas pragmáticas e consensuais da verdade, à maneira de Apel<sup>7</sup>. Mas, por outro lado, a relatividade cultural, tal como a relatividade epistemológica, não é sinónimo de relativismo nem conduz necessariamente à impossibilidade de confronto e de diálogo, pressupondo antes, pelo contrário, esse mesmo confronto e esse mesmo diálogo sempre susceptíveis de proporcionarem enriquecimentos fecundos por abrirem novas possibilidades de olhar para o mundo<sup>8</sup> e facilitarem abordagens complementares desse mesmo mundo e apropriações plurais da sua verdade e da sua realidade.

Mas se é a finitude que está por detrás da forma como o homem se autotranscende através da cultura e se é a finitude humana que constitui a raiz da pluralidade de culturas, é também do reconhecimento da finitude humana que nasce o sentimento religioso que, afinal, se traduz na projecção do homem para lá de si mesmo, numa realidade última e transcendente sob a forma de mistério ou entidade transpessoal numa distância que a categoria de sagrado exprime e traduz e que as religiões do livro singularizam no conceito de Deus. É porque o homem se sabe e se sente finito, vendo, nessa sua finitude, a inscrição de uma conatural impotência, que se torna aberto ao mistério da infinitude e a uma relação com essa mesma infinitude através do comportamento religioso e das instituições que dão forma, estrutura e consistência social a esse mesmo comportamento. Mas, se a finitude é a raiz da atitude religiosa, ela deve ser reconhecida simultaneamente como a marca dessa mesma atitude e, por isso, se a religião nasce da finitude humana, toda a religião é necessariamente marcada por essa mesma finitude, estando assim interdita de se absolutizar ou dogmatizar como se nela se inscrevesse um contacto plenamente realizado com o transcendente ou uma posse plenamente realizada da verdade do mundo, do tempo e da história. A aspiração religiosa ao absoluto só se efectiva, como bem reconheceu Tor-

---

<sup>5</sup> Cf. Thomas KUHN, *A estrutura das revoluções científicas*, trad. de C. Marques, Lisboa, Guerra e Paz, 2009 e *idem*, *O percurso desde a Estrutura*, trad. de A. Sampaio, Porto, Porto Editora, 2011.

<sup>6</sup> Cf. Karl POPPER, *Conjecturas e refutações*, trad. de B. Bettencourt, Coimbra, Almedina, 2003.

<sup>7</sup> Cf. Karl-Otto APEL, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, trad. de N. Smilg, Barcelona, Paidós, 1991.

<sup>8</sup> Cf. a este propósito o interessante texto de Karl POPPER, “O mito do contexto”, in *idem*, *O mito do contexto. Em defesa da ciência e da racionalidade*, trad. de P. Taipas, Lisboa, Edições 70, 1999, pp. 55-89.

res Queiruga, através da “mediação histórico-particular”<sup>9</sup> que empresta a sua singularidade e a sua condicionalidade às formas de concretização religiosa e nem as religiões baseadas em experiências de revelação, que os livros sagrados acabam por consubstanciar, poderão pretender uma universalidade abstracta, precisamente porque não existe revelação separada ou historicamente incondicionada, mas sim revelação acolhida num contexto existencial concreto, historicamente delimitado e situado e, por isso, mesmo a “*particularidade* da revelação cristã não é uma alternativa escolhida por Deus, mas uma necessidade imposta pelo facto inevitável de que a revelação tem de fazer-se na história”<sup>10</sup>. É por isso que a relação com o incondicionado se manifesta no mundo através de uma pluralidade de expressões que encontra a sua concretização na multiplicidade de religiões que não podem ver-se como concorrentes ou alternativas, mas como vias complementares para a realização de uma aspiração que se inscreve no mais profundo do ser humano. E é também por isso que a mesma finitude que funda a pluralidade das religiões, funda também a necessidade de um diálogo entre elas que, partindo dessa finitude, instaure uma dinâmica conducente a uma convergência de horizontes, a uma partilha de aspirações e a uma complementaridade na resposta prática às grandes questões que se colocam à humanidade.

Diria, assim, que tanto o diálogo intercultural quanto o diálogo inter-religioso têm como base e como ponto de partida aquilo que poderíamos designar “uma hermenêutica da finitude”: uma hermenêutica da finitude do homem perante o mundo, uma hermenêutica da finitude do homem perante a verdade e uma hermenêutica da finitude do homem perante aquilo que justamente o projecta para além de si próprio e que, por esse motivo, o inscreve, de alguma forma, no transcendente. Não somos Deus nem deuses, não somos onnipotentes nem omniscientes, não somos omnividentes nem translocais, não somos eternos nem intemporais. Somos humanos, demasiado humanos e é essa a nossa condição. E é por esse motivo que tanto culturalmente quanto religiosamente as pontes mais do que as fronteiras, as convergências mais do que as divergências, o diálogo mais do que a exclusão devem ser as respostas das comunidades e dos povos ao desafio da diferença e da pluralidade. E a consciência em que se enraíza esse projecto é precisamente, devido à finitude condicionadora da existência humana e das suas respostas aos mistérios dessa mesma existência, a consciência crítica que incorpora necessariamente uma dimensão anti-dogmática e anti-absolutista e que se deve concretizar

<sup>9</sup> Cf. André TORRES QUEIRUGA, *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Santander, Sal Terrae, 2005, p. 32.

<sup>10</sup> *Idem, ibidem*, p. 38.

também num permanente processo de autocrítica dos excessos exclusivistas e persecutórios a que muitas vezes cederam tanto as culturas como, sobretudo, as religiões. Como refere H. Küng com bastante pertinência, “condição prévia essencial para uma verdadeira estratégia ecuménica é um processo de autocrítica, a levar a cabo por cada uma das religiões. É necessário um olhar crítico sobre a nossa própria história de falhas e de culpas, pois todo aquele que é imparcial sabe: as fronteiras entre verdade e falsidade não são, *a priori*, correspondentes às fronteiras entre a nossa e as outras religiões”<sup>11</sup>.

3. Uma vez estabelecida a finitude como base de sustentação tanto da cultura como da religião e como premissa incontornável do diálogo intercultural e do diálogo inter-religioso, poderemos agora avançar mais alguns traços que aproximam o fenómeno cultural e o fenómeno religioso, permitindo assim estabelecer alguns pontos de contacto entre o diálogo intercultural e o diálogo inter-religioso.

Em primeiro lugar, há que sublinhar que, sendo certo que a religião é ou pressupõe a fé ou a crença e sendo certo que, nessa medida, a religião se inscreve e é constitutiva da interioridade humana, ela tem, todavia, uma dimensão manifestativa externa e, como tal, apenas se pode exprimir em linguagem, verbal, gestual ou comportamental, que traduz uma necessidade de comunicação com os outros, por um lado (a dimensão horizontal da linguagem religiosa) e com o sagrado, por outro (a dimensão vertical da linguagem religiosa). Tanto numa dimensão como na outra, as metáforas, os conceitos, os símbolos e as imagens constituem componentes essenciais da linguagem religiosa<sup>12</sup>. Ora toda a linguagem é inevitavelmente cultural, ou seja, exprime-se e articula-se em mundos, contextos e linguagens culturais e, por isso, tem uma dimensão inevitavelmente cultural e uma vocação incontornável para a sua inculturação. Como afirmou pertinentemente João Paulo II, “uma fé que não se faz cultura é uma fé que não foi plenamente recebida, nem inteiramente pensada, nem inteiramente vivida”<sup>13</sup>. Por esse motivo, dedica este papa uma grande atenção à inculturação na sua encíclica sobre as missões *Redemptoris missio*, onde afirma: “Pela inculturação, a Igreja encarna o Evangelho nas diversas culturas e simultaneamente introduz os povos com as suas culturas na sua própria

<sup>11</sup> Hans KÜNG, *Projecto para uma ética mundial*, trad. de M. L. C. Meliço, Lisboa, Instituto Piaget, 1996, p. 146.

<sup>12</sup> Cf. Juan Antonio ESTRADA, *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, p. 32.

<sup>13</sup> *Carta ao Cardeal Secretário de Estado*, 20 de Maio de 1982, apud Andrés Torres QUEIRUGA, *op. cit.*, p. 125.

comunidade, transmitindo-lhes os seus próprios valores, assumindo o que de bom nelas existe, e renovando-as a partir de dentro. Por sua vez, a Igreja, com a inculturação, torna-se um sinal mais transparente daquilo que realmente ela é, e um instrumento mais apto para a missão. Graças a esta acção das Igrejas locais, a própria Igreja universal se enriquece com novas expressões e valores nos diversos sectores da vida cristã, tais como a evangelização, o culto, a teologia, a caridade; conhece e exprime cada vez melhor o mistério de Cristo, e é estimulada a uma renovação contínua.”<sup>14</sup> A inculturação é, por isso, uma necessidade intrínseca de toda e qualquer religião, pois, “para ser compreensível e vivenciável tem de encarnar [a interpretação da sua experiência originária] nos ‘elementos culturais’ das pessoas e comunidades às quais se oferece”<sup>15</sup>. Por este motivo, não sendo legítimo identificar simplesmente religião com cultura, é imprescindível reconhecer a dimensão cultural própria de toda a religião, que assume traços mais evidentes quando falamos de religiões professadas em sociedades não secularizadas, como é o caso dos Estados islâmicos em que o Islamismo aparece como a religião e, por isso mesmo, como a cultura religiosa de um Estado.

Em segundo lugar, se é certo que a religião, de acordo, aliás, com uma das suas explicações etimológicas, “religa”, na medida em que liga os homens uns com os outros em comunidade de fé, além de ligar, evidentemente, os homens com Deus e com o sagrado, não é menos verdade que também a cultura religa: pela sua dimensão comunicativa e partilhada a cultura serve de elo de ligação entre os membros de uma determinada sociedade que partilham muitos elementos em comum como a língua, os valores, os costumes e tradições, as instituições, bem como a história e a memória em que se funda, em grande medida, a respectiva identidade. Aliás, religiões e culturas são factores de identidade comunitária e, nesse sentido, constituem fontes de produção de sentido para a existência e para a acção individual no contexto da acção colectiva, traduzindo-se, simultaneamente, em instrumentos de coesão e de reforço do sentimento de pertença a uma tribo, a um povo, a uma nação ou, no caso da religião, a uma igreja ou a uma comunidade salvífica.

Em terceiro lugar, devido a essa dimensão identitária, tanto a religião como a cultura postulam encontros que se traduzem em celebrações desse sentimento de pertença comunitária. Os encontros através dos quais as religiões juntam aqueles que partilham a mesma crença para vivenciarem intensivamente os seus laços de pertença e a sua relação com o transcendente são os actos de culto (e não é por acaso que encontramos em

<sup>14</sup> JOÃO PAULO II, *Redemptoris missio*, nº 52.

<sup>15</sup> Andrés TORRES QUEIRUGA, *op. cit.*, pp. 129-130.

“culto” a mesma raiz etimológica de cultura): os actos de culto são as cerimónias em que se celebra a cultura religiosa de uma comunidade e que assumem a forma de rituais que instituem um espaço e um tempo sagrados na fronteira do espaço e do tempo profanos a fim de tornar possível uma reactivação da memória que plenifica o presente numa dimensão soteriológica em que toda a comunidade se investe afectiva e conceptualmente e solidifica a sua consciência de corpo. Por seu lado, os encontros através dos quais as culturas potenciam o sentimento de pertença comunitária são as festas, os acontecimentos culturais, os espectáculos, que também podem assumir uma dimensão ritual, como os actos que acontecem para celebrar as grandes datas identitárias sociais ou nacionais, como os desfiles do 25 de Abril e do 1º de Maio ou as festividades do dia de Portugal.

Em quarto lugar, devemos acrescentar que a religião, tal como a cultura, tem mundo: por um lado, está presente no mundo, e, por outro, recria permanentemente o mundo em que está presente, inscrevendo e deixando nele memórias físicas e materiais, como templos, objectos e outros artefactos. É importante acentuar esta dimensão ou vertente material da religião e da cultura, na medida em que, reportando-se tanto uma como outra, mais ao domínio do espiritual, poderá haver uma certa tendência para esquecer estas marcas das suas formas de inscrição no mundo. É também por essas formas de inscrição no mundo que tanto a religião como a cultura têm uma dimensão profundamente histórica, visível nos objectos em que se materializam e que sustentam as respectivas práticas. Assim, ao lado da historicidade própria da sua dimensão conceptual (os conceitos em que se enunciam os seus núcleos teóricos transportam a marca do tempo em que são formulados), adquire uma importância significativa a historicidade própria da sua dimensão material manifestada nos símbolos através dos quais se exprime e nas instituições sociais que dão corpo a essa existência da religião e da cultura no mundo e que a Antropologia da Religião tem como principal objecto de estudo<sup>16</sup>. É certo que na religião parece acentuar-se mais o aspecto interior, espiritual e intimista, com a conseqüente tendência para desvalorizar o aspecto exterior e “corpóreo”; mas, como refere Régis Debray ao enunciar um dos princípios programáticos da sua incursão no “itinerário de Deus”, “para sobreviver ao seu acto de nascimento, um Ser transcendente precisa de órgãos e de ferramentas. Um organismo espiritual (família, nação, igreja, seita, etc.) e um aparelho mnemotécnico (rolos, livros, efigies, imagens, etc.)”<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Cf. Lluís DUCHM, “Antropología del hecho religioso”, in Manuel FRAJÓ (Ed.), *Filosofía de la religión*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, pp. 89-115.

<sup>17</sup> Régis DEBRAY, *Deus, um itinerário. Materiais para a história do Eterno no Ocidente*, trad. de L. Júdice, Porto, Âmbar, 2002, p. 23.

E se essa dimensão física e material é ainda assim visível na religião, muito mais o é na cultura, sendo certo que esta não sobrevive sem artefactos, instrumentos, objectos, sejam eles resultantes da mediação do homem com a natureza, como os utensílios do trabalho humano e as criações da técnica, sejam os adereços e os adornos, como o vestuário, sejam as criações artísticas, como livros, obras de pintura, escultura e arquitectura ou os instrumentos musicais que permitem a expressão da criatividade humana e a cujo estudo se dedica a etnografia, como especialidade da antropologia cultural. Cultura e religião comportam assim, pela relação com o mundo e ao mundo, pelo mundo que têm, em que se inscrevem e que contribuem para transformar, uma conatural dimensão ecológica que traduz a respectiva relação com a sua “casa” simultaneamente, física ou material e também social<sup>18</sup>.

Em quinto lugar, cultura e religião partilham precisamente o facto de terem o mesmo sujeito. O sujeito tanto da cultura como da religião é o homem: o homem no esforço por se superar na sua condição limitada e na sua existência contingente, o homem em processo de hominização, ou seja, de autenticação de si próprio, o homem no apelo que sente por aquilo que o ultrapassa e o transcende na efemeridade do seu quotidiano e na imediatidade do seu viver. Mas, sendo o homem o sujeito da cultura e da religião, aquilo que o polariza em cada uma destas actividades é bastante diferente. Assim, se na dinâmica religiosa o homem é um sujeito polarizado pelo sagrado ou pelo divino, ou seja, pelo outro de si próprio, na dinâmica estritamente cultural é um sujeito polarizado pela sociedade e pelo mundo, isto é, pelo horizonte mais próximo e imanente do seu ser e do seu agir. É devido ao facto de tanto a cultura como a religião terem como sujeito o homem, que o *humanum* se constitui como motivo e critério fundamental do diálogo inter-religioso<sup>19</sup> e do diálogo intercultural<sup>20</sup>.

4. Estabelecidos, assim, certos pontos que permitem encontrar alguma articulação entre cultura e religião, importa agora, em ordem a não confundir diálogo intercultural com diálogo inter-religioso, acrescentar também os traços mais característicos em que assenta a respectiva distinção, deixando claro, sobretudo, o que constitui a especificidade da religião face à cultura.

<sup>18</sup> Cf. A este propósito Edgar MORIN, *O Método. IV. As ideias: a sua natureza, vida, habitat e organização*, trad. de E. C. Lima, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1992.

<sup>19</sup> Cf. Hans KÜNG, *op. cit.*, pp. 162-163

<sup>20</sup> Cf., por exemplo, Raúl FORNET-BETANCOURT, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, pp. 212-217 e 285-297.

Em primeiro lugar há que sublinhar que a religião, ou mais concretamente as religiões abraâmicas ou religiões do livro, têm como fonte algo que transcende a dimensão humana do saber. Ou seja: é a revelação e a respectiva experiência que se estabelecem como ponto de partida para a verdade religiosa e para a relação com o sagrado. Neste contexto, religião e cultura estruturam-se em âmbitos significativamente diferentes: enquanto a cultura é marcada por um âmbito estritamente imanente ao homem na sua racionalidade e na sua realidade concreta, a religião inscreve-se num âmbito claramente transcendente ou sobrenatural, mobilizando faculdades e dispositivos que podem superar a própria discursividade humana. Daqui resultam algumas consequências que importa assinalar. A primeira delas é a irrefutabilidade racional da religião e dos seus fundamentos, cuja expressão mais evidente se encontra na impossibilidade de provar cientificamente a existência (ou a inexistência) de Deus. Se se admite que a verdade religiosa é eminentemente uma verdade revelada, a atitude religiosa assenta numa confiança nas fontes da revelação, traduzida pelo conceito de fé ou de crença, e numa disponibilidade para o acolhimento e interiorização dessa mesma revelação que nenhuma argumentação racional é suficiente para pôr em causa, conduzindo à descrença. A segunda consequência da fonte revelacional e transcendente da religião prende-se com as suas formas de transmissão: além de uma transmissibilidade difusa como a da cultura, a religião assenta em formas de transmissão muito mais institucionalizadas, que passam, no seio das comunidades de crentes, por círculos iniciáticos, assentes na relação entre os mestres e discípulos, e pela existência de sacerdotes, ministros e autoridades que têm um peso muito maior aqui do que no caso da transmissão meramente cultural (embora o aparelho educativo nas sociedades desenvolvidas tenha adquirido expressões que, por vezes, se podem aproximar das estruturas das sociedades religiosas, sem, contudo, adquirirem o carácter sagrado que profundamente as caracteriza). Este peso que as autoridades institucionais assumem no contexto das práticas religiosas constituirá uma marca diferenciadora entre o diálogo inter-religioso e o diálogo intercultural: no diálogo intercultural não há um confronto tão claro e tão evidente com os garantes da autenticidade do legado cultural em causa como no caso do diálogo inter-religioso em que as posições em jogo se apresentam, à partida, de alguma forma reféns de interlocutores privilegiados encarregados de vigiar e assegurar a ortodoxia tanto das ideias como dos comportamentos. A terceira consequência da fonte revelacional e transcendente da religião é a correspondente aspiração ao absoluto e ao sagrado, que, em certa medida, contamina de sagrado e de absoluto tanto o seu conteúdo cognitivo e informativo (a sua teologia) como o seu conteúdo prático (os seus valores, a sua moral e os seus rituais), com isso dificultando qualquer processo dialógico que pressuponha o

reconhecimento de alguma pretensão de verdade nas outras religiões (nas suas teologias ou nas suas morais). No entanto, é necessário ter em conta que, se a fonte transcendente ou sobrenatural da religião a marca com esta tendência para o absoluto, as condições concretas, humanas, finitas e singulares da sua recepção inscrevem a historicidade da compreensão da mensagem revelada no coração do processo religioso. Dessa inscrição resulta que a revelação não é abstracta e atemporal, mas situada, ou seja, é um acontecimento humano que postula, por isso, como resposta, não uma fé cega e incondicional, mas o que Torres Queiruga chama, com muita pertinência, o entendimento da revelação na sua estrutura maiêutica: “O que chamamos ‘revelação’ é uma resposta real e concreta a perguntas humanas, que, portanto, são sempre as nossas próprias perguntas. Desse modo, *descobrimos* porque alguém no-la anuncia; mas *aceitamo-la* porque, despertados pelo anúncio, ‘vemos’ por nós próprios que essa é a resposta justa.”<sup>21</sup> Como refere Anselmo Borges, comentando esta noção de “maiêutica histórica”<sup>22</sup> do autor, “os livros sagrados servem de parteira à autenticidade radical do ser humano. Só é possível aderir pessoalmente ao que se revela se aí não há algo estranho e exterior, mas, pelo contrário, se reconhece o que de alguma maneira, realíssima e ontológica, se buscava e pressentia, e queria manifestar-se e vir à luz. Note-se, porém, que ao contrário da maiêutica socrático-platónica, não há fuga à história, já que a revelação é no aqui e agora: dá-se na história e faz história.”<sup>23</sup> Assim, a natureza sobrenatural e transcendente da revelação e a sua inscrição histórica no coração do humano instauram na religião uma tensão entre o absoluto em si e o absoluto para nós que J. Hick analisa no quadro de uma reinterpretação da distinção kantiana entre o fenómeno e o númeno em Kant, referindo-se à “realidade divina última como é em si mesma e como se manifesta dentro da experiência e do pensamento humanos”<sup>24</sup>. A consciência desta tensão obriga ao exercício permanente de uma “douta ignorância” que nos acautele relativamente a tentações de onisciência no que ao divino diz respeito, implicando, por isso, o reconhecimento do

<sup>21</sup> Cf. Andrés TORRES QUEIRUGA, *op. cit.*, p. 16.

<sup>22</sup> A noção de maiêutica histórica vem sobretudo desenvolvida no livro de Andrés TORRES QUEIRUGA, *A revelação de Deus na realização humana*, São Paulo, Ed. Paulus, 1995.

<sup>23</sup> Anselmo BORGES, “Revelação e diálogo inter-religioso”, in J. M. ANDRÉ e M. ÁLVAREZ-GÓMEZ (Eds), *Concordância dos opostos e concórdia. Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*, Coimbra, Faculdade de Letras, 2001, p. 204.

<sup>24</sup> Cf. J. HICK, “Hacia una comprensión religiosa de la religión”, in J. GÓMEZ CAFFARENA y J. M. MARDONES (Eds.) *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión. III*, Barcelona, 1993, p. 105, apud Anselmo BORGES, art. cit., p. 207.

carácter conjectural da assimilação humana da revelação e da sua tradução discursiva em elaborações conceptuais da razão humana, assente numa distinção entre a pretensa revelação na sua dimensão originária puramente intuitiva e a sua tradução e apropriação pela linguagem limitada e finita.

Continuando a interrogar-nos sobre o que distingue a religião da cultura, há ainda que sublinhar que a religião, embora comportando uma dimensão ou uma vertente incontornavelmente cultural, não se reduz à cultura em que se inscreve ou através da qual se exprime. A religião tem sempre uma dimensão transcendente, remete para o mistério e postula, pelo menos nas religiões proféticas, uma relação pessoal com algo ou alguém que não vemos e que não nos é acessível. Há, assim, uma duplicidade tensional no seio da atitude religiosa: por um lado, remete para o invisível, mas, por outro lado, reconhece uma personalidade nesse mesmo invisível articulando-se com ele numa proximidade interiorizante e numa intimidade de alguma forma familiar. Isto marca a religião também com um carácter ambivalente no que toca à exigência de diálogo. Essa exigência vê-se ao mesmo tempo facilitada e dificultada. Vê-se facilitada na medida é que é por essência diálogo já que nasce como resposta ao dom gratuito do divino, mas vê-se dificultada porque esse diálogo começa por ser um diálogo com o invisível, que, na sua plenitude, surge como o mistério inacessível ao homem e às suas possibilidades de compreensão. Quer isto dizer que a experiência religiosa, como forma de experiência suprema, é uma experiência essencialmente dialógica<sup>25</sup> mas a invisibilidade do tu a partir da qual se constitui introduz nela uma tensão para o monólogo que ameaça profundamente essa sua original estrutura relacional.

Um último traço que gostaria de sublinhar como sinal de distinção entre a religião e a cultura, com as suas repercussões nas respectivas formas de implementação da sua interacção dialógica, diz respeito ao papel que nelas desempenha a referência ao poder do homem. Neste sentido, diria que a religião constitui uma crença e uma prática que se baseiam mais no reconhecimento da debilidade do homem, da sua fragilidade e da sua impotência, ao passo que a dinâmica da cultura supõe um primado da sua força e da sua liberdade criadora. Isso resulta do facto de a religião partir da contraposição entre a finitude do homem e a infinitude que flui do sagrado, do mistério, do absoluto para que a ânsia de incondicionado o projecta. Ou seja, o Outro que emerge na constituição da consciência religiosa postula uma consciência permanente dos nossos próprios limites e das nossas próprias fraquezas. Em contrapartida, a criação cultural é sempre a experiência da capacidade de auto-superação, gerando no sujeito que a exerce uma consciência de força e poder no contexto de uma exis-

---

<sup>25</sup> Cf. Raimón PANIKKAR, *Mito, fe y hernenéutica*, Herder, Barcelona, 2007, p. 325.

tência marcada pela contingência. Ora esta especificidade da experiência religiosa repercute-se numa maior disponibilidade para o diálogo. Com efeito, a consciência da fragilidade humana pode postular, como seu correlato, uma atitude de humildade face às suas próprias formulações que de algum modo as situa e relativiza, conduzindo ao encontro com o outro num esforço de superação dos próprios limites. Mas essa consciência pode também levar não a uma dinâmica de encontro com os outros, mas a uma projecção no divino e no transcendente, criando assim condições não para o diálogo, mas para uma aceitação incondicional do que tem a marca desse mesmo transcendente, atitude que está na base de todos os fundamentalismos, fanatismos e intolerâncias de natureza religiosa.

### **Diálogo intercultural e diálogo inter-religioso: objectivos e operadores**

5. Clarificados alguns traços distintivos da religião face à cultura, procuremos agora caracterizar, ainda que de modo sucinto e abreviado, a natureza e os objectivos do diálogo intercultural, para posteriormente podermos aferir melhor a especificidade do diálogo inter-religioso.

Em primeiro lugar, de que falamos quando falamos de diálogo intercultural? Por outras palavras: o que significa o diálogo intercultural? O diálogo intercultural significa o confronto e a aproximação entre visões do mundo diferentes, porque enraizadas em mundos culturais distintos (correspondentes a grupos, povos, etnias, civilizações, identidades sócio-históricas, memórias e tradições diversas), em ordem à respectiva complementaridade, tanto sob o ponto de vista teórico (no que se refere aos saberes e conhecimentos envolvidos e às respectivas pretensões de verdade), como sob o ponto de vista prático (no que se refere à construção de plataformas comuns e partilháveis de acção). Significa isto que o diálogo intercultural tem uma componente incontestavelmente cognitiva e uma componente marcadamente pragmática. Na sua componente cognitiva, o diálogo intercultural pode ver-se acentuadamente dificultado devido àquilo que pode ser designado como a incomensurabilidade das culturas<sup>26</sup>, no caso de admitirmos que, correspondendo a mundos diferentes e configurando também diferentes apropriações desses mundos, se torna difícil identificar patamares possíveis de diálogo e de convergência,

---

<sup>26</sup> Sobre o conceito de incomensurabilidade e a sua transposição para o terreno do debate e do confronto entre culturas, cf. João Maria ANDRÉ, “Interpretações do mundo e multiculturalismo: incomensurabilidade e diálogo entre culturas”, *Revista Filosófica de Coimbra*, XVIII/35 (2009), pp. 7-42

traduzindo-se o encontro entre culturas num verdadeiro diálogo de surdos, susceptível de conduzir a atitudes etnocentristas ou a atitudes radicalmente relativistas. De uma incomensurabilidade intercultural no plano teórico pode resultar uma impossibilidade de convergência intercultural no plano prático (político e moral), mas não necessariamente, uma vez que é sempre possível que, partindo de fundamentos diferentes e de visões do mundo não coincidentes, se chegue ao reconhecimento de um conjunto de valores, considerados comuns e universais, que fundam uma prática de libertação, de superação de injustiças e de construção da paz e da concórdia, numa erradicação do que degrada o humano e a sua afirmação incondicional. Como refere León Olivé, “na interacção transcultural, a cooperação e a coordenação podem ser metas que os membros das diferentes culturas persigam para realizar acções conjuntas tendentes a obter fins de interesse comum; para consegui-lo, basta ter acordos parciais sobre certas crenças, normas, valores, procedimentos e standards específicos, relevantes para conseguir o propósito comum”<sup>27</sup>. O diálogo intercultural pode, assim, conduzir a uma ética intercultural<sup>28</sup>.

O ponto de partida em que assenta o diálogo intercultural é, antes de mais, a consciência da incompletude epistemológica de cada cultura. Com efeito, cada cultura corresponde a uma identidade, ainda que compósita, a uma memória ou a um conjunto de memórias, a um percurso narrativo do grupo ou da comunidade que a assume e que lhe dá corpo, e é, por esse motivo marcada pela relatividade (cada cultura inscreve-se no contexto do desenvolvimento histórico da sua construção). Por esse motivo, jamais pode aspirar a uma visão completa e acabada do mundo e da realidade, mas é necessariamente tocada pelo perspectivismo que caracteriza a sua génese e condiciona os seus fundamentos e os seus princípios internos de estruturação. Essa incompletude das culturas, se constitui um traço definidor da sua dimensão teórica, afecta também necessariamente a sua componente prática, tanto na definição dos valores e dos sentidos da dignidade humana, como no desenho de políticas de concretização desses mesmos valores e de promoção dessa mesma dignidade. Daí que Boaventura de Sousa Santos reconheça, com justeza, que “aumentar a consciência de incompletude cultural é uma das tarefas prévias à construção de uma concepção emancipatória e multicultural dos direitos humanos”<sup>29</sup>. A

<sup>27</sup> León OLIVÉ, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós, 1999, p. 179.

<sup>28</sup> Para a caracterização da ética intercultural, cf. Hamid Reza YOUSEF e Ina BRAUN, *Interkulturalität. Eine interdisziplinäre Einführung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011, pp. 85-92.

<sup>29</sup> Boaventura de Sousa SANTOS, *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*, Porto, Edições Afrontamento, 2006, p. 411.

proposta do mesmo autor para a concretização do diálogo intercultural passa, por esse motivo, por uma metodologia a que chama, na sequência de Raimon Panikkar, hermenêutica diatópica, que se “baseia na ideia de que os *topoi* de uma cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem”, mas, “o objectivo da hermenêutica diatópica não é atingir a completude — um objectivo inatingível — mas, pelo contrario, ampliar ao máximo a consciência da incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e o outro noutra.”<sup>30</sup> Por outras palavras, trata-se de estabelecer como propósito uma “auto-reflexividade”<sup>31</sup>, cujo motor é sempre uma consciência crítica que, no confronto de culturas, se exerce tanto sobre a própria cultura a que se pertence, como sobre a outra cultura com a qual se está a dialogar.

Neste sentido o diálogo intercultural implica a superação de duas grandes antinomias que têm marcado as concepções e teorias da relação com a alteridade: por um lado a antinomia do universalismo *versus* particularismo ou relativismo e, por outro lado, a antinomia da igualdade *versus* diferença. A primeira assenta na ideia de que não é possível conciliar a vocação universal de uma cultura com as suas determinantes particulares, havendo assim que escolher entre o primado do universal, que implica a desvalorização do singular, ou o primado do particular, que incorre no relativismo e no reconhecimento da impossibilidade de aceder a valores que sejam válidos para toda a humanidade. Se o relativismo implica uma demissão sob o ponto de vista ético, o universalismo implica uma violência que se concretiza no silenciamento das vozes particulares que se pretendem afirmar e fazer ouvir<sup>32</sup>. A essa antinomia responde, por exemplo, Ulrich Beck com a sua proposta de um cosmopolitismo realista, que considera os outros simultaneamente como distintos e como iguais<sup>33</sup>, e de um “universalismo contextual múltiplo”, em que “o contextualismo é um antídoto contra a supressão da outridade propagada pelo universalismo, e o universalismo um antídoto contra a incomparabilidade das perspectivas em que se entricheira o contextualista no falso idílio de uns mundos relativos autónomos”<sup>34</sup>. A consequência da superação desta antinomia entre universalismo e particularismo pode ser um “cosmopolitismo de humildade”, que

<sup>30</sup> *Idem, ibidem*, p. 414.

<sup>31</sup> Cf. *idem, ibidem*, p. 425

<sup>32</sup> Cf. Andrea SEMPRINI, *Le multiculturalisme*, Paris. PUF, 1997, pp. 65-66.

<sup>33</sup> Cf. Ulrich BECK, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, trad. de B. M. Carrillo, Barcelona, Paidós, 2005, p. 84.

<sup>34</sup> *Idem, ibidem*, p. 86.

se contrapõe a um cosmopolitismo pedagógico da impaciência<sup>35</sup>, sempre à espreita nas margens dos etnocentrismos culturais, mesmo que muitas vezes disfarçados com as cores de uma tolerância racionalista e secularizada. Este “cosmopolitismo de humildade” permite chegar ao universal a partir do particular e sem negar o particular e admitir a relatividade de uma formação cultural sem cair no relativismo no que se refere à apreciação do seu valor (na medida em que percepciono a tensão para o universal no seio desse mesmo particular, numa universalidade construída de baixo para cima e não de cima para baixo). A segunda antinomia, a da igualdade *versus* diferença, assenta na contraposição e conseqüente exclusão entre igualdade e diferença: os defensores da igualdade são projectados para um universalismo abstracto que nega toda a diferença, enquanto os defensores da diferença consideram que essa igualdade é um mito e uma ficção, na medida em que não atende às condições reais de existência dos diversos grupos no seio da sociedade, discriminados na sua capacidade de acesso ao espaço público e de afirmação da sua especificidade. Como adverte Semprini, para esses, tal igualdade, “mesmo quando é estendida ao conjunto do corpo social, não diz respeito senão aos direitos formais, administrativos, legais do indivíduo e não se aplica às desigualdades económicas, culturais, ou sociais”, ignorando também “especificidades étnicas, históricas, identitárias, ou seja, a diferença que torna o espaço social heterogéneo.”<sup>36</sup> Isto significa que a afirmação pura e simples da igualdade pode traduzir-se no silenciamento do que é diferente, mas a afirmação da diferença por si só, sem atender ao fundo de igualdade sobre o qual se constrói, “pode servir de justificativa para a discriminação, exclusão ou inferiorização, em nome de direitos colectivos e de especificidades culturais”<sup>37</sup>. Assim, a superação desta antinomia supõe que eu posso reconhecer simultaneamente o direito a ser igual e a ser diferente, permitindo que o princípio da igualdade seja afirmado e prosseguido a par com o princípio do reconhecimento da diferença, estabelecendo como princípio fundamental de um multiculturalismo progressista e emancipatório o seguinte “imperativo transcultural”: “temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza”<sup>38</sup>.

Acrescentemos, para terminar esta caracterização do diálogo intercultural, que este visa a construção da paz, entendida de uma forma activa,

<sup>35</sup> Cf. *idem, ibidem*, p. 86.

<sup>36</sup> Cf. Andrea SEMPRINI, *op. cit.*, pp. 66-67.

<sup>37</sup> Boaventura de Sousa SANTOS e João Arriscado NUNES, “Introdução” a Boaventura de Sousa SANTOS (Ed.) *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003, p. 63.

<sup>38</sup> Boaventura de Sousa SANTOS, *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*, p. 428.

como a construção de um mundo mais justo, mais solidário e mais harmonioso, e não apenas de uma forma passiva, no sentido de ausência de guerra, visando ainda, no mesmo movimento, a concórdia, entendida no seu sentido etimológico de encontro de corações (o que permite sublinhar a vertente afectiva que todo o diálogo intercultural supõe, dado que não assenta apenas num confronto interactivo de visões do mundo, mas também numa convergência de vontades, afectos e emoções). É porque este objectivo se inscreve como prioritário do diálogo intercultural que Raimon Panikkar considera que o desarmamento militar exige o desarmamento cultural e que este é impossível sem a introdução de uma nova escala de valores humanos e sem uma mudança antropológica profunda<sup>39</sup>, que é a mudança na consciência que o homem tem de si próprio, da sua natureza e do seu destino. Por isso, “o desejo da paz equivale ao desejo do diálogo e o desejo do diálogo surge quando pensamos poder aprender algo do outro, ao mesmo tempo que convertê-lo ao nosso ponto de vista, se possível. Fanatismos e absolutismos impedem caminhar juntos, porque nos fazem crer auto-suficientes ou na posse plena da Verdade.”<sup>40</sup>

6. Caracterizado assim sucintamente o que entendemos por diálogo intercultural, debrucemo-nos agora sobre os seus operadores, isto é, sobre os principais dispositivos mediante os quais se pode activar e promover esse diálogo intercultural. Pensamos que poderíamos sintetizá-los fundamentalmente em três: o pensamento mítico-simbólico, o ritual e a *episteme*.

Entendemos por pensamento mítico-simbólico os núcleos míticos (sob a forma de arquétipos, personagens, narrativas) e os conteúdos simbólicos (que não acedem ainda à dimensão racional do *logos* mas se podem presentificar na arte, na literatura e no mundo dos símbolos) e que constituem o horizonte da linguagem, da comunicação, do *ethos* e da identidade das diferentes culturas, neles se iluminando as razões e motivações profundas da acção ou da praxis. As culturas implicam uma apropriação do mundo e a tradução dessa apropriação em redes de sentido e de conhecimento que podem ter uma natureza estritamente conceptual, teórica ou racionalmente científica, mas que também podem ter uma natureza marcadamente simbólica, que imagens, metáforas, histórias, lendas ou mitos condensam na sua expressividade própria. Uma cultura não se diz sempre e apenas através do *logos*, mas também através do *mythos*. Entendemos por mito, na esteira de José María Mardones que se apoia nos estudiosos mais relevantes deste fenómeno, “uma estrutura narrativa de tipo simbólico”, que tem “um carácter colectivo, primordial não conscientemente racional”, e

<sup>39</sup> Cf. Raimon PANIKKAR, *Paz y desarme cultural*, Madrid, Espasa Calpe, 2002, pp. 41-43

<sup>40</sup> *Idem*, *ibidem*, p. 186.

que, nos símbolos em que se traduz, exprime “as dimensões sociais, culturais e do psiquismo profundo mais importantes da vivência acumulada do ser humano no seu processo de humanização e de personalização”, estando nele latente “a necessidade de autocompreensão do homem e de dar sentido ao mundo e à sua vida”<sup>41</sup>. Uma cultura é, em grande medida, constituída pelos mananciais simbólicos, de natureza mítica, que a atravessam em profundidade e cada cultura tem os seus fundos e conjuntos mítico-simbólicos, os quais, na medida em que comportam uma dimensão prática inquestionável, podem também ser designados, com Paul Ricoeur, como núcleos “ético-míticos”, que ele define como “camadas de imagens e símbolos que constituem as representações de base de um povo”<sup>42</sup>. Sendo específicos de cada cultura, não é, todavia, difícil encontrar homomorfismos entre os mitos de uma cultura e os mitos de outra cultura (ao contrário do que acontece entre os sistemas explicitamente conceptuais de uma cultura e de outra cultura). Por esse motivo, é mais fácil gerar-se uma comunhão e uma partilha no contexto de uma rede mítico-simbólica do que no contexto de uma rede lógico-conceptual. O operador mítico-simbólico é, assim, altamente potenciador do diálogo intercultural, na medida em que facilita o estabelecimento de conexões, de pontes e alianças, de respiração de uma atmosfera marcada pela semelhança e pela proximidade dos materiais com que é constituído. Como refere Panikkar, “no plano conceptual, acho intolerável tudo aquilo que de uma forma ou outra não sou capaz de integrar no meu sistema de pensamento. Mas para tolerar positivamente aquilo que sai do meu sistema devo encontrar outra forma de entrar em comunhão, apesar da incompatibilidade dialéctica. O mito permite-nos ampliar o espaço do tolerável.”<sup>43</sup> Isto, porque “a relação fundada sobre a razão é dialéctica; a fundada sobre o mito, dialógica”<sup>44</sup>. Assim, como o mesmo autor refere noutra obra, “para ‘compreender’ outra cultura não é suficiente conhecer os seus conceitos, é necessário ‘compreender’ também os seus símbolos”, ou seja, “não basta penetrar no *logos* (da outra cultura), mas há que participar também do seu *mythos*”<sup>45</sup>.

O segundo operador do diálogo intercultural é aquilo a que, em termos sociológicos, poderíamos chamar ritual. Trata-se, claro, de uma catego-

---

<sup>41</sup> José María MARDONES, *O retorno do mito. A racionalidade mítico-simbólica*, trad. de A. Borges, Coimbra, Almedina, 2005, p. 51.

<sup>42</sup> Paul RICOEUR, “Civilisation universelle et cultures nationales”, in *idem, Histoire et vérité*, Paris, Éd. du Seuil, 1964, p. 296.

<sup>43</sup> Raimon PANIKKAR, *Mito, fé y hermenéutica*, p. 56.

<sup>44</sup> *Idem, ibidem*, p. 57.

<sup>45</sup> *Idem, Paz y interculturalidad. Una reflexión filosófica*, trad. de Germán Ancochea, Barcelona, Herder, 2006, p. 82.

ria herdada da Fenomenologia e da Sociologia das Religiões, mas que se revela, no contexto das dinâmicas culturais, nomeadamente quando essas dinâmicas se prendem com processos identitários susceptíveis de imprimirem um sentido à praxis colectiva, extremamente fecunda. No seu sentido original, no chão das sociedades tradicionais ou primitivas em que se encontra a sua génese e a sua afirmação, o ritual é sempre, de alguma forma, uma recriação de uma situação cosmogónica através da qual o homem “renasce”, começando uma nova existência, regenerando-se pelo regresso ao tempo original, ao tempo da plenitude da criação do mundo e da geração do próprio homem. Como refere Mircea Eliade, “participando ritualmente do ‘fim do mundo’ e da sua ‘recriação’, o homem tornava-se contemporâneo do *illud tempus*, portanto nascia de novo, recomeçava a sua existência com a reserva de forças vitais *intacta*, tal qual ela estava no momento do seu nascimento”<sup>46</sup>. Significa isto que o ritual é sempre um mergulho numa dimensão temporal que, porque plena, é congregadora, fazendo com que os que nela participam se sintam reunidos em comunhão celebrativa em que se reactualizam os mitos e os símbolos<sup>47</sup>, mesmo que, nas sociedades secularizadas actuais, esses mitos e esses símbolos já não sejam necessariamente de natureza religiosa. São, antes, rituais vinculados simplesmente à dimensão cultural da existência humana e visam exprimir a relação lúdica e festiva que o homem tem com o mundo e com a vida<sup>48</sup>. As festas são os rituais da cultura e a dimensão mais significativa da festa é justamente a da congregação. Como refere Gadamer, “a festa e a celebração definem-se claramente porque, nelas, não só não há isolamento, mas todos estão congregados”<sup>49</sup>, não sendo significativamente relevantes as diferenças conceptuais entre aqueles que se juntam para assim celebrar a vida em alguma das suas vertentes. O operador ritual concretiza-se, deste modo, em formas de encontro afectivo, como o são as práticas celebrativas, a estruturação institucional de gestos de pertença, a mobilização de sinergias colectivas, a instauração de espaços e tempos qualitativamente diferentes dos espaços e tempos do quotidiano para representar ou celebrar o mundo, a vida e o tempo: por exemplo, festivais interculturais, actos de solidariedade intercultural, conferências mundiais para o diálogo entre as culturas ou manifestações

<sup>46</sup> Mircea ELIADE, *O sagrado e o profano. A essência das religiões*, trad. de R. Fernandes, Lisboa, Livros do Brasil, s. d., p. 92.

<sup>47</sup> Sobre a vinculação entre o mito e o rito, cf. José Maria MARDONES, *O retorno do mito*, pp. 45-46.

<sup>48</sup> Cf., a este propósito, Johan HUIZINGA, *Homo ludens. Um estudo sobre o elemento lúdico da cultura*, trad. de V. Antunes, Lisboa, Edições 70, 2003, pp. 30-43.

<sup>49</sup> Cf. H.-G. GADAMER, “Die Aktualität des Schönen” in *Gesammelte Werke, VIII. Aesthetik und Poetik I*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1993, p. 130.

de natureza artística que mobilizam actividades tão diversificadas como o cinema, o teatro, a pintura, a música ou a dança.

O terceiro operador do diálogo intercultural é a *episteme* ou o operador epistémico, entendido como o recorte da cultura enquanto forma de saber e de conhecimento, que se configura, em última análise, numa concepção do mundo, e que se concretiza em ideias sobre o mundo, o homem, a natureza e as coisas, fundando, por isso mesmo, práticas científicas distintas e sistemas de valores diferenciados. Para além dos mitos e dos símbolos que a atravessam subterraneamente, uma cultura traduz-se sempre em representações específicas e explícitas da realidade e de cada um dos seus segmentos: representações do mundo, da natureza, do homem, e representações das relações dos homens entre si e das relações dos homens com o mundo e a natureza. Essas representações constituem um stock social de conhecimentos, partilhado pelos membros de um grupo social, de um povo ou de uma colectividade, e têm obviamente uma pretensão de verdade e podem condensar-se nos corpos mais ou menos teóricos que as culturas constroem. Tais construções são mais evidentes nas sociedades desenvolvidas e secularizadas, como é o caso das sociedades europeias a partir da Modernidade, mas não se podem considerar completamente ausentes de outras culturas não ocidentais ou mesmo das culturas ocidentais pré-modernas. São elas que fundam e legitimam objectiva e racionalmente tanto as instituições, por um lado, como os valores a partir dos quais se organizam as práticas sociais, por outro. Além disso, são elaboradas, produzidas e transmitidas por um conjunto de agentes, que são os sujeitos detentores de um suposto saber, e que, por isso, se podem considerar os “intelectuais orgânicos” (para utilizar uma categoria gramsciana útil neste contexto) da respectiva comunidade. É ainda importante registar que uma mesma sociedade pode ter mais do que uma versão da sua cultura, embora a pluralidade de versões culturais seja mais frequente nas sociedades modernas mais desenvolvidas do que nas sociedades tradicionais, em que há uma certa tendência para uma unicidade conceptual na representação do mundo. Ora o carácter mais ou menos fechado e acabado do sistema conceptual de uma determinada cultura faz com que os seus membros e aqueles que dela partilham vivam num mundo diferente dos membros de outra cultura, o que poderia conduzir à dificuldade em estabelecer relações dialógicas entre culturas diferentes e ao reconhecimento de que entre elas se regista uma incomensurabilidade interparadigmática (para retomar uma noção da epistemologia de Thomas Kuhn<sup>50</sup>). Há que notar, no entanto, como reconhece León Olivé, que “o

---

<sup>50</sup> Cf. Thomas KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970, p. 150 e IDEM, *The road since Structure*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000, pp. 33-57.

facto de que os membros de diferentes comunidades epistémicas ou culturas vivam em mundos diferentes, inclusivamente incomensuráveis, não significa que não possam estabelecer processos comunicativos mediante os quais os membros de cada comunidade aprendam a linguagem da outra e compreendam as categorias com que os outros conceptualizaram o seu mundo”<sup>51</sup>. Isto significa que a *episteme* de uma determinada cultura pode ser também considerada um operador do diálogo intercultural, na medida em que o diálogo entre culturas supõe também a comunicação entre as respectivas representações do mundo, entre os seus conteúdos cognitivos, de modo a encontrar semelhanças, complementaridades e também, como é natural, incompatibilidades que indiciam os limites da negociação pela identificação daquilo que é negociável e daquilo que é inegociável.

7. Tendo consciência da natureza do diálogo intercultural e dos operadores que mobiliza, podemos agora avançar na clarificação do modo como o diálogo inter-religioso se demarca do diálogo intercultural, com base na especificidade dos seus operadores.

Também o diálogo inter-religioso conta como operador indispensável o operador mítico-simbólico. De modo análogo às culturas, as religiões têm igualmente os seus núcleos mítico-simbólicos, constituídos pelas suas histórias e narrativas salvíficas, pelas suas imagens, pelo horizonte cairológico e escatológico da sua mensagem e que formam o horizonte de sentido da sua presença no mundo e da sua inscrição no tempo, sem se esgotarem nem no mundo nem no tempo. A função dos complexos mítico-simbólicos é proporcionar pontos de referência que nos orientam na realidade e definir o horizonte da experiência de verdade (e não tanto dizer como é o mundo e a realidade e oferecer a verdade sobre o mundo e a realidade). O mito, nas religiões, distingue-se assim, tanto da sua dimensão estritamente ideológica, quanto da sua dimensão estritamente teológica (que é a tradução, na religião, da dimensão epistémica dos saberes), na medida em que tanto a ideologia como a teologia postulam a passagem ao *logos*, ou seja a enunciação explícita, lógica e racional dos seus pressupostos e dos seus conteúdos. Relativamente a este operador poderíamos então dizer o seguinte: o diálogo inter-religioso será tanto mais fácil quanto mais assentar nos complexos mítico-simbólicos que podem oferecer horizontes de partilha de sentidos (o símbolo é, etimologicamente, aquilo que reúne) e será tanto mais difícil quanto mais assentar em complexos ideológicos ou teológicos<sup>52</sup>. Significa que, no exercício da hermenêutica

<sup>51</sup> León OLIVÉ, *op. cit.*, p. 151.

<sup>52</sup> Cf. Raimon PANIKKAR, *Paz y desarme cultural*, pp. 45-46 e *idem*, *Mito, Fé y Hermeútica*, pp. 51-57.

diatópica, os *topoi* de uma cultura susceptíveis de facilitarem o cruzamento com os *topoi* de outra cultura encontram-se sobretudo no terreno do mítico-simbólico. Nesse campo, embora seja impossível encontrar mitos ou símbolos estritamente idênticos, é, no entanto, possível encontrar invariantes humanos<sup>53</sup> a partir dos quais o diálogo e o entendimento se tornam viáveis e fecundos, tanto sob o ponto de vista teórico, como sob o ponto de vista prático. Panikkar concretiza-o através da exploração do exemplo dos mitos da dor, declarando expressivamente que “se trata de um problema preeminente humano que não pode ser monopolizado por nenhuma religião ou filosofia e, em segundo lugar, que uma fecundação recíproca entre hinduísmo e cristianismo nas profundidades do mito é não só possível, mas obrigada no nosso *kairos*”<sup>54</sup>. Trata-se, neste caso, de assumir como função do hermeneuta dos mitos, a do sacerdote, do celebrante ou do profeta, no sentido de saber se um mito de uma cultura pode ser celebrado no terreno de outra religião ou cultura, nela desempenhando um papel análogo ao que desempenha na cultura ou na religião original<sup>55</sup>.

Mas se o mito funciona como operador do diálogo inter-religioso, também o ritual se apresenta como espaço, dispositivo e acontecimento capaz de operar esse mesmo diálogo. Com efeito, todas as religiões têm os seus rituais como momentos de encontro das respectivas comunidades e, nesses rituais, celebra-se a palavra, ensaiam-se os gestos, institucionalizam-se pertenças, enche-se o tempo na sua plenitude. Mas todo o complexo dos rituais e das celebrações tem dimensões nucleares e ornamentações periféricas: as dimensões nucleares são aquelas que congregam toda a comunidade e em que se apoia a identificação dos seus membros; as ornamentações periféricas são os gestos que os tempos e as culturas dos homens inscrevem na tipificação dos seus encontros. O ritual pode constituir-se como operador do diálogo inter-religioso de duas formas: criando rituais para a celebração desse diálogo no contexto de encontros ecuménicos; transformando os rituais internos a cada religião num espaço de partilha em que se consiga passar para segundo plano as ornamentações periféricas e assumir como espaço de encontro inter-religioso as dimensões nucleares. Neste sentido, os templos podem ser encarados como locais de encontro e diálogo de diversas religiões, como já Tomás Moro o postulava na sua ilha da *Utopia*: “Nos templos não se vê qualquer representação das divindades, já que há liberdade para cada qual constituir a imagem

<sup>53</sup> Cf. *idem*, *La experiencia filosófica de la Índia*, Madrid, Trotta, 2000, p. 46.

<sup>54</sup> *Idem*, *Mito Fe y Hermenéutica*, p. 93.

<sup>55</sup> Cf. *idem*, *ibidem*, pp. 56-57.

que quiser do divino segundo a sua concepção religiosa.”<sup>56</sup> E também Nicolau de Cusa, no seu diálogo *A paz da fé*, a propósito do Sacramento da Eucaristia, diz que “no que se refere ao seu uso e rito, poderá ser determinado aquilo que aos chefes da Igreja parecer em cada tempo mais conveniente em qualquer religião — salvaguardada sempre a fé — de modo que a paz da fé, tendo em conta a diversidade dos ritos, não deixe de ser preservada inviolada através de uma lei comum”<sup>57</sup>. Significa isto que, apesar de cada religião ter os seus rituais, eles não devem ser absolutizados de modo a impedir que, por detrás da diferença, se encontre um patamar de concórdia no fundamental. Por outro lado, há rituais que podem facilmente ser despidos de marcas secundárias que corporificam a adesão a um determinado conjunto de posições doutrinárias irreduzíveis e transformar-se em dispositivos partilhados por membros de diferentes religiões ou de diferentes confissões religiosas. O ritual da oração é um deles, na medida em que corresponde a uma atitude que tem sentido e significado dentro de qualquer religião, mesmo dentro das religiões não personalistas, em que a contemplação e a meditação desempenham um papel idêntico.

Já no que se refere à *episteme*, parece-me mais difícil considerá-la um operador fecundo do diálogo inter-religioso. Com efeito, se a *episteme* implica a passagem ao *logos* e se o *logos* das religiões é o que a respectiva teologia consagra sob a forma de credo, entendido como o conjunto de princípios incontornáveis e das verdades colectivamente assumidas na sua dimensão tendencialmente dogmática, torna-se difícil, e por vezes quase impossível, operar um diálogo inter-religioso a esse nível, pois isso equivaleria a pôr em questão o que à partida se define como inquestionável. A capacidade de relativizar o conteúdo teórico próprio de uma religião e as suas pretensões de verdade exige um distanciamento que só se consegue quando o crente é capaz de olhar de fora, do exterior, a sua própria religião. Como refere Hans Küng, “vistas do *exterior*, consideradas por assim dizer do ponto de vista da ciência da religião, existem evidentemente *várias religiões verdadeiras*”, mas “vistas de dentro, ou seja, do ponto de vista de um cristão crente e orientado pelos princípios do Novo Testamento, — para mim, enquanto ser humano visado e questionado — existe apenas uma *única e verdadeira* religião: o cristianismo, na medida em que testemunha a existência de um Deus verdadeiro, tal como se ma-

---

<sup>56</sup> Tomás MORO, *Utopia*, trad. de A. Nascimento, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2006, p. 656/657.

<sup>57</sup> NICOLAU DE CUSA, *A paz da fé*, trad. de João Maria André, Coimbra Minerva-Coimbra, 2002, nº 66, pp. 79-80.

nifestou através de Jesus Cristo”<sup>58</sup>. É por isso que ganha sentido, da parte deste autor, reclamar a virtude da firmeza como atitude indispensável no diálogo inter-religioso<sup>59</sup>, embora a firmeza ou a constância não apareça aqui como algo que contrarie o diálogo, mas como a capacidade de, no diálogo, não cair no indiferentismo, no relativismo ou no sincretismo desprovidos de pontos de vista claros e de convicções assumidas na sua radicalidade. Tendo tudo isso em conta, proporia que, no diálogo inter-religioso, o operador epistémico fosse substituído pelo testemunho, como dispositivo mais adequado a possibilitar e a promover a relação com outras religiões, sem abdicar da firmeza, mas também sem incorrer num encerramento e num isolacionismo que impediria o estabelecimento de pontes com os outros. Como operador do diálogo inter-religioso, o testemunho apresenta três características importantes: 1º O que o testemunho testemunha é mais uma fidelidade do que uma verdade<sup>60</sup>: dá conta de laços, de filiações e afiliações, de vínculos interiores e, por isso, não tem como objectivo fundamental suscitar a conversão, mas fazer despertar o respeito e o afecto, não tanto ao que é testemunhado, mas mais àquele e àqueles que testemunham, comportando assim uma dimensão performativa que o assemelha à promessa, aproximando o testemunhante daquele perante o qual faz o testemunho, não tanto para o convencer da sua verdade, mas para o sensibilizar perante a sua atestação, daí ressaltando a respectiva dimensão fiduciária<sup>61</sup>; 2º O testemunho é uma mostraçã da vida e, como mostraçã da vida, assenta na ideia de dom, de oferta incondicional, de amor total<sup>62</sup>: testemunha-se a vida, mais do que a representaçã mental da vida; 3º O testemunho é, por essência, relaçaõ e suscita o diálogo, não no sentido de um diálogo dialéctico, como, por exemplo, acontece muitas vezes com os diálogos de Platão na figura de Sócrates, mas um diálogo dialógico<sup>63</sup>, ou seja, não um diálogo que visa apurar a verdade através da disputa das suas versões contraditórias, mas que visa conduzir ao encontro através da dinâmica da co-presença que implica a dinâmica da escuta recíproca: o testemunho implica a escuta e a escuta é a marca dialógica dentro do próprio diálogo<sup>64</sup>. Todo o testemunho tem uma dimensão religiosa, pois todo o testemunho, como relaçaõ, é *re-ligatio*, ligaçaõ, religiãõ.

<sup>58</sup> Hans KÜNG, *op. cit.*, p. 178.

<sup>59</sup> Cf. *idem*, *ibidem*, pp. 170-172.

<sup>60</sup> Cf. Raimon PANIKKAR, *Mito, Fé y Hermenéutica*, p. 256.

<sup>61</sup> Cf. Paul RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Éditions Stock, 2004, pp. 192-193.

<sup>62</sup> Cf. Raimon PANIKKAR, *Mito, fe y hermenéutica*, p. 259.

<sup>63</sup> Cf. *idem*, *ibidem*, pp. 248-257.

<sup>64</sup> Cf. Paul RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, p. 193.

Como operador do diálogo inter-religioso, o testemunho é um parente próximo do operador mítico-simbólico, na medida em que “o testemunho só é possível numa comunhão mítica”, ou seja, “pertence à categoria do mito e não do *logos*”, precisamente pelo facto de ser “testemunho de uma fidelidade, não de uma verdade”<sup>65</sup>. Ou seja, o testemunho e a sua forma de diálogo dialógico são o caminho para o núcleo mítico-simbólico de uma religião, ao passo que o diálogo dialéctico faz passar para primeiro plano o *logos*, que é justamente o que dificulta o diálogo e que termina, normalmente, num exercício de poder ou domínio de uma antítese sobre uma tese ou de uma tese sobre uma antítese.

### **Diálogo intercultural, diálogo inter-religioso e identidades**

8. O diálogo intercultural e o diálogo inter-religioso adquirem, na actualidade, um significado extraordinariamente importante na medida em que constituem mecanismos de transformação das identidades dos grupos, comunidades e sociedades no mundo multicultural em que vivemos. Essa multiculturalidade introduz uma tensão profunda nas referências histórico-sociais dos indivíduos, que faz com que a sua identidade se veja atravessada por polarizações de sentido contrário, como o são as vectorizações entre a unidade e a multiplicidade ou entre a simplicidade e a complexidade, a tensão entre a abertura e o fechamento, a tensão entre a imobilidade e o movimento, a tensão entre o auto e monocentrismo e o hetero e policentrismo, a tensão entre o monológico e o dialógico. Desta tensão resulta uma relação das identidades com a alteridade do que é diferente, em termos sociais ou territoriais, que gera contrapostos tipos de identidade. Se se acentua o fechamento da comunidade ou do grupo sobre si próprio, gera-se aquilo que, com Dominique Wolton, poderíamos chamar identidade-refúgio e que é um tipo de identidade cultural agressiva, sem abertura nem referências exteriores; em contrapartida, pode acentuar-se a dinâmica da interacção, criando assim condições para o desenvolvimento de uma identidade que sabe coabitar pluralmente com diferentes colectividades, no quadro de um pluralismo construtivo<sup>66</sup>. Por outro lado, se a identidade de um grupo se apoia sobretudo na fidelidade firme a uma memória ou uma tradição, pode configurar-se como aquilo a que Manuel Castells chama uma identidade-resistência e que se contrapõe à polarização do grupo pelo tempo futuro como atractor da sua definição que se exprime

<sup>65</sup> Raimon PANIKKAR, *Mito, fé y hermenéutica*, p. 246.

<sup>66</sup> Cf. Cf. Dominique WOLTON, *A outra globalização*, trad. de Pedro Elói Duarte, Algés, Difel, 2003, p. 64.

numa identidade-projeto<sup>67</sup>. Também pode sublinhar-se a simplicidade e a linearidade dos laços de pertença a uma comunidade, perspectivando a sua relação com as outras identidades em termos agressivos e aniquiladores, emergindo assim aquilo a que Amin Maalouf chama identidades tribais ou identidades assassinas<sup>68</sup>, que não só tendem a excluir a multiplicidade de relações através das quais se constitui cada pessoa na sua singularidade e na sua autenticidade, mas também transformam o diferente em adversário e o adversário em inimigo a abater, como se pode, pelo contrário, acentuar a natureza compósita da cada um na sua dimensão individual e colectiva, dando assim lugar a identidades plurais, compósitas, híbridas<sup>69</sup> ou mestiças<sup>70</sup>, que se constroem num processo dialógico com diversas tradições e memórias, num reconhecimento de que cada indivíduo e cada grupo social é habitado por uma multiplicidade de fios, culturas, origens, cores e parentescos. Com estas contraposições joga-se em simultâneo uma bipolaridade entre identidades fixas ou identidades dinâmicas, identidades monológicas ou identidades dialógicas, identidades monocêntricas e identidades policêntricas, identidades entendidas como estados ou identidades entendidas como processos<sup>71</sup>.

Mas o que aqui importa destacar é que o diálogo intercultural desempenha um papel fundamental na transformação de identidades fechadas em identidades abertas. É através do diálogo intercultural que se potencia a identidade relacional, resultante da relação com os outros, que se desenha a identidade-projecto, resultante da complementaridade do passado com o futuro, que se constrói a identidade compósita, permitindo entretecer uma identidade mestiça com fios diversos e com diversos laços que nos atravessam na nossa existência, que se instaura a identidade dinâmica, pela

---

<sup>67</sup> Cf. Manuel CASTELLS, *La era de la información. II. El poder de la identidad*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2001, pp. 28-34 e 88-90.

<sup>68</sup> Cf. Amin MAALOUF, *As identidades assassinas*, trad. de Susana Serras Pereira. Lisboa, Difel, 2002

<sup>69</sup> Cf. Nestor GARCÍA CANCLINI, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y Salir de la Modernidad*, Buenos Aires, Paidós, 2008.

<sup>70</sup> Cf. François LAPLANTINE e Alexis NOUSS, *A mestiçagem*, trad. de A. C. Leonardo, Lisboa, Instituto Piaget, 2002.

<sup>71</sup> Sobre a relação entre situações de multiculturalidade, interações culturais e construção das identidades cf. João Maria ANDRÉ, “Identidade(s) e multiculturalismo: os desafios da mestiçagem à Igreja do presente”, in A. BORGES (Ed.), *Deus no século XXI e o futuro do Cristianismo*, Porto, Campo das Letras, 2007, 175-186; cf. também José Manuel Oliveira MENDES, “O desafio das identidades”, in Boaventura de Sousa SANTOS (Ed.), *Globalização, fatalidade ou utopia?*, pp. 489-523; cf. ainda Ricardo VIEIRA, *Identidades pessoais. Interações, campos de possibilidade e fenómenos culturais*, Lisboa, Edições Colibri, 2009.

abertura ao tempo e ao devir, que se acede a uma identidade dialógica pela permanente negociação com os outros e com as outras culturas do que somos e queremos ser e que se estrutura uma identidade policêntrica pelo reconhecimento da pluralidade de centros em que decorre a nossa existência.

É por demais evidente que as religiões são ainda, em grande medida e para vastas comunidades de fiéis, incontornáveis fontes de identidade pela forma como dão sentido à sua existência e orientam a sua prática quotidiana. No entanto, é claro que as identidades religiosas não são nem podem ser exactamente idênticas às identidades culturais: constituem apenas uma das suas dimensões. Mas, pelas características do que constitui o centro das identidades religiosas, elas têm tendência a contrariar algum movimento das identidades culturais para a pluralidade, para a racionalidade, para a composição e para o policentrismo, já que a sua relação com o outro tende a ser uma relação defensiva. Daí a sua tendência a acentuarem os traços do tribalismo, do refúgio, da resistência, da fixidez e do monocentrismo que subjazem muitas vezes a algumas identidades culturais. Por isso, o papel do diálogo inter-religioso não transformará o que é uma identidade simples numa identidade compósita nem uma identidade monocêntrica numa identidade poli e heterocêntrica, mas permitirá introduzir na identidade religiosa a consciência da necessidade de essa mesma identidade religiosa se deixar complementar por outras dimensões (por outros laços dos seus afiliados) respeitando-os e deixando-se enriquecer por eles, sem pretender que se transforme no único vínculo identitário dos membros que integram a respectiva comunidade.

Convém, além disso, ter em conta que cada religião passa por fases e por um processo evolutivo na sua relação com o outro. Esse processo evolutivo até pode ser de sentido inverso, como Amin Maalouf o adverte quando compara o mundo muçulmano da Idade Média com o mundo muçulmano da actualidade e a abertura ao tempo do Cristianismo na actualidade com sua clausura em épocas pretéritas: “se se fizesse a história comparada do mundo cristão e do mundo muçulmano, descobrir-se-ia de um lado uma religião intolerante durante um longo tempo, portadora de uma tentação totalitária evidente, mas que se transformou pouco a pouco numa religião de abertura; do outro lado, uma religião que possuía uma vocação de abertura, mas que pouco a pouco derivou para comportamentos intolerantes e totalitários.”<sup>72</sup>

Acrescente-se ainda que, tendo em conta que a religião configura e se configura, constrói e reconstrói mundos que têm os rostos históricos e geográficos de tudo o que acontece no tempo e no espaço, o diálogo

---

<sup>72</sup> Amin MAALOUF, *Identidades assassinas*, p. 71.

inter-religioso poderá contribuir para a consciência da historicidade e relatividade desses mesmos mundos e para a consciência das vicissitudes históricas e geográficas em que se geraram multiplicidades de correntes religiosas, muitas vezes a partir da mesma matriz. Como refere com pertinência Anselmo Borges, “todas as religiões são relativas, na medida em que, uma vez que não caem do céu, estão inevitavelmente inseridas num determinado contexto histórico-social. Elas são relativas num segundo sentido: estão referidas, isto é, estão em relação com o Absoluto, mas não são o Absoluto.”<sup>73</sup> Aliás, cada crente pode experienciar essa mesma diversidade quando se dá conta de que tem uma determinada religião porque nasceu num determinado contexto social, histórico, geográfico e cultural: se tivesse nascido na Índia poderia ser hinduísta, como poderia ser muçulmano se tivesse nascido na Arábia ou confucionista se tivesse nascido na China<sup>74</sup>.

Entretanto, reforçando a consciência da incompletude da identidade religiosa como identidade social e da historicidade da identidade religiosa face a outras identidades também religiosas, o diálogo inter-religioso pode potenciar solidariedades internas, dentro da própria comunidade religiosa, e solidariedades externas, com outras comunidades religiosas e com outras formas de ver, sentir, pensar e habitar o mundo que não são necessariamente religiosas, criando sensibilidade para a diferença e disponibilidade para o seu acolhimento. Neste sentido, o diálogo inter-religioso é um mecanismo excelente para promover o enriquecimento mútuo, favorecendo a complementaridade entre religiões<sup>75</sup>, na medida em que cada uma pode aprender da outra dimensões em que seja mais carecida e valores subalternizados no contexto da própria cultura em que emerge e se afirma. É a essa complementaridade que Torres Queiruga chama processo de “inreligiosação”, análogo ao processo de inculturação: “Uma religião, que consiste em saber-se e experimentar-se como relação viva com Deus ou o Divino, quando percebe algo que pode completar ou purificar essa relação, é normal que trate de o incorporar. Para o conseguir não tem outro caminho autêntico do que recebê-lo *em e através* dos elementos da própria vivência religiosa.”<sup>76</sup> Realizado nestes termos, o diálogo inter-religioso transforma uma lógica de concorrência ou de competição numa lógica de gratuidade na abertura e no acolhimento do outro que, na

---

<sup>73</sup> Anselmo BORGES, *Religião e diálogo inter-religioso*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2010, p. 105.

<sup>74</sup> Cf. *idem, ibidem*, pp. 60-68.

<sup>75</sup> Cf. *idem, ibidem*, pp. 108-113.

<sup>76</sup> Cf. Andrés TORRES QUEIRUGA, *Diálogo de las religiones y autocomprensión humana*, pp. 130-131.

sua prática, se atesta a si próprio ao mesmo tempo que testemunha a sua relação com o Mistério na sua inefabilidade e na sua plenitude.

### Patamares do diálogo inter-religioso

9. São vários os patamares em que o diálogo inter-religioso se pode realizar, constituindo cada um deles um espaço específico de encontro e de interacção e reclamando, conseqüentemente, também dispositivos específicos para a sua concretização. Entre tais patamares, poderíamos sublinhar a importância estratégica dos seguintes: plano político, plano ético, plano filosófico e plano especificamente religioso.

Quando nos referimos ao patamar político, temos em vista a intervenção no espaço público, chamado *polis*, tanto ao nível das instituições em que se concentra o exercício do poder, como ao nível de outras estruturas informais através das quais se realiza a participação cívica e a intervenção na república. Operar o diálogo inter-religioso nesta esfera significa activá-lo num âmbito que constitui a franja mais externa da vertente religiosa. Com efeito, se a *polis* e a *ecclesia* são duas esferas, cujos centros são naturalmente diferentes, também é certo que se interseccionam em muitos domínios: é exactamente nesses domínios que o diálogo inter-religioso pode ajudar a construir plataformas de intervenção, a partir de um conjunto de valores políticos, como a liberdade, a igualdade, a fraternidade, a participação e a paz, os quais, no seu sentido último, se podem definir como valores trans-religiosos, não no sentido em que estão para além do religioso, mas no sentido em que são transversais a diversas religiões. Como refere Hans Küng, “precisamos antes do mais de *políticos*, homens e mulheres, capazes de encararem os novos problemas no âmbito da política mundial e não apenas sob a perspectiva de comandos de elite em posições estratégicas, ou do ponto de vista do mercado mundial, mas também de lutar pela realização de um projecto de paz no plano internacional — projecto esse, em que o sentimento de saudade, religiosamente alimentado, de muitos cidadãos europeus e do resto do mundo, de uma atmosfera de concórdia e de paz seja atendido”<sup>77</sup>. O plano internacional e mundial é, assim, um dos planos em que o diálogo inter-religioso deve contribuir para a superação de desequilíbrios estruturais entre o hemisfério norte e sul ou entre o centro e a periferia, numa resposta mais humana às desigualdades criadas pela globalização neoliberal, revalorizando as especificidades locais, muitas vezes expressas com cores religiosas, e sublinhando a sua importância para a construção de um mundo mais solidário.

<sup>77</sup> Hans KÜNG, *op. cit.*, pp. 236-237.

Mas também no plano nacional e local se devem colher os frutos de um diálogo inter-religioso fecundamente conduzido. A multiculturalidade que caracteriza as nossas cidades é não apenas uma multiculturalidade de raiz étnica ou nacional, mas também uma multiculturalidade marcadamente religiosa, sendo indispensável, por exemplo nas políticas da emigração e nas estratégias de acolhimento dos emigrantes, implementar, através do diálogo religioso, espaços de abertura e formas de hospedagem que contribuam para a erradicação da xenofobia de cariz político-religioso. Mas o diálogo inter-religioso pode também dar os seus frutos tendo em vista uma política de relação com a natureza e o ambiente que garanta o direito a um desenvolvimento sustentável apoiado numa outra visão da natureza que não é a da tradição científico-técnica da Modernidade, mas que encontra a sua fundamentação em tradições religiosas mais próximas de um naturalismo e de uma visão holística da integração do homem no todo do universo, como o são as tradições religiosas africanas e orientais. Roger Garaudy sublinhou-o, há já algumas décadas, quando, numa obra justamente intitulada *Para um diálogo das civilizações*, afirmava a título de conclusão: “O problema consiste em mudar radicalmente o modelo ocidental das nossas relações com a Natureza graças aos conhecimentos da China e da África, da Índia e do Islão; em equilibrar a nossa concepção tecnicista através de uma experiência vivida, poética e mística, da nossa comunicação e da nossa participação a uma natureza que não nos pertence, mas à qual pertencemos.” E acrescentava: “Este ‘diálogo das civilizações’ é um momento indispensável, *no plano económico*, contestação crítica e da *mudança radical do nosso modelo de consciência* e da descoberta de outras finalidades do ‘desenvolvimento de uma outra definição do desenvolvimento.’”<sup>78</sup>

O segundo patamar em que se pode efectivar o diálogo inter-religioso é o patamar ético. Constitui o patamar em que as diversas religiões podem dialogar sobre os princípios e os fundamentos éticos da sua praxis e, tal como o patamar político, é susceptível de oferecer plataformas de intervenção comum e solidária: situaria aqui valores como a dignidade e os direitos humanos, a justiça, a solidariedade, o amor, a integridade e a universalidade. Também alguns destes valores podem ser vistos como transversais em termos religiosos e susceptíveis de gerar sinergias inter-religiosas no comportamento quotidiano. Trata-se, no fundo, de estabelecer um *ethos* mundial a partir do diálogo inter-religioso. Tal *ethos* centrar-se-ia no *humanum* enquanto tal, já que “todos aqueles que, na senda da tradição

---

<sup>78</sup> Roger GARAUDY, *Para um diálogo das civilizações. O Ocidente é um Acidente*, trad. de M. J. Palmeirim e M. J. Mira Palmeirim, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1977, p. 219.

profética, acreditam de facto em Deus deveriam justamente preocupar-se com o bem-estar dos homens na prática, tal como o postula “o duplo mandamento cristão do amor a Deus e do amor ao próximo”, “as exortações do Corão à prática da justiça”, “a doutrina budista da superação da dor e infelicidade humanas”, “a aspiração hindu de realização do *dharma*” e “a exortação confucionista no sentido da preservação da ordem cósmica”<sup>79</sup>. Assim, todas as religiões, ultrapassadas as suas deformações ou deficiências históricas, podem dar um contributo positivo para a construção deste *ethos* mundial, dado que em todas, “de modos diferenciados, é sempre tido como *bem* o respeito activo perante a alteridade e perante o cosmos; a noção ontológica da solidariedade como prioridade essencial, a responsabilidade e a partilha por parte de todos para com os seus semelhantes em toda a Terra; a implicação pessoal e colectiva no curso da História e na construção da paz”<sup>80</sup>. É também no contexto do patamar ético que podem ser lidas muitas das declarações de Encontros Inter-religiosos, como é o caso do Parlamento das Religiões do Mundo que, em 1993, produziu uma declaração para uma ética mundial, cujo texto foi elaborado pelo teólogo Hans Küng. Tal declaração baseava-se num “*ethos* mundial” vinculador e vinculativo para a humanidade inteira, afirmando-o nestes termos: “As palavras de ordem do terceiro milénio deveriam ter, por conseguinte, um teor muito concreto: *responsabilidade da sociedade mundial pelo seu próprio futuro!* Responsabilidade pelo mundo contemporâneo, pelo *meio-ambiente*, mas também pela *posteridade*”<sup>81</sup>. Daqui se deduziam quatro orientações fundamentais para essa ética mundial inter-religiosa: “1. o compromisso a favor de uma cultura da não-violência e de respeito por toda a vida”; “2. o compromisso a favor de uma cultura da solidariedade e de uma ordem económica justa”; “3. o compromisso a favor de uma cultura da tolerância e de um estilo de vida honrada e verdadeira”; “4. o compromisso a favor de uma cultura da igualdade e do companheirismo entre o homem e a mulher.”<sup>82</sup>

O terceiro patamar em que se concretiza o diálogo inter-religioso é o patamar filosófico. Este constitui o patamar em que as religiões dão uma configuração racional aos seus pressupostos ou às implicações conceptuais das suas crenças. Pode, por exemplo, discutir-se a propósito da religião

<sup>79</sup> Cf. Hans KÜNG, *op. cit.*, p. 107.

<sup>80</sup> Isabel Allegro de MAGALHÃES, *Para lá das religiões. Ensaios sobre religiões e culturas, ética, espiritualidade e política*, Lisboa, Chiado Editora, 2011, p. 163.

<sup>81</sup> Hans KÜNG, *op. cit.*, p. 65.

<sup>82</sup> Cf. PARLAMENTO DE LAS RELIGIONES DEL MUNDO, “Hacia una ética mundial: una declaración inicial (1993)”, in Francesc TORRADEFLOT (ed.) *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*, pp. 86-93.

cristã, o que significa filosoficamente o dogma da Trindade ou o dogma da Encarnação, tal como se pode discutir, a propósito do budismo, o que significa filosoficamente o *bodisatva* (o que está a caminho), o *dharma* (ensinamento) ou o *Nirvana* (meta final da caminhada) ou até tentar perceber o sentido filosófico da complementaridade entre *muga* (insubstantialidade) e *satori* (mundo da iluminação) ou ainda entre *Yin* e *Yang* no confucionismo. Esta discussão permite encontrar as noções analogamente correspondentes nos sistemas conceptuais de outras religiões. Trata-se de um patamar mais difícil, pois exige um esforço de aprendizagem e de integração num outro mundo semântico e existencial que ultrapassa os limites do mero trabalho da tradução. Só quem se consegue introduzir real e profundamente numa outra cultura religiosa está efectivamente habilitado a fazê-lo. Panikkar, pela sua dupla inscrição na religiosidade oriental e na religiosidade ocidental tem-no feito de uma forma fecunda e, por exemplo, o seu livro sobre “a experiência filosófica da Índia”<sup>83</sup> constitui um exercício bem conseguido para colocar em diálogo filosófico duas tradições conceptuais tão diferentes, como a indiana e a ocidental. Um dos resultados mais evidentes deste exercício traduz-se, antes de mais, no próprio questionamento da distinção entre filosofia e religião, que corresponde a uma mentalidade analítica muito própria da cultura ocidental, mas que nas culturas orientais não tem exactamente a sua correspondência, dado que, por exemplo, a filosofia índica abarca simultaneamente os três planos, sendo ao mesmo tempo, religião, teologia e filosofia<sup>84</sup>. Assim, consciente da relatividade das próprias noções de filosofia, ciência e teologia, o diálogo inter-religioso pode depois adentrar-se na exploração do fundo conceptual de diferentes religiões, estabelecer pontos de contacto, isomorfismos e complementaridades enriquecedoras na concepção do mundo, do homem, do tempo e da existência.

Finalmente, o quarto patamar para o diálogo inter-religioso é o do campo específico da própria religiosidade. Trata-se de um patamar em que as dificuldades se podem ver consideravelmente aumentadas, se os esforços se concentram no *logos* de uma determinada religião na sua formulação teológica específica (nos casos em que as religiões têm uma teologia) ou na formulação dos seus edifícios cognitivos e conceptuais. Seguindo por essa via, é o patamar mais difícil para o diálogo, embora

---

<sup>83</sup> Cf. Raimon PANIKKAR, *La experiencia filosófica de la Índia*, sobretudo nos seus capítulos 2 e 3, intitulados respetivamente “Modos Índico e ocidental de entender a filosofia: a perspectiva ocidental” e “Satapathaprajña: a perspectiva índica”.

<sup>84</sup> Cf. *idem, ibidem*, p. 31. Também Juan MASIÁ partilha desta mesma convicção na aproximação que faz da sabedoria oriental. Cf. deste autor, *A sabedoria do oriente. Do sofrimento à felicidade*, Lisboa, Editorial Notícias, 2003, por exemplo, pp. 79-81.

possa ter dificuldades relativas, consoante as diferenças do mundo correspondente a cada uma das religiões: poderá ser, por exemplo, mais fácil dentro das religiões do livro do que entre as religiões do livro e os misticismos orientais. Mas também talvez um místico cristão se entenda mais facilmente com um místico budista, do que com um fundamentalista católico ou um fundamentalista protestante. Quando a via para o diálogo inter-religioso é esta há, no entanto, um princípio que se deve ter em conta: mesmo no patamar religioso, o diálogo inter-religioso nunca deve ter como objectivo o estabelecimento de uma religião mundial única, sincrética e descaracterizada, tipo esperanto religioso<sup>85</sup>. A riqueza da humanidade, mesmo sob o ponto de vista religioso, está na existência da pluralidade e da diferença e não numa qualquer unidade artificial que plasmaria sincréticamente em homogeneidade o que é marcado pela diferença e pela alteridade. Esse diálogo inter-religioso abre-se a três estratégias ou alternativas diferentes de concretização, que Hans Küng designa como “a estratégia da praça-forte”, que assenta no reconhecimento de que só a nossa religião é a verdadeira, “a estratégia da desculpabilização” que se baseia num relativismo que indiferenciadamente considera todas as religiões igualmente equivalentes e “a estratégia do abraço”, segundo a qual, apesar de só a nossa religião ser verdadeira, todas as outras contêm aspectos pelos quais comungam da sua verdade<sup>86</sup>. A estas três estratégias contrapõe o autor uma quarta, a estratégia ecuménica, que procura os critérios universais aplicáveis analogamente a todos os credos, encontrando no respeito pelos princípios éticos universais a base para a avaliação das outras religiões no processo do diálogo e da interacção<sup>87</sup>. Em termos de teologia das religiões, as três primeiras alternativas são conhecidas com as designações de exclusivismo (sob o lema *extra ecclesiam nulla salus*), pluralismo (assente numa atitude de tolerância) e inclusivismo (segundo o qual as distintas religiões deixar-se-iam reconduzir a formas de uma só, que seria a religião verdadeira)<sup>88</sup>, alternativas a que Torres Queiruga contrapõe um inclusivismo matizado de pluralismo<sup>89</sup>, despidido do carácter demasiado ortodoxo e autocêntrico que caracterizaria um inclusivismo demasiado apologético e proselitista, e a que Juan Antonio Estrada con-

<sup>85</sup> Cf. Hans KÜNG, op. cit., p. 228.

<sup>86</sup> Cf. *idem, ibidem*, pp. 141-145.

<sup>87</sup> Cf. *idem, ibidem*, pp. 154-159.

<sup>88</sup> Cf., a este propósito, Juan Antonio ESTRADA, op. cit., 2003, pp. 161-179. Cf. também Andrés TORRES QUEIRUGA, *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, pp. 22-26.

<sup>89</sup> Andrés TORRES QUEIRUGA, *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, pp. 26-29

trapõe uma visão que tenta conciliar a ideia de salvação universal com a sua concretização em comunidades particulares<sup>90</sup>, traduzindo-se o diálogo inter-religioso numa hermenêutica ecuménica e soteriológica susceptível de estabelecer círculos de parentesco entre as grandes religiões, tomando, no entanto, sempre como eixo de referência aquela a que se está vinculado na sua própria comunidade salvífica. Mas importa ainda acrescentar que o diálogo conceptual não é a única via para concretizar o diálogo no patamar estritamente religioso. Ele tem lugar quando os operadores privilegiados são ou o operador mítico-simbólico ou o operador epistémico. Todavia, quando o operador é fundamentalmente o ritual, é possível uma interacção que não passa necessariamente pela negociação de conteúdos, posições teóricas ou aspectos teológicos, mas pelos gestos de encontro e testemunho num contexto contemplativo, celebrativo ou doxológico. É ainda possível ensaiar formas de diálogo conceptual, no plano estritamente religioso, que não visam um acerto de posições, mas apenas uma atestação e comunicação de sentido, requerendo-se, para isso, tão-só o exercício do sentimento de escuta por parte do interlocutor e uma atitude de gratuidade comunicativa, sem pretensões de atingir uma comunhão na verdade ou um consenso mesmo que em aspectos parcelares das respectivas mensagens salvíficas, mas com repercussões na espiritualidade quotidiana de cada um dos intervenientes. Um exemplo desse exercício é-nos proporcionado pelos diálogos entre um Cristão e um Budista, protagonizados por Juan Masiá e Kotaró Suzuki, e as palavras com que o teólogo espanhol define esses encontros, numa das conversas entre eles, são bastante expressivas tanto dos objectivos visados como dos objectivos não pretendidos: “Não se trata de eu os converter ao cristianismo, nem de eles me converterem a mim ao budismo, mas de ambos nos transformarmos e ajudarmos mutuamente para nos convertermos ao Mistério do Espírito, que actua em todo o lado.”<sup>91</sup>

### **Virtualidades específicas do diálogo inter-religioso**

**10.** Se no que se refere ao conteúdo epistémico e cognitivo há limitações do diálogo inter-religioso face ao diálogo intercultural (que se prendem com a fonte do núcleo conceptual das religiões que repousa na revelação ou na iluminação e tende a cristalizar-se na tradição), já no que se refere à dinâmica afectiva (uma vertente indispensável nestas duas

<sup>90</sup> Cf. Juan Antonio ESTRADA, *op. cit.*, pp. 179 e ss.

<sup>91</sup> Cf. Juan MASIÁ e Kotaró SUZUKI, *O Dharma e o Espírito. Diálogos de um Cristão e de um Budista*, trad. de A. Borges, Coimbra, Angelus Novus, 2009, pp. 21-22.

formas de diálogo), o diálogo inter-religioso pode desenvolver virtudes ou potencialidades que nem sempre o diálogo intercultural comporta de uma forma explícita. Tais potencialidades centram-se nas duas dimensões estruturantes do religioso que completam justamente a fé: a esperança e o amor ou a caridade.

A esperança é uma característica da identidade própria de todas as religiões, inerente à dimensão escatológica que as atravessa. Ela introduz o princípio utópico no diálogo inter-religioso, devendo aqui ser entendida, à maneira de E. Bloch, não apenas como uma categoria antropológica, mas como uma categoria ontológica, ou seja, não apenas aplicada ao homem, mas aplicada ao mundo. Como refere este autor ateu alemão, a terminar o prólogo à sua obra acerca deste princípio, “o ser entende-se a partir do seu ‘de onde’ e, por isso, só como um algo igualmente tendente, como algo para um ‘aonde’ todavia inacabado. O ser que condiciona a consciência, como a consciência que elabora o ser, entendem-se, em último termo, só a partir daquilo e naquilo de que procedem e para que tendem. A essência não é a preteridade; pelo contrário, a essência do mundo está na frente.”<sup>92</sup> Ora esta concepção do ser e do mundo passam para primeiro plano a categoria de “novum” ou de “novidade” cujo sentimento “penetra as expectativas de quase todas as religiões, na medida em que se pode entender adequadamente a consciência do futuro dos povos primitivos e do antigo Oriente, e atravessa toda a Bíblia, desde a bênção de Jacob até ao Filho do Homem que faz tudo novo, e até ao novo céu e à nova terra”<sup>93</sup>. É a identificação entre “supremo bem” e “suprema esperança”<sup>94</sup> que se inscreve nas religiões através dessa polarização escatológica pelo fim, pelo novo, pelo “porvir”. Deste modo, erigir a esperança como princípio ontológico do mundo, significa que o mundo que somos e as suas concretizações não são o mundo que pode ser, sendo apenas o prenúncio do ainda não da festa dos possíveis, do sonho do que ainda não é e que a pré-disposição dos homens pode ajudar a realizar. Nesta perspectiva, a esperança assume também uma dimensão hermenêutica, na medida em que para ser uma “docta spes”<sup>95</sup>, tem de se basear, no seu mais íntimo, numa “docta ignorantia”. A “esperança douta” assenta numa “ignorância douta” na medida em que essa “ignorância douta” significa a assunção de que “não estamos na verdade” mas, como disse Ricoeur, a nossa rela-

---

<sup>92</sup> Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung, I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, pp. 17-18.

<sup>93</sup> *Idem, ibidem*, p. 230.

<sup>94</sup> Cf. *idem, ibidem, III*, p. 1561.

<sup>95</sup> Cf. *idem, ibidem, I*, p. 5

ção com a verdade é a de espera (“esperamos estar na verdade”<sup>96</sup>) uma espera que nasce da esperança e que se cruza com a espera de todos os outros que, sem estarem na verdade, esperam, no entanto, estar na verdade. É por esse motivo que a esperança, virtude central da mundividência religiosa, tem não apenas uma incidência ética mas também uma incidência gnosiológica, que define a nossa relação com a verdade não em termos de posse, mas em termos de desejo, expectativa e processo, contribuindo, enquanto tal e quando bem entendida, para facilitar significativamente o diálogo inter-religioso.

A segunda virtude que constitui uma abertura para a potenciação do diálogo dentro das religiões é, justamente, o amor. O amor pode ser considerado, como lhe chamou Tomás de Aquino e Nicolau de Cusa, “a forma de todas as virtudes”<sup>97</sup>, que, no contexto dos seus discursos, significa também a forma de todas as forças (pela implicação dinâmica que comporta a palavra “virtus”, muitas vezes intercambiável com a palavra “vis”, que significa literalmente força). De algum modo, o amor, a *caritas*, a *agape*, é uma constante de todas as religiões<sup>98</sup>, bem expressa na forma como quase todas postulam ou incorporam nas suas éticas a chamada “regra de ouro”, formulada em termos negativos (“não faças aos outros aquilo que não queres que te façam a ti”) ou em termos positivos (“o que quiserdes que os homens vos façam, fazei-lho vós também”)<sup>99</sup> e que, noutra formulação, também a máxima da razão prática de Kant incorpora<sup>100</sup>. *Agape* distingue-se, como bem refere Paul Ricoeur, tanto do *eros*, como da *philia*, como inclusivamente da justiça; distingue-se do *eros* porque não nasce do desejo inerente a um sentimento de privação como o *eros*; distingue-se da *philia*, na medida em que não implica necessariamente o sentimento de reciprocidade que a *philia* implica; e distingue-se da justiça porque a justiça postula a ideia de equivalência, susceptível de desencadear novas conflitualidades, o que está ausente do sentimento de *agape*<sup>101</sup>.

<sup>96</sup> Paul RICOEUR, *Histoire et vérité*, pp. 58-60.

<sup>97</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 62, a. 4 e II, II<sup>ae</sup>, q. 23, a.8: *utrum caritas sit forma virtutum?*; em NICOLAU DE CUSA, cf., por exemplo, *Sermo VII*, h. XVI, n.º 24 e *Sermo XLI*, h. VII, n.º 22. Sobre o amor em Nicolau de Cusa, cf. a dissertação de doutoramento de Maria Simone Marinho NOGUEIRA, *Amor, caritas e dilectio — Elementos para uma Hermenêutica do Amor no Pensamento de Nicolau de Cusa*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2008.

<sup>98</sup> Cf. Isabel Allegro de MAGALHÃES, *op. cit.*, pp. 166-183.

<sup>99</sup> Cf. Hans KÜNG, *op. cit.*, pp. 110-111.

<sup>100</sup> Cf. E. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1990, p. 36 (A54). Cf também a outra formulação desta máxima em *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg Felix Meiner Verlag, 1994, p. 52.

<sup>101</sup> Cf. Paul RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, pp. 321-322.

*Agape*, pertencendo à “economia do dom”, é pura generosidade, sendo o seu único desejo o desejo de dar: exprime uma sobre-abundância e um excesso de si que se difunde sobre aquele que é amado, na linha, aliás, do velho princípio medieval do *bonum diffusivum sui* e, por esse motivo, o discurso que lhe é mais adequado é justamente o discurso do louvor de que o hino ao amor da Carta de Paulo aos Coríntios é um exemplo acabado<sup>102</sup>, e o estado a que ele corresponde é, antes de mais, um estado de paz<sup>103</sup>. Neste sentido, ultrapassa claramente “a regra de ouro” que, nas suas formulações positiva ou negativa, se mantém ainda dentro de uma lógica da equivalência e da reciprocidade<sup>104</sup>. Por todos esses motivos, somos levados a considerar que, no contexto do diálogo inter-religioso, o amor pode significar não só a condição do diálogo, mas simultaneamente o resultado do diálogo: a condição do diálogo porque é pressuposto por todas as religiões e permite instaurar uma prática dialógica assente numa “ética do dom”, mas também o resultado do diálogo, porque o diálogo intensifica o amor que é a sua condição. Nicolau de Cusa, na sua obra *A paz da fé*, um dos primeiros textos precursores do diálogo inter-religioso, considera o amor a lei que reúne em si todas as leis de todas as religiões e, por isso, a base da possível concórdia entre todas. Eis as suas palavras: Pergunta o Tártaro: “É digno que se obedeça aos mandamentos de Deus. Mas os Judeus dizem que têm os seus mandamentos por meio de Moisés, os Árabes por meio de Maomé, os Cristãos por meio de Jesus e quase todas as outras nações veneram os seus profetas por cujas mãos afirmam ter recebido os mandamentos divinos. Por isso, de que modo chegaremos à concórdia?” A isto responde Paulo: “Os mandamentos divinos são muito breves, conhecidíssimos de todos e comuns a todas as nações. Além disso, a luz que no-los mostra é inata à alma racional. Efectivamente, Deus diz-nos que amemos aquele de quem recebemos o ser e que não façamos ao outro senão o que queremos que nos seja feito. O amor é, pois, o complemento da Lei de Deus, e todas as leis se reduzem a esta.”<sup>105</sup> Palavras simples, que nos mostram que, se, no domínio epistémico, por vezes o entendimento é difícil, ao nível dos afectos e, mais especificamente, ao nível do amor, o diálogo inter-religioso tem potencialidades como factor de coesão social que não parecem tão evidentes no diálogo intercultural.

## 11. Com a esperança e com o amor somos reconduzidos ao pensa-

---

<sup>102</sup> Cf. *idem, ibidem*, p. 323-324. Cf. também, do mesmo autor, *Amour et justice*, Paris, Éd. du Seuil, 2008, p. 18.

<sup>103</sup> Cf. *idem, Parcours de la reconnaissance. Trois études*, p. 321.

<sup>104</sup> *Idem, Amour et justice*, pp. 34-37.

<sup>105</sup> Cf. NICOLAU DE CUSA, *A paz da fé*, n.º 59, pp. 73-74.

mento de um outro conceito fundamental no contexto do diálogo inter-religioso correspondente a uma virtude que, na minha perspectiva, importa recuperar: a virtude da tolerância. Há, no entanto, que operar uma descentração da virtude da tolerância relativamente ao chão epistemológico em que muitas vezes é colocada. Insistir na dimensão primordialmente epistemológica da tolerância é estabelecer uma abertura para o relativismo inerente a um pluralismo acríptico e sem convicções. Como refere Panikkar, “a tolerância que se tem é directamente proporcional ao mito que se vive e inversamente proporcional à ideologia que se segue”<sup>106</sup>. Por isso, quanto mais o diálogo inter-religioso se fixar na dimensão ideológica, menos lugar há para a tolerância; quanto mais se ativer à dimensão mítico-simbólica e à sua expressão vivencial e quanto mais se centrar nos núcleos ético-míticos de cada religião e de cada cultura, mais viável se torna a tolerância. Ganha, assim, sentido aprofundar os limiares em que se exerce a tolerância e estabelecer qual o seu verdadeiro chão.

Quanto aos limiares da tolerância, é importante ter em conta que eles são fundamentalmente três, o que nos obriga a não parar uma “crítica da razão tolerante”<sup>107</sup> apenas num desses limiares, considerando-a negativamente, como se significasse um atentado ao reconhecimento da igualdade e da liberdade de todos os homens<sup>108</sup>. O primeiro limiar é o da condescendência, que comporta um sentido pejorativo e transforma a tolerância em obstáculo a um verdadeiro diálogo. O segundo limiar é do respeito, em que a tolerância significa o convívio com o diferente salvaguardando o direito à alteridade e à diferença. No entanto, não fica por aqui aquilo que pode ser a suma realização da tolerância: por isso, o terceiro e supremo limiar é o da hospedagem, em que a tolerância não significa apenas a convivência não conflituosa com o outro, mas significa a capacidade de o acolher no meu seio e de me deixar acolher no seio dele, ou seja, a capacidade de lhe oferecer hospedagem e de aceitar a sua hospedagem (implicando interacção, abertura à transformação, possibilidade de metanóia)<sup>109</sup>.

<sup>106</sup> Cf. Raimon PANIKKAR, *Mito, fe y hermenéutica*, p. 45.

<sup>107</sup> Para uma breve crítica da razão tolerante, cf. João Maria ANDRÉ, *Pensamento e afectividade. Sobre a paixão da razão e as razões das paixões*, Coimbra, Quarteto, 1999, pp. 123-136. Cf. também Diogo Pires AURÉLIO, *Um fio de nada. Ensaio sobre a tolerância*, Lisboa, Edições Cosmos, 1997.

<sup>108</sup> Contra essa forma de tolerância se ergueu Mirabeau, no final do século XVIII, ao exclamar: “a existência da autoridade que tem o poder de tolerar atenta contra a liberdade de pensar, pelo facto de que tolera e poderia, assim, não tolerar.” (apud P. THERRY, *La tolérance. Société démocratique, opinions, vices et vertus*, Paris, PUF, 1997, pp. 109-110).

<sup>109</sup> Cf. H. GIANNINI, “Accueillir l'étranger”, in C. SAHEL (Ed.), *La tolérance, pour un humanism hérétique*, Paris, Éditions Autrement, 1991, p.p. 21-22.

Quanto ao chão em que deve ser colocada a tolerância, ele mais do que o do conhecimento, é antes o chão da ética e da acção e, com ele, o plano da afectividade: a tolerância mais do que a aceitação das ideias do outro, significa a capacidade de se relacionar com o outro, como outro de mim, como meu outro, porque começa por significar a capacidade de me relacionar comigo: tolerar o outro significa, antes de mais, tolerar-se a si próprio, ou seja, tolerar-se como ser finito, incompleto, limitado e inacabado que só no diálogo com os outros pode aspirar à sua completude. Significa ainda a capacidade de se deixar tocar pelo dom do outro, de o escutar, de responder ao apelo com que a diferença nos interpela. É por isso que, no diálogo inter-religioso, a caridade ou *agape* é o rosto da tolerância, sendo a caridade ou *agape* aquilo que pode conduzir à harmonia e à concórdia, que, por sua vez, se inscrevem no horizonte da nossa acção como esperança: esperança de uma perfeição que não somos mas a que aspiramos na convergência com o diferente que nos enriquece com a sua diferença. A tolerância no diálogo inter-religioso reclama, assim, para retomarmos a distinção entre os vários operadores a que atrás fizemos referência, a passagem de uma “violência da convicção” ou de uma “violência da *episteme*” a uma “não-violência do testemunho”<sup>110</sup> expressa na prática quotidiana.

Penso que, correctamente interpretada, não deixa também de ser essa, aliás, a lição que se pode extrair da parábola dos três anéis, contada por Lessing na sua peça *Nathan, o sábio* (1777). Nessa peça, Nathan, filósofo e comerciante, instado pelo Sultão a dizer-lhe qual das três religiões (a judaica, a islâmica ou a cristã) é a mais luminosa e verdadeira, responde-lhe com uma parábola. Um homem tinha um anel com uma pedra com a propriedade de o tornar agradável a Deus e aos homens. Antes de morrer, escolhia, de entre os seus descendentes, aquele a quem havia de dar o anel. Aconteceu, no entanto, que um dia um pai achou que qualquer um dos seus filhos o merecia igualmente. Por isso, mandou fazer mais duas réplicas de tal maneira que nenhum dos filhos sabia qual o anel verdadeiro. Depois de morrer, todos reivindicaram a posse do anel. O juiz perante o qual se apresentaram considerou que a decisão do pai pôs fim à tirania de um só anel e da obsessão da verdade e disse-lhes: “Ide e que cada um faça aparecer no seu anel a virtude da sua pedra e que a secunde pela doçura, por um coração conciliador, boas acções e uma profunda adesão a Deus.”<sup>111</sup> Vista numa perspectiva meramente epistemológica e a partir

<sup>110</sup> Cf. Paul RICOEUR, “Tolérance, intolérance, l’intolérable”, in *idem, Lectures I. Autour du politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 307.

<sup>111</sup> G. H. LESSING, *Nathan le sage*, tradução de François Rey, Paris, José Corti, 1996, p. 133.

da sua referência à verdade, esta parábola poderia eventualmente conduzir a uma leitura da tolerância baseada na indiferença e no relativismo. Mas recolocada a parábola na sede da afectividade e da acção, o fim da unicidade do anel oferece-se como condição indispensável ao florescimento da amizade e do amor e à perpetuação desses mesmos afectos na comunidade dos homens, pelos seus frutos, independentemente de qualquer objecto que poderia tyrannizar a própria verdade e fechar definitivamente as portas à partilha, ao diálogo e à confiança.

Paradela da Cortiça, Fevereiro de 2012