



Universidade de Brasília

Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Bacharelado em Filosofia

ANDRÉ MARCOS DE OLIVEIRA PIRES

**DO CONFLITO AO DIÁLOGO: A FILOSOFIA DA RELIGIÃO E O DESAFIO DA
MULTIPLICIDADE DE CRENÇAS**

Brasília - DF

2025

ANDRÉ MARCOS DE OLIVEIRA PIRES

**DO CONFLITO AO DIÁLOGO: A FILOSOFIA DA RELIGIÃO E O DESAFIO DA
MULTIPLICIDADE DE CRENÇAS**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao
Departamento de Filosofia da Universidade de
Brasília como requisito parcial para a obtenção
do título de Bacharel em Filosofia.

Professor Orientador: Professor doutor
Agnaldo Cuoco Portugal

Brasília – DF

2025

CIP – Catalogação na Publicação

Pires, André Marcos de Oliveira

Do conflito ao diálogo: a Filosofia da Religião e o desafio da multiplicidade de crenças / André Marcos de Oliveira Pires. Brasília – DF, 2025.

Orientador: Agnaldo Cuoco Portugal.

___f.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação / Filosofia / Bacharelado) – Universidade de Brasília, Departamento de Filosofia, Campus Darcy Ribeiro, 2025.

1. Filosofia da Religião. 2. Epistemologia da Religião. 3. Diversidade de crenças. 4. Pluralismo religioso. 5. Hermenêutica e ética do reconhecimento. I. Cuoco Portugal, Agnaldo, orient. II. Título.

ANDRÉ MARCOS DE OLIVEIRA PIRES

**DO CONFLITO AO DIÁLOGO: A FILOSOFIA DA RELIGIÃO E O DESAFIO DA
MULTIPLICIDADE DE CRENÇAS**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao
Departamento de Filosofia da Universidade de
Brasília como requisito parcial para a obtenção
do título de Bacharel em Filosofia.

Data da aprovação: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Professor Agnaldo Cuoco Portugal – Orientador
Doutor em Filosofia
Departamento de Filosofia - Unb

Professor Paulo Estêvão Tavares Cavalcanti – Membro da Banca
Doutor em Filosofia
Departamento de Filosofia - Unb

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos meus pais, Aristeu Gonçalves Pires (in memoriam) e Almira Gonçalves de Oliveira, especiais incentivadores dos meus estudos, os quais jamais mediram esforços diante do meu propósito permanente de busca por conhecimento. Dedico esta monografia, também, aos meus graciosos filhos, Maria Madalena Oliveira Riotinto e Marcos Rodrigues Oliveira, que todos os dias me ensinam algo novo e que, com a sua candura, mantêm o meu coração repleto de amor. Finalmente, dedico este trabalho ao meu estimadíssimo tio Geraldo Ribeiro de Oliveira (in memoriam), carinhosamente conhecido como Punga, exemplo de otimismo e de vida inteiramente dedicada à alteridade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao eminente professor orientador, Dr. Agnaldo Cuoco Portugal, e aos insígnies professores doutores Scott Randal Paine e Márcio Gimenes de Paula, todos eles arquétipos de humildade epistêmica e de leveza no modo de ensinar e de transmitir o gosto pelo pensamento reflexivo rigoroso e pelo diálogo acadêmico respeitoso.

Agradeço, também, a Deus, que, dentre outros incontáveis beneplácitos, me proporcionou a realização de um nobre objetivo: a retomada do curso de graduação em Filosofia vinte e quatro anos após a sua interrupção por circunstâncias da vida.

EPÍGRAFE

"Na casa de meu Pai há muitas moradas." (JOÃO, 14, 2).

"(...) o Espírito Santo oferece a todos, de um modo que só Deus conhece, a possibilidade de serem associados ao mistério pascal (...) A presença e ação do Espírito não atingem apenas os indivíduos, mas também a sociedade e a história, os povos, as culturas e as religiões." (JOÃO PAULO II, Redemptoris Missio, 28).

"(...) Se teu Senhor quisesse, teria feito dos humanos uma só nação." (ALCORÃO, 11:118).

"Se Allah quisesse, tê-los-ia (...) constituído em uma só nação, porque acolhe em Sua misericórdia quem Lhe apraz. Quanto aos injustos, não terão protetor, nem socorredor." (ALCORÃO, 42:8).

"Posso não concordar com nenhuma das palavras que você disser, mas defenderei até a morte o direito de você dizê-las." (Evelyn Beatrice Hall, sobre Voltaire).

RESUMO

Este estudo examina como a Filosofia da Religião compreende o fenômeno da multiplicidade de crenças e enfrenta o desafio de transformar conflitos acerca da religião em oportunidades de diálogo. Seu objetivo é traçar um panorama das principais abordagens filosóficas sobre a diversidade religiosa e avaliar se, no contexto contemporâneo, ainda é viável sustentar filosoficamente posições exclusivistas ou inclusivistas ou se o pluralismo religioso desponta como a alternativa mais sólida para responder aos conflitos epistêmicos e promover a convivência respeitosa entre tradições religiosas e instâncias seculares. A hipótese investigada é a de que o pluralismo religioso, embora apresente limites conceituais, constitui a perspectiva mais fecunda para compreender a diversidade de crenças e fomentar o respeito mútuo e o diálogo inter e extrarreligiosos. A metodologia adotada consiste em revisão bibliográfica centrada sobretudo na análise das dificuldades inerentes à conceituação de “religião” e à interpretação das múltiplas manifestações do fenômeno religioso, valendo-se a pesquisa de contribuições analíticas e hermenêuticas de proeminentes autores como Agnaldo Cuoco Portugal, Alvin Plantinga, Hans-Georg Gadamer, John Hick, Marciano Adílio Spica, Paul Ricoeur e Scott Randal Paine. Sustenta-se que, diante da inacessibilidade epistemológica da Realidade Última, o problema da diversidade de crenças acerca da religião não pode ser resolvido apenas no plano teórico, deslocando-se para um eixo ético-político em que a humildade epistêmica e a ética da hospitalidade se tornam condições indispensáveis para garantir a liberdade de crença e o reconhecimento da alteridade. Conclui-se que o exclusivismo e o inclusivismo religiosos, embora coerentes internamente, são insuficientes para fundamentar o diálogo em sociedades plurais, ao passo que o relativismo falha ao negar a objetividade da verdade religiosa. Assim, o pluralismo religioso, especialmente na formulação de John Hick, oferece a explicação mais plausível para a variedade de experiências acerca da religião e deve ser compreendido como um horizonte normativo capaz de sustentar práticas de tolerância ativa, reconhecimento, diálogo e coexistência harmoniosa no contexto contemporâneo.

Palavras-chave: *Filosofia da Religião. Diversidade de crenças. Conflito epistêmico. Epistemologia da Religião. Pluralismo Religioso. Hermenêutica, diálogo inter e extrarreligioso e ética do reconhecimento.*

ABSTRACT

This study examines how Philosophy of Religion understands the phenomenon of the multiplicity of beliefs and addresses the challenge of transforming religious conflicts into opportunities for dialogue. Its objective is to outline an overview of the main philosophical approaches to religious diversity and to assess whether, in the contemporary context, exclusivist or inclusivist positions remain philosophically sustainable or whether religious pluralism emerges as the most solid alternative for responding to epistemic conflicts and promoting respectful coexistence among religious traditions and secular spheres. The hypothesis investigated is that religious pluralism, although conceptually limited, constitutes the most fruitful perspective for understanding the diversity of beliefs and fostering mutual respect as well as inter- and extra-religious dialogue. The methodology adopted consists of a literature review focused primarily on the analysis of the difficulties inherent in conceptualizing “religion” and in interpreting the multiple manifestations of the religious phenomenon, drawing on analytical and hermeneutical contributions from prominent authors such as Agnaldo Cuoco Portugal, Alvin Plantinga, Hans-Georg Gadamer, John Hick, Marciano Adílio Spica, Paul Ricoeur, and Scott Randal Paine. It is argued that, given the epistemological inaccessibility of Ultimate Reality, the problem of the diversity of beliefs cannot be resolved solely at the theoretical level, shifting instead to an ethical-political framework in which epistemic humility and the ethics of hospitality become indispensable for ensuring freedom of belief and the recognition of otherness. The study concludes that exclusivism and inclusivism, although internally coherent, are insufficient to ground dialogue in plural societies, whereas relativism fails by denying the objectivity of religious truth. Thus, religious pluralism — especially in John Hick’s formulation — offers the most plausible explanation for the variety of religious experiences and should be understood as a normative horizon capable of grounding practices of active tolerance, recognition, dialogue, and harmonious coexistence in the contemporary context.

Keywords: *Philosophy of Religion; Diversity of Beliefs; Epistemic Conflict; Epistemology of Religion; Religious Pluralism; Hermeneutics, Inter- and Extra-Religious Dialogue and Ethics of Recognition.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 FILOSOFIA DA RELIGIÃO E DIVERSIDADE RELIGIOSA	15
1.1 A multiplicidade de religiões e o chamado conflito epistêmico	21
1.2 Categorias de respostas filosóficas ante a diversidade de formas religiosas	25
1.3 Exclusivismo, inclusivismo, relativismo e pluralismo religiosos	29
1.4 Algumas objeções ao exclusivismo e ao inclusivismo religiosos.....	38
2 PLURALISMO	43
2.1 Pluralismo e pluralismo religioso	44
2.2 A hipótese pluralista como teoria filosófica frente à diversidade religiosa.....	52
2.3 Limites do conhecimento humano e humildade epistêmica	66
3 FUNDAMENTOS ÉTICO E POLÍTICOS DO PLURALISMO RELIGIOSO	73
3.1 A igual dignidade dos sujeitos religiosos: o direito de acreditar e a liberdade de pensamento, de consciência, de crença e de expressão	77
3.2 A insuficiência da tolerância religiosa e a ética da hospitalidade.....	80
3.3 A alteridade: o valor do respeito mútuo, do reconhecimento do outro e do diálogo	86
CONCLUSÃO.....	90
REFERÊNCIAS.....	92

INTRODUÇÃO

O presente trabalho investiga como a Filosofia da Religião compreende a multiplicidade de crenças e enfrenta o desafio de transformar conflitos acerca da religião em oportunidades de diálogo. Seu objetivo central é traçar um panorama das principais abordagens filosóficas diante da diversidade religiosa, avaliando se no contexto contemporâneo ainda é possível sustentar filosoficamente posições exclusivistas ou inclusivistas ou se o pluralismo religioso se apresenta como a alternativa mais coerente para responder aos conflitos epistêmicos e para promover a convivência respeitosa entre tradições religiosas e entre estas e instâncias seculares.

A hipótese a ser investigada é a de que o pluralismo religioso do ponto de vista filosófico, embora possa apresentar limites conceituais, é a perspectiva mais fecunda para compreender a diversidade de crenças e fomentar o respeito mútuo e o diálogo inter e extrarreligiosos.

A multiplicidade de crenças se manifesta tanto entre tradições distintas quanto no interior de cada uma delas. Enquanto alguns filósofos da religião distinguem claramente abordagens sobre as diferenças inter-religiosas das abordagens relativas às diferenças intra-religiosas, outros sustentam que essa separação não é necessária. Este trabalho, de maneira geral, adota a segunda perspectiva, preocupando-se, ainda, em ao menos situar no debate certas posições filosóficas de cunho extrarreligioso ou secular.

A metodologia empregada baseia-se em revisão bibliográfica e na análise das dificuldades próprias da delimitação do conceito de “religião” e da interpretação das diversas formas de manifestação do fenômeno religioso. O estudo apoia-se em aportes analíticos e hermenêuticos de pensadores como Agnaldo Cuoco Portugal, Alvin Plantinga, Hans-Georg Gadamer, John Hick, Marciano Adílio Spica, Paul Ricoeur e Scott Randal Paine.

Neste contexto, esta monografia examina, em especial, se a diversidade de crenças religiosas resulta apenas de fatores históricos e culturais ou se há uma unidade subjacente entre as religiões que permita identificar um horizonte comum de compreensão. Discute-se ainda se é possível afirmar a verdade exclusiva de uma determinada religião ou se a verdade religiosa é compartilhada de modos diversos entre diferentes tradições.

A reflexão filosófica acerca de tais questões é organizada em torno de três posições principais — exclusivismo, inclusivismo e pluralismo —, às quais se costuma acrescentar o relativismo. Em termos esquemáticos, o exclusivismo afirma a verdade exclusiva de uma

religião, que seria o único caminho para a salvação ou a libertação; o inclusivismo reconhece verdades parciais noutras tradições religiosas; o pluralismo postula que as múltiplas religiões expressam interpretações legítimas da realidade última e, por fim, o relativismo nega a existência de verdades religiosas universais e objetivas, considerando as crenças construções culturais ou subjetivas.

O problema fundamental consiste em investigar a viabilidade e os limites dessas posições na contemporaneidade, marcada pela diversidade cultural e pelo intenso intercâmbio de crenças e informações. Indaga-se, entre outros pontos, se o pluralismo religioso pode oferecer uma resposta filosófica consistente aos conflitos epistêmicos sem cair em relativismo ou em ceticismo e se é capaz de amparar o diálogo entre religiões e entre estas e instâncias irreligiosas e naturalistas.

Sem pretender esgotar o tema, a pesquisa busca contribuir criticamente para o debate, trabalhando com o conceito de religião enquanto experiência humana e entendendo a Filosofia da Religião como ferramenta de apreciação conceitual e analítica dos pressupostos teóricos da religião, o que, aliás, a distingue da teologia e das ciências da religião.

A propósito, a Filosofia da Religião, de acordo com Agnaldo Cuoco Portugal (2009), constitui uma atividade reflexiva ancorada na investigação racional autônoma desprovida de compromisso com qualquer tradição religiosa, não partindo, portanto, da autoridade de uma revelação. É não confessional. Cuida-se de um empreendimento intelectual independente cujo propósito é esclarecer os pressupostos e avaliar teoricamente a atividade religiosa, não o de catequizar ou educar para a fé.

Nas palavras de Portugal, o papel da Filosofia da Religião “não é ser contra ou a favor de crenças religiosas, mas apenas esclarecer a gramática dessas crenças” (PORTUGAL, 2012, p. 242).

Nestes termos, a Filosofia da Religião, enquanto disciplina crítica, não pode ignorar o fato de que cada religião, a princípio, se apresenta como portadora de uma verdade última, tampouco pode ficar indiferente diante da constatação da diversidade que parece tanto desafiar essa aspiração de exclusividade quanto exigir da filosofia um esforço de análise comparativa, hermenêutica e epistemológica a ponto de a indagação fundamental girar em torno de como interpretar o fenômeno da multiplicidade religiosa à luz das categorias da razão filosófica.

Admite-se amplamente que a religião é um fenômeno plural e historicamente variável, cuja definição unívoca é praticamente impossível. Seu caráter multidimensional abrange dimensões teológicas, rituais, morais, psicológicas, sociais e políticas, manifestando-se em milhares de expressões religiosas com crenças e práticas frequentemente incompatíveis entre si. As religiões estão sujeitas a condicionamentos culturais e transformações históricas, sofrendo mudanças doutrinárias, adaptações rituais, sincretismos e variações em suas relações com o poder.

Aginaldo Cuoco Portugal (2018, p. 14) destaca que “a maior dificuldade que se encontra para conceituar a religião é a variedade de fenômenos que se incluem sob esta rubrica, a ponto de darem origem a teologias incompatíveis”. Um exemplo claro, segundo o autor (2018), é a diferença entre o Cristianismo e o Budismo: o primeiro postula um Deus transcendente, pessoal e atuante na história, enquanto o segundo propõe que o sentido da vida está na busca de um estado de indistinção entre o eu e o outro, não havendo referência a um deus pessoal, mas sim à superação do sofrimento e da ilusão da multiplicidade.

O professor Scott Randal Paine, por sua vez, observa que “não existem termos pontualmente equivalentes aos vocábulos ocidentais de filosofia e religião nas línguas semíticas, indianas e extremo-orientais”. Ainda assim, há, segundo ele, expressões análogas ou perifrásticas que designam realidades semelhantes (2013, p. 103).

Paine entende que “recusar definição é recusar inteligibilidade e dificultar diálogo”, razão pela qual, em busca de parâmetros comuns às religiões, sugere quatro elementos típicos: (1) a convicção de que existem níveis heterogêneos do real, superiores ao mundo sensível; (2) a consciência de que a nossa relação com tal transcendência é vital; (3) a percepção de que essa relação, de algum modo, foi rompida ou perturbada; e (4) a função da religião como meio de restaurar tal relação por uma iniciativa vinda da própria dimensão transcendente (PAINE, 2013, p. 102).

Scott Randal Paine salienta que, mesmo no budismo, a consecução do estado de iluminação, ainda que não se vincule a uma entidade transcendente de caráter pessoal, configura-se como uma experiência de subjetividade que se eleva para além da consciência empírica ordinária, instaurando uma forma de transcendência interior que supera, de maneira radical, as limitações da experiência cotidiana (PAINE, 2013, p. 102).

Tratando também do desafiador conceito de religião, Aginaldo Cuoco Portugal (2018) ressalta que não é no elemento doutrinal ou no conjunto de crenças que se encontra o

denominador comum das religiões, mas no elemento experiencial ou vivencial pré-reflexivo, a saber, a ligação do indivíduo adepto de uma religião a uma realidade transcendente que confere à vida e à morte um sentido profundo. Daí decorrem, segundo Portugal (2009), elementos característicos recorrentes, como um certo apego à tradição; a existência de narrativas míticas acerca da manifestação de uma realidade transcendente; a ideia de salvação ou libertação de uma situação considerada desfavorável ou insatisfatória; a existência de lugares e objetos tidos como sagrados; rituais e símbolos; meios de transmissão orais ou escritos da revelação que fixam um credo religioso; comunidade religiosa organizada em grupos de indivíduos especialmente dedicados e capacitados para presidir e liderar a realização dos rituais; e experiências místicas que redundam numa aproximação com a realidade transcendente de maneira marcadamente substancial. Nem todas as religiões, entretanto, apresentam a totalidade desses elementos, que, contudo, ajudam a compreender o fenômeno religioso em sua complexidade.

Neste contexto, John Hick, de acordo com Portugal, sugere aplicar ao conceito de religião a noção wittgensteiniana de “semelhança de família”. Assim, não há uma característica universal e necessária, mas um conjunto de semelhanças parciais, compartilhadas em graus diferentes pelas diversas tradições. Hick chama esse transcendente de “Real” ou “Realidade Última”, evitando privilegiar terminologias específicas, e distingue religiões pré-axiais (voltadas à ordem cósmica e social) das pós-axiais (voltadas à salvação ou libertação). Ele enfatiza o aspecto soteriológico, compreendendo que todas as religiões são respostas humanas situadas e culturais ao transcendente, ainda que o transcendente não se reduza a tais respostas (PORTUGAL, 2012, p. 216-217).

Nesta esteira, religião é a “busca por um tipo de valor e realidade últimos, que organiza a vida como resposta às experiências humanas de incerteza e ambiguidade do mundo” (PORTUGAL, 2009, p. 191). Ela se manifesta de formas variadas em culturas distintas, mas permanece como “um caminho e uma resposta para a busca humana por sentido e plenitude” (PORTUGAL, 2014, p. 47), podendo ser compreendida como experiência de relação com o absoluto, mediada por rituais e símbolos inspirando certo temor e fascínio e configurando-se como atividade humana de resposta ao transcendente que confere derradeiro sentido à existência. Religiões, assim, “poderiam ser entendidas como a tentativa de ordenar a vida individual e social em termos de prioridades últimas para cada cultura” (PORTUGAL, 2009, p. 188).

Quanto à estrutura do trabalho, a presente monografia organiza-se em três capítulos, além da introdução e da conclusão, articulando uma reflexão filosófica sobre a diversidade religiosa com ênfase no pluralismo como alternativa teórica e prática diante do conflito epistêmico entre crenças.

No primeiro capítulo, será abordada a relação entre Filosofia da Religião e diversidade religiosa, apresentando-se as principais categorias de resposta filosófica — exclusivismo, inclusivismo, relativismo e pluralismo —, conforme a classificação popularizada por Alan Race (1983), bem como as duas principais abordagens metodológicas da disciplina: analítica e continental ou hermenêutica.

O segundo capítulo examinará o pluralismo religioso, especialmente em sua formulação filosófica proposta por John Hick na hipótese pluralista, confrontando-a com posições exclusivistas, como a de Alvin Plantinga, e com as reflexões de Scott Randal Paine e Marciano Adílio Spica. O objetivo é avaliar se o pluralismo pode oferecer uma teoria capaz de compatibilizar diferentes tradições e visões de mundo, favorecendo a tolerância e o diálogo inter e extrarreligioso, e se necessita de revigoramento conceitual para evitar tanto o reducionismo nivelador quanto o relativismo oposicional e garantir respeito mútuo entre as crenças acerca da religião.

O terceiro capítulo se voltará aos fundamentos ético-políticos do pluralismo, explorando a igual dignidade dos indivíduos e dos sujeitos religiosos, o direito à liberdade de crença e a necessidade de uma deferência efetiva à alteridade, a partir de uma leitura hermenêutica inspirada em autores como Paul Ricoeur, Gadamer, Raimon Panikkar e Marciano Adílio Spica. A questão central será determinar se a tolerância religiosa é suficiente ou se deve se aliar à hospitalidade e ao respeito ativo e dialógico, capazes de permitir ao mesmo tempo a fusão de horizontes e o reconhecimento da especificidade de cada uma das expressões acerca da religião.

A diversidade de crenças, dado empírico incontornável, parece impor a necessidade de se examinar o fenômeno religioso sob uma ótica pluralista, segundo a qual não há problema lógico ou epistemológico na coexistência de diversas crenças religiosas, concebidas todas elas, de maneira objetiva, como percepções válidas de uma verdade transcendente ou de uma realidade última.

O pluralismo filosófico, no entanto, dá ares de necessitar assumir uma nova forma, por meio da qual possa se esquivar de relativismos ou mesmo de reducionismos. O desafio é precisamente pensar um pluralismo que não recaia na suposição de uma unidade subjacente a

todas as religiões sem que, ao mesmo tempo, seja obrigado a negar o valor objetivo das múltiplas tradições. Do ponto de vista epistemológico, parece problemático afirmar, sem compromisso cognitivo prévio, a existência de uma “Realidade” una e universal acessada de modos diversos pelas religiões.

A inacessibilidade epistemológica do Real conduz a um dilema. Ou todas as religiões são igualmente válidas, o que dilui a questão ao âmbito ético, ou todas são falsas, o que, igualmente, não resolve o problema, mas apenas o reconfigura em termos de convivência social e política.

Se, conforme o próprio pluralismo filosófico apregoa, nenhuma religião detém o privilégio exclusivo da verdade, a questão da existência de múltiplas religiões, em sua maioria, com cosmovisões conflitantes, parece não se resolver no plano teórico (epistemológico).

Trata-se de um impasse significativo. Se a maioria das religiões apresenta cosmovisões que se contradizem mutuamente e o Real é epistemologicamente inacessível, não parece possível, como dito, resolver satisfatoriamente o problema no plano estritamente teórico. A questão da multiplicidade de religiões, portanto, tende a se deslocar do eixo epistemológico para o eixo prático, sendo imperiosa uma abordagem ético-política para se garantir o respeito a cada uma e a todas as crenças religiosas, fomentando-se meios de coexistência harmoniosa.

Em outras palavras, dissolve-se sem resolução satisfatória o problema do ponto de vista da teoria do conhecimento, já que o Real seria epistemologicamente inacessível. Logo, ou todas as religiões são verdadeiras ou todas as religiões são falsas. Se se parte da premissa de que todas são verdadeiras, o problema, em última instância, tem natureza ética e política porque o desafio consiste não em determinar qual tradição expressa com mais precisão o Real, mas em estabelecer condições justas de convivência entre comunidades que interpretam e vivem essa verdade comum de maneiras distintas. A verdade, nesse quadro, deixa de ser um critério discriminador e converte-se em ponto de partida para a formulação de normas de respeito mútuo, proteção e reconhecimento público. Assim, a tarefa central passa a ser ética, na medida em que exige a afirmação da dignidade e da legitimidade do outro, e política, pois requer garantias legais, instituições e práticas sociais capazes de assegurar que a pluralidade religiosa se traduza em coexistência pacífica, e não em conflito.

É nestes termos que a análise conceitual comparativa ao menos das principais religiões mundiais e a compreensão do fenômeno religioso em sua complexa pluralidade podem propiciar uma convivência pacífica e enriquecedora entre as inúmeras tradições e mesmo entre

estas e a comunidade secular ou não religiosa. Ao pluralismo filosófico talvez se imponha o duplo desafio de constituir a chave para a compreensão do caráter próprio de cada uma das religiões e de suas diferentes linguagens e de propiciar acessos de diálogo, respeito e entendimento mútuos. Ao invés de oferecer soluções epistemológicas definitivas – aparentemente inviáveis diante da radical diversidade de cosmovisões acarretada pela inacessibilidade do Real –, o pluralismo religioso sob a perspectiva filosófica pode se configurar como um horizonte normativo capaz de sustentar, em bases ético-políticas, a convivência entre diferentes expressões religiosas e não religiosas no mundo contemporâneo.

Assim, se do ponto de vista cognitivo não se pode oferecer uma resposta definitiva acerca da verdade última das religiões, torna-se necessário buscar caminhos práticos para garantir o respeito, a liberdade e a coexistência harmoniosa entre diferentes instâncias de fé, bem como entre estas e visões seculares.

1 FILOSOFIA DA RELIGIÃO E DIVERSIDADE RELIGIOSA

A reflexão filosófica sobre o fenômeno religioso acompanha a própria história da filosofia ocidental. Desde os primeiros pensadores gregos, questões como a natureza do divino, a origem do cosmos e a relação entre finitude humana e transcendência constituem temas filosóficos fundamentais no Ocidente. Não obstante, o termo “filosofia da religião” é relativamente novo. Costuma-se atribuir a expressão a Ralph Cudworth (1617–1688), expoente do platonismo de Cambridge, que a teria empregado pela primeira vez no século XVII.

De acordo com o professor Agnaldo Cuoco Portugal (2009, p. 191), a Filosofia da Religião constitui uma disciplina filosófica que, dentre outros assuntos, aborda questões clássicas da metafísica, como o conceito de divindade e a imortalidade da alma, bem como temas amplamente debatidos na filosofia medieval e moderna, entre eles, as provas da existência de Deus e a natureza da realidade última (PORTUGAL, 2009, p. 187).

Portugal esclarece que a “essa área mais do que central na filosofia da religião dá-se o curioso nome de ‘teologia natural’, embora ela não seja nem teologia, mas filosofia, nem natural, mas uma investigação estritamente conceitual e argumentativa” (PORTUGAL, 2018, p. 16). Para ele, no horizonte contemporâneo, soma-se ainda a epistemologia da crença religiosa, seara que articula contribuições de pensadores de diferentes épocas e tradições desde a antiguidade.

A Filosofia da Religião, campo de estudos de cunho estritamente filosófico, que se distingue da própria religião, da teologia e das ciências da religião, apesar de, em certa medida, se relacionar com todas elas, conheceu momentos de retração. Na primeira metade do século XX, especialmente com a ascensão do positivismo lógico, sua legitimidade foi colocada em xeque. Para os positivistas, em termos gerais, uma proposição só seria dotada de sentido se fosse empiricamente observável ou formalmente verificável. Como grande parte da linguagem religiosa, muitas vezes simbólica, não satisfaz tais critérios, foi considerada desprovida de significado. A religião, mais do que nunca, passou a ser tida como uma prática ilusória.

A partir da segunda metade do século XX, entretanto, tal cenário começou a se modificar. Muitos filósofos passaram a sustentar que os critérios de verificabilidade eram problemáticos e até auto-refutáveis. O verificacionismo entrou em colapso na década de 1970 e nomes como William Alston, Richard Swinburne, John Hick e Alvin Plantinga desempenharam papel central ao defender a plausibilidade e a racionalidade da crença religiosa.

Suas contribuições permitiram que essa área de pesquisa voltasse a florescer, com influências não apenas das chamadas filosofias analítica e continental, mas também de correntes feministas, da ética normativa e de tradições filosóficas orientais.

A propósito, vários campos podem ser abrangidos pela Filosofia da Religião - da metafísica à ética, da lógica à estética, passando pela epistemologia, pela filosofia da ciência, pela filosofia política e pela filosofia da linguagem.

Nas últimas décadas, esta área de estudos tem incorporado recursos metodológicos como a fenomenologia da religião, que destaca a experiência vivida e o simbolismo próprio das práticas religiosas, e a hermenêutica filosófica, que busca compreender os discursos religiosos à luz de seus contextos históricos e culturais, buscando evitar reducionismos e preservar a singularidade de cada tradição.

Segundo Scott Randal Paine (2013, p. 112-113),

podemos esboçar o perfil atual da filosofia da religião, ainda em muitos aspectos em evolução de autoentendimento e método, da seguinte forma. Muitos filósofos da religião dirigem sua reflexão ao objeto de crença ou práxis religiosas; outros debruçam-se mais sobre o sujeito do adepto e sua experiência. Ambos esses eixos podem se esticar ao longo de uma única tradição religiosa ou de várias. Os primeiros podem visar o objeto como apenas aquilo que a razão humana pode determinar, sem influência de uma alegada revelação sobrenatural (e assim ficaria nos moldes da teologia natural tradicional, só com subsídios de novas ferramentas, como a lógica simbólica), ou podem levar em consideração doutrinas sobre mistérios além da razão, mas que revestem atributos que abrem horizontes de conhecimento não rigorosamente racionais, mas nem por isso menos semanticamente ricos (reflexão sobre o sentido ou impacto de ideias sobre a natureza do divino e da salvação/liberação; filosofia comparada de conceitos divergentes sobre uma transcendência profundamente diferenciada, etc.). E quanto ao sujeito religioso, filósofos podem estudar as possibilidades cognitivas e psicológicas de experiência religiosa e até mística e o que tais vivências implicam; também na pauta: a coerência ou não da fé religiosa, comparando-a com crenças pré-rationais não religiosas, e a questão da abertura do espírito humano a um horizonte potencialmente sem limite etc.

Conforme observa o próprio professor Scott Randal Paine, as questões analisadas pela Filosofia da Religião costumam se organizar em quatro grandes eixos: (1) a investigação sobre a existência e a natureza de Deus ou de uma realidade espiritualmente transcendente, abrangendo problemas metafísicos, ontológicos e lógicos; (2) a análise das justificações da crença, da experiência religiosa e mística, bem como dos milagres, em diálogo com a epistemologia, a antropologia filosófica e as ciências cognitivas; (3) a reflexão sobre o problema

do mal e do livre-arbítrio, vinculada à teodiceia e à ética; (4) o estudo das estruturas religiosas em suas dimensões cognitivas, morais e rituais — expressas em credo, código e culto — abordadas pela fenomenologia e pela filosofia comparada das religiões (PAINE, 2013, p. 102-104).

Historicamente, esta área de estudos concentrou-se quase exclusivamente nas tradições teístas – Judaísmo, Cristianismo e Islã, foco que reduziu, de certa maneira, o alcance da disciplina, uma vez deixada em segundo plano a riqueza de tradições não teístas. Porém, a expansão do diálogo intercultural, a presença crescente de religiões orientais no Ocidente e o desenvolvimento da teologia e da filosofia comparadas, dentre outros aspectos, ampliaram a necessidade de inclusão de diferentes perspectivas no debate.

Marciano Adílio Spica ressalta (2018b, p. 135-136):

As sociedades atuais, principalmente as ocidentais, convivem com uma ampla gama de diversidade de crenças. É possível encontrar, no mesmo espaço público, católicos, evangélicos, muçulmanos, budistas, ateus, agnósticos, umbandistas, e muitos outros. Nesse cenário marcadamente pluralista, é necessário que haja um diálogo inter-religioso e das religiões com os não religiosos, a fim de tornar minimamente possível uma convivência pacífica entre os mesmos. A filosofia, aqui, teria o papel importante de desenvolver reflexões e limites das atuais abordagens pluralistas que deem conta dessa necessidade – e é isso que muitos filósofos vêm tentando fazer, nos últimos anos, nos quais artigos e livros sobre os problemas gerados pela diversidade religiosa têm-se multiplicado, levando alguns até a defender uma nova abordagem para a disciplina Filosofia da Religião. Tal abordagem se focaria mais numa discussão comparativa das diferentes religiões existentes do que nos problemas tradicionalmente tratados por essa disciplina, no ocidente, como o problema da existência de Deus, o problema do Mal, dentre outros.

Assim, aliás, este campo aproxima-se também da ética e da filosofia política ao buscar fundamentar princípios como a liberdade religiosa, a neutralidade do Estado e a convivência plural sem a imposição ou a discriminação de qualquer tradição. Tanto abordagens analíticas quanto continentais, preservadas as suas peculiaridades, partilham o reconhecimento das tensões entre tradições religiosas e de suas reivindicações de verdade.

A diversidade de crenças, somada a fenômenos como o secularismo e o sincretismo religioso, tem lançado novos desafios à Filosofia da Religião. Spica (2014, p. 316-317), a este respeito, acentua que

Religiosos, fundamentalistas, ateus, agnósticos, indiferentes, universalistas, relativistas, utilitaristas, kantianos, aristotélicos, orientais, ocidentais e muitos mais... essa é a diversidade inquestionável em que todos estamos imersos atualmente. Não vivemos mais presos a comunidades isoladas, nem fazemos parte de um grande império impermeável às morais e costumes de outras regiões ou tribos. Vivemos em um mundo onde não há mais monopólio moral e religioso e, de uma forma ou outra, estamos imersos na diferença e não na unidade. Nossa moral já não floresce sozinha no edifício em que moramos e nem todos os nossos vizinhos rezam o mesmo livro sagrado ou compartilham o mesmo código de conduta e isso é uma grande diferença em relação ao mundo antigo e medieval. Uma diferença à qual, apesar de discursarmos a seu favor, ainda não estamos seriamente acostumados e com a qual, por estar ao nosso lado, corremos o risco de entrar em conflito. Numa sociedade contemporânea marcada pela diversidade cultural, torna-se imperioso refletir filosoficamente sobre a tolerância, o respeito e as condições de convivência pacífica entre credos distintos. A religião, além da experiência espiritual que lhe é própria, é elemento constitutivo de identidade social e cultural, com implicações políticas profundas.

O cenário contemporâneo, marcado pela globalização e por uma certa interdependência cultural, exige uma Filosofia da Religião plural, aberta e dialógica, capaz de manter a profundidade reflexiva que caracteriza a tradição filosófica, sem abdicar da exigência crítica frente às diferentes manifestações de fé. A multiplicidade religiosa impõe, além da dimensão epistemológica, um desafio ético-político.

Paine (2007, p. 102), a propósito, afirma que,

se a filosofia não se entende apenas como *ancilla theologiae*, mas também como esforço intelectual de lidar, discursivamente, com o conjunto da nossa experiência (do mundo, do ser humano e da transcendência), ela tem que enfrentar atualmente o fenômeno religioso com novo enfoque e seriedade, precisamente por causa do conhecimento mais profundo que possuímos de tantas tradições religiosas espalhadas pelo mundo inteiro. Quanto mais se sabe sobre as religiões em sua pluralidade tanto mais o filósofo deverá dar sentido ao fenômeno, hoje ainda mais intrigante do que já era quando o número das tradições conhecidas era mais modesto. Graças à história da religião, à fenomenologia da religião e às ciências sociais que estudam a religião — todas essas pesquisas prestando, a partir do século XIX, informações valiosas sobre o fenômeno da religião —, o filósofo pode aprender a fazer novas perguntas sobre o ser humano, as possibilidades da experiência humana, da consciência e do conhecimento, dos valores e da arte, como talvez nunca antes. Longe de ser mera serva da teologia, a filosofia da religião assumirá tarefa autônoma de determinar métodos de interpretação que possibilitarão aos credos, aos códigos morais e aos cultos religiosos falarem suas linguagens diferentes e acharem acessos de diálogo e entendimento mútuo.

Do fenômeno da diversidade de tradições religiosas emerge a problemática do conflito epistêmico, expressão da tensão entre diferentes sistemas de crença que se consideram

depositários muitas vezes exclusivos da verdade universal, o que será objeto do subitem que se segue.

1.1 A multiplicidade de religiões e o chamado conflito epistêmico

Embora em algum momento na história tivessem prenunciado o fim das religiões, o fato é que o mundo contemporâneo assiste à perseverança do fenômeno religioso em suas múltiplas formas. Longe de ter desaparecido em razão do avanço da ciência e do histórico processo de secularização, a religião está em evidência de uma maneira talvez sem precedentes. A existência de inúmeras tradições religiosas ao redor do planeta ainda nos dias atuais é uma realidade fenomenológica que tem constituído enorme desafio para a filosofia e mesmo para a teologia comparada.

Cada tradição religiosa, com os seus próprios dogmas e com as suas práticas, mitologias e visões de mundo, tende a se apresentar como depositária de uma verdade última sobre o transcendente, sobre o divino ou sobre o sentido último da existência.

Adeptos de uma determinada religião consideram, normalmente, que a sua própria tradição e o respectivo arcabouço doutrinário e de práticas e rituais são verdadeiros. As religiões monoteístas, por exemplo, acreditam na existência de um Deus pessoal. Budistas, por sua vez, sustentam que as quatro nobres verdades propiciam um caminho para a iluminação ou para um estado superior da consciência. Muitos hindus afirmam que Brahman é a única realidade. Daoístas asseveram que o *dao* é o processo fundamental da realidade. O Cristianismo sustenta a divindade de Jesus Cristo, negada pelo Judaísmo e pelo Islamismo. O Budismo, por sua vez, recusa a existência de um criador pessoal, pilar central das religiões abraâmicas. O Hinduísmo propõe a libertação (*moksha*) como absorção no Brahman, enquanto o Cristianismo fala em comunhão com Deus mediante a graça de Cristo. Tais divergências soteriológicas e doutrinárias configuram o núcleo do conflito epistêmico.

O professor Scott Randal Paine (2007, p. 102) assevera que

Psicologicamente, pessoalmente, existencialmente, qualquer tradição religiosa vai ser vista, por seu integrante, como aquilo que veicula a restauração da transcendência do divino (sagrado) na sua vida. Tal transcendência manifesta-se, tipicamente, na linguagem de um “absoluto” que não tolera concorrência. Podemos trazer, nesse sentido, alguns exemplos: “Não há outro Deus do que Deus” — formulação

muçulmana, da qual o judeu e o cristão também poderiam se apropriar; ou "só Brahman é real" — no hinduísmo. O fato de eu conseguir me relacionar com Deus, Brahman, ou a realidade absoluta, nesta dada forma religiosa, naturalmente me leva a estender a negação da outra divindade à negação da existência de outra forma legítima da religião. Ou seja: "Não há outra religião que não a minha".

No entanto, a diversidade de crenças religiosas coloca em questão as pretensões exclusivistas de verdade das tradições e desafia a Filosofia da Religião a analisar criticamente o conflito epistêmico — o embate entre sistemas religiosos cujas doutrinas e concepções de realidade frequentemente se excluem mutuamente. Cada religião tende a considerar sua própria visão como verdadeira, o que gera tensões teológicas e soteriológicas profundas, como se observa nas divergências existentes, por exemplo, entre o monoteísmo abraâmico e o não-teísmo budista.

O problema filosófico central consiste em determinar se as afirmações religiosas podem ser avaliadas, em termos de verdade, como as proposições científicas ou se exprimem apenas convicções humanas condicionadas cultural e linguisticamente. Realço, desde logo, que o termo “verdade” aqui será tomado em sentido amplo e de maneira relativamente flexível, abrangendo não apenas a noção de correspondência entre linguagem e realidade, mas também critérios de coerência interna e valor pragmático-funcional das crenças.

Pode-se dizer que, após o arrefecimento do positivismo lógico, duas grandes cosmovisões ou posições concorrentes acerca da verdade das crenças religiosas se consolidaram no debate filosófico, a saber, o realismo e o não-realismo ou antirrealismo.

O realismo religioso sustenta, basicamente, que as crenças religiosas se referem a realidades transcendentais objetivas (como Alá, Brahman ou Deus). O não-realismo, por sua vez, entende a religião como construção simbólica e cultural, sem referência a entidades ontológicas. Entre os não-realistas, há diferentes interpretações. De acordo com Chad Meister (2009, p. 16-17), Freud (1927), por exemplo, vê a religião como ilusão psíquica e projeção do desejo de proteção, ao passo que Dawkins (2006) a considera uma construção humana falsa e nociva. Marx (1844, *apud* Portugal, 2009, p. 187), por sua vez, a define como expressão ideológica de uma estrutura social que distorce a realidade.

Segundo Chad Meister, pensadores como Don Cupitt (1997, *apud* Meister, 2009, p. 15-16), por outro lado, adotam uma perspectiva não-realista favorável à religião, defendendo, conforme salientado por John Hick, que “Deus é, muito simplesmente, o que o requisito religioso vem a significar para nós quando respondemos a ele” (Cupitt, 1980, *apud* Hick, 2018,

p. 229), de modo que a autonomia da religião deve ser também reconhecida para que ela amadureça enquanto prática de uma espiritualidade que não é dependente de qualquer autoridade externa e cujo apelo aos seres humanos está fundado em sua própria natureza.

Portugal (2009, p. 187-188), a propósito, assevera que,

(...) com o avanço das chamadas ciências humanas, tentou-se identificar a religião com os contextos históricos, sociais, psicológicos, culturais e econômicos nos quais ela se insere em cada caso. Assim, chegou-se a afirmar, como o clássico sociólogo francês Émile Durkheim, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, que os deuses não seriam mais que a própria sociedade disfarçada ou, como Karl Marx e a filosofia marxista, para quem a religião seria uma visão distorcida do mundo, fruto das distorções provocadas pelo modo como são organizados os sistemas econômicos, e uma forma de ópio que nos impede de ver a dura realidade da opressão e da redução de tudo à condição de mercadoria. Apesar de ter sua utilidade para a compreensão do fenômeno, tais tipos de reducionismo raramente são aceitos pelos participantes dessas práticas como uma descrição aceitável do que eles fazem. Como todo reducionismo, essas tentativas de descrição “puramente científica” acabam sendo unilaterais e insuficientes, embora, sem dúvida sejam importantíssimos para ajudar a entender o fenômeno religioso.

Costuma-se dizer que a influência de Ludwig Wittgenstein foi decisiva para abordagens não realistas. Em suas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein rompeu com a concepção representacional da linguagem, concebendo-a como um conjunto de jogos enraizados em práticas sociais. O significado de um termo, segundo ele, é o seu uso na vida cotidiana e isso vale também para o discurso religioso: falar de “Deus”, “graça” ou “nirvana” não significa apontar necessariamente para entidades transcendentais, mas participar de jogos linguísticos com regras próprias.

Segundo Agnaldo Cuoco Portugal (2012, p. 239),

“jogos de linguagem” (...) são o modo pelo qual as palavras adquirem significado. Cada jogo de linguagem se refere a um contexto de forma de vida específica. Assim, a tarefa da filosofia passa a ser entendida não como a análise lógica da estrutura da linguagem descritiva, mas como a análise e o esclarecimento dos jogos de linguagem. Desse modo, no segundo Wittgenstein, a linguagem religiosa também é tida como diferente da linguagem científica, embora já não seja mais necessariamente um mau uso da linguagem, uma vez que já não se considera haver uma referência única para o significado, mas contextual. Nas *Lectures on Religious Belief* (1996), publicada com base em notas de alunos sobre as aulas de Wittgenstein acerca das crenças religiosas, estas são entendidas como redes conceituais que usamos para determinar o que faz sentido dizer, são referências para o modo como enxergamos o mundo. Nesse sentido, elas não são nem verdadeiras nem falsas, nem racionais nem irracionais, pois não se

referem a uma realidade, mas a um compromisso com um modo de vida, com um sistema de referência. É inadequado tentar avaliá-las como avaliamos hipóteses científicas, pois as crenças religiosas são elas mesmas critérios de avaliação. Sendo assim, do ponto de vista epistemológico, as crenças religiosas não podem ser confirmadas nem falseadas por fatos e argumentos. Diferentemente das hipóteses científicas, as crenças religiosas são um jogo de linguagem onde não faz sentido a falsificação ou a confirmação empírica e argumentativa. Para Wittgenstein e para os filósofos defensores do relativismo cultural-linguístico, cada religião constitui um sistema de significados fechado em si mesmo. Assim, afirmações como “Cristo é divino” ou “Atman é Brahman” não seriam diretamente comparáveis, pois só fariam sentido dentro de seus contextos próprios. Nesse horizonte, surge o risco do relativismo religioso ou justamente de uma postura irrealista ou anti-realista, em que crenças seriam meras expressões culturais, não se referindo a realidades.

Os críticos realistas das abordagens contextualistas e não-realistas argumentam que as crenças religiosas não podem ser reduzidas a expressões culturais ou existenciais, já que seus adeptos as entendem como afirmações cognitivas sobre a realidade. Sustentar que alguém possa ter fé sem acreditar na verdade objetiva de suas proposições seria, portanto, contraditório.

Os antirrealistas, por outro lado, defendem que nenhuma religião possui justificativa objetiva para suas pretensões de verdade. Já os realistas respondem de maneiras diversas: os fideístas afirmam que a religião se baseia na fé e confiança, não em provas empíricas; os evidencialistas sustentam que há argumentos racionais e evidências a favor da existência de Deus, como os argumentos cosmológicos e teleológicos; e os epistemólogos reformados, como Plantinga, propõem que a crença em Deus pode ser considerada propriamente básica, isto é, justificada sem necessidade de demonstração, à semelhança de nossas crenças no mundo externo ou em outras mentes.

Essas divergências não se restringem ao plano teórico. A história das religiões registra guerras e perseguições motivadas pela fé e o mundo contemporâneo enfrenta dilemas éticos e políticos ligados ao pluralismo religioso, à bioética, ao diálogo inter-religioso e à neutralidade do Estado diante das diferentes tradições religiosas.

Marciano Adílio Spica (2014, p. 324) realça que,

Diante da diversidade contemporânea, muitas vezes, as religiões acabam se tornando incentivadoras de embates que beiram à violência ou chegam até ela. Muitos discursos fundamentalistas inflamados são ouvidos de líderes religiosos, enquanto outros, mais sabiamente, tentam evitar o conflito e incentivar o diálogo. Em boa medida, os últimos parecem, muitas vezes em situações cruciais, serem os menos ouvidos, dando a impressão que não há como ser religioso sem ser, ao mesmo tempo, um defensor intransigente de uma moral ultraconservadora e imperialista. Por outro lado, outro

discurso ganhou força com a modernidade e às vezes assume um radicalismo igual ao fundamentalismo religioso, a saber, o discurso irreligioso. Muitas vezes, este último prega o fim da religião, defendendo que ao nos livrarmos dela progrediremos enquanto humanidade. A nosso ver, tanto o radicalismo religioso quanto o irreligioso, são discursos perigosos e padecem de falta de entendimento do que é viver em uma sociedade plural.

A diversidade religiosa, além de ser um fato incontestável, foi acentuada pela globalização, que intensificou o contato entre diferentes tradições e cosmovisões por meio da circulação global de pessoas, ideias e informações. Cada religião — como o Cristianismo, Islamismo, Judaísmo, Hinduísmo, Budismo, Taoísmo e as religiões de matriz africana — formula afirmações epistêmicas próprias sobre a natureza última da realidade, o que torna inevitável o confronto a exigir diálogo entre elas.

Nesse contexto, cabe à Filosofia da Religião analisar criticamente as pretensões de verdade dessas tradições, identificando tensões e explorando possibilidades de interação, tarefa que se torna ainda mais premente no mundo globalizado.

Após delinear o conflito epistêmico, surge uma questão metodológica central. Como, afinal, a filosofia pode responder à diversidade acerca do fenômeno religioso?

As respostas filosóficas costumam organizar-se em quatro grandes modelos: o exclusivismo, que afirma que apenas uma religião detém a verdade ou o caminho para a salvação ou libertação; o inclusivismo, que reconhece verdades parciais em outras religiões, mas as subordina à sua própria tradição; o pluralismo, que considera todas as tradições como vias legítimas de acesso ao transcendente; e o relativismo, que nega a existência de uma verdade universal e objetiva, entendendo as crenças religiosas como expressões contextuais ou subjetivas. Há ainda o ceticismo, que rejeita a verdade de qualquer religião.

Com isso, a reflexão filosófica passa da identificação do problema à análise das estratégias conceituais elaboradas para compreender e responder à multiplicidade religiosa, o que será tema da próxima seção.

1.2 Categorias de respostas filosóficas ante a diversidade de formas religiosas

O conflito epistêmico existente entre diferentes religiões e entre estas e certas convicções seculares evidencia a coexistência de múltiplos sistemas de crença que não raro

reivindicam, cada um a seu modo, a posse exclusiva da verdade. Esse fato suscita questões filosóficas centrais, especialmente sobre como lidar com doutrinas divergentes e mutuamente excludentes.

Reconhecer o conflito epistêmico como real e significativo implica admitir que as divergências não resultam apenas de diferenças linguísticas ou culturais, mas refletem incompatibilidades genuínas entre crenças sustentadas por pessoas igualmente racionais e pretensamente sinceras. Tal constatação impõe à Filosofia da Religião o desafio de enfrentar o tema da pluralidade acerca da religião como um problema autêntico, em vez de pressupor que ele decorre apenas de ambiguidades ou da ausência de uma terminologia universal entre as diferentes tradições acerca da religião.

A questão central que emerge é se existe uma única verdade religiosa, acessível apenas por meio de uma tradição específica ou se todas as religiões poderiam ser vistas como expressões parciais da realidade última ou de várias manifestações da transcendência. Incumbe à Filosofia da Religião investigar racional e criticamente essas possibilidades e suas implicações epistemológicas.

Assim, este subcapítulo e a seção subsequente examinarão as principais respostas filosóficas diante da multiplicidade de crenças religiosas e os modelos teóricos propostos para compreender esse fenômeno.

Acerca do assunto, Paulo Estêvão Tavares Cavalcanti (2015, p. 29-30) observa que

Dada a existência desse conflito, cresce a dificuldade de julgar qual dos participantes dessas religiões (se é que há algum) possui crenças garantidas. “Garantia” aqui é tomada no sentido da posse de bases indicativas de verdade para essas crenças. Nesse caso, é impossível afirmar que todos os conjuntos de crenças são verdadeiros. Esse impasse nos leva a possíveis desdobramentos epistêmicos para lidar com a questão. Byrne (2010) defende a existência de quatro respostas possíveis ao problema da diversidade religiosa: investimento apologético, ateísmo, agnosticismo e anti-evidencialismo. O investimento apologético consistiria em pesquisar e apresentar argumentos que permitiriam escolher uma religião como verdadeira em detrimento das demais. Essa parece ser a posição assumida por Richard Swinburne ao defender em seus vários livros o teísmo cristão como a religião verdadeira, seja por meio da tentativa de demonstrar a coerência da crença em um Deus pessoal e criador de todas as coisas, seja pela construção de um argumento do tipo cumulativo em que, com o instrumental do raciocínio probabilístico bayesiano, argumenta ser mais provável que não, a existência de Deus. A nosso ver essa posição não resolve o conflito, pois, de forma semelhante, os pesquisadores e crentes das demais religiões podem, ao menos em princípio, também desenvolver iniciativas de investimento apologético apontando para suas próprias religiões como aquelas que possuam indicativos mais confirmatórios de que oferecem o verdadeiro caminho para a salvação humana. A

segunda resposta possível, de acordo com Byrne (2010), o ateísmo, é comumente entendido como a negação da existência de Deus. Boa parte dos ateus não acreditam que existem fundamentos racionais nas crenças religiosas ou caso eles existam não são suficientes para apoiar essas crenças. Nesse sentido, acreditam que os crentes das diversas religiões possuem a obrigação apologetica de refletir sobre as suas crenças e apresentar elementos indicativos de que estas são crenças verdadeiras. Afirmam ainda, aqueles que se consideram ateus, que os crentes das diversas religiões não conseguem apresentar fundamentos para suas crenças simplesmente porque esses fundamentos não existem. O agnosticismo para Byrne (2010) seria a alternativa em que, dadas as incompatibilidades das diversas religiões e a impossibilidade de solução para conflito epistêmico entre as crenças de pares de praticantes dessas religiões, a solução seria a opção por uma situação de suspensão de juízo, ou seja, uma posição de neutralidade com relação às crenças religiosas. Por fim, o ponto importante do anti-evidencialismo é exatamente a negação da obrigação apologetica.

De modo geral, as respostas filosóficas ao problema da multiplicidade de religiões organizam-se em torno de dois grandes programas de abordagem, programas que permeiam outros campos da filosofia.

De um lado, está a tradição analítica em filosofia da religião, predominante no mundo anglo-americano, que surgiu em reação ao positivismo lógico, o qual desqualificava a linguagem religiosa por considerá-la empiricamente não verificável. Essa vertente concentra-se na análise lógica e epistemológica das crenças religiosas, examinando sua coerência interna, estrutura racional e fundamentação à luz da teoria do conhecimento. Entre seus temas centrais estão a racionalidade da ideia de Deus e as provas de sua existência, a epistemologia da fé e da experiência religiosa e o problema do mal.

Filósofos como Alvin Plantinga, William Alston e John Hick são expoentes dessa corrente. Plantinga, por exemplo, sustenta que a crença em Deus pode ser propriamente básica, ou seja, racional mesmo sem depender de provas empíricas. Já Hick propõe a hipótese pluralista, segundo a qual todas as religiões são respostas legítimas a uma realidade transcendente que ele chama de “o Real”, tese que será examinada no capítulo seguinte.

De outro lado, encontra-se a tradição continental ou hermenêutica, marcada pela influência de Schleiermacher, Hegel, Gadamer, Levinas e Paul Ricoeur. Essa abordagem enfatiza o sentido simbólico, cultural e existencial da religião, priorizando seus aspectos éticos e políticos. Em vez de tratar a religião como um conjunto de proposições verificáveis, entende-a como linguagem de sentido, tecida de metáforas, narrativas e símbolos que demandam interpretação. O foco recai sobre a alteridade e o diálogo, compreendendo o encontro inter-

religioso como espaço de hospitalidade e tradução mútua, e não como simples ambiente de confrontos doutrinários.

Apesar de suas diferenças, as duas tradições filosóficas podem ser vistas como complementares. A filosofia analítica oferece rigor conceitual e clareza lógica, enquanto a hermenêutica assegura profundidade interpretativa e atenção ao contexto histórico-cultural. Juntas, tendem a fornecer instrumentos para enfrentar a diversidade religiosa tanto no plano epistemológico quanto no âmbito ético e político.

Nesse cenário, filósofos e teólogos buscaram classificar as respostas dadas à pluralidade de religiões, especialmente no que diz respeito à verdade e à salvação. Ganhou destaque a tipologia tríplice frequentemente atribuída a Alan Race (1983), que distingue três grandes posições filosóficas: exclusivismo, inclusivismo e pluralismo religiosos — categorias que se tornaram referência fundamental no debate contemporâneo acerca da diversidade religiosa.

É a essa influente classificação que Marciano Adílio Spica (2018b, p. 136) se refere no trecho a seguir:

A vasta produção filosófica a respeito da diversidade de crenças religiosas é, geralmente, dividida em três grandes grupos de abordagem, a saber, exclusivismo, inclusivismo e pluralismo. Pode-se dizer que o exclusivismo defende, resumidamente, que a verdade e/ou a salvação só pode ser encontrada em uma única religião mundial ou, ao menos, não há nenhum problema lógico e/ou epistemológico em fazer tal afirmação. Essa foi, por exemplo, a posição adotada pela Igreja Católica até o Concílio Vaticano II, através da doutrina *extra ecclesiam nulla salus* (fora da igreja, não há salvação), e é a posição de respeitados pensadores, como Karl Barth (1956) e Alvin Plantinga (2000). O inclusivismo, por outro lado, é uma posição que tenta sintetizar as respostas pluralistas e exclusivistas defendendo, resumidamente, que mesmo que exista uma única religião verdadeira e, em consequência, uma doutrina que seja a verdadeira, os que não concordam com essa doutrina podem ser salvos. São defensores dessa posição, por exemplo, Jacques Maritain (1959) e Karl Rahner (2001) (...). O pluralismo pode ser caracterizado como a posição em face da diversidade que defende que não há problemas lógicos e/ou epistemológicos em se postular crenças diversas sobre um mesmo assunto.

Em que pese a sua aparente simplificação, a tipologia tríplice de respostas à diversidade religiosa — exclusivismo, inclusivismo e pluralismo — continua sendo um instrumento conceitual útil, ao qual a reflexão contemporânea frequentemente acrescenta o relativismo religioso, além de levar em conta como contraponto negativo as posturas céticas do ateísmo e do agnosticismo.

Esses paradigmas não apenas buscam dar sentido à multiplicidade religiosa, mas também configuram uma tomada de posição normativa sobre a relação entre verdade, crença e universalidade. Feita essa apresentação panorâmica, a análise deve avançar para um exame detalhado das abordagens do exclusivismo, do inclusivismo, do pluralismo e do relativismo religiosos, o que será feito a partir da seção seguinte, em busca da assimilação de suas implicações epistemológicas, éticas e políticas, visto que identificar categorias isoladamente não basta.

1.3 Exclusivismo, inclusivismo, relativismo e pluralismo religiosos

Esta seção propõe um exame mais aprofundado das respostas filosóficas à diversidade religiosa com o objetivo de comparar criticamente as posições exclusivistas, inclusivistas, pluralistas e relativistas. Após uma descrição detalhada das características de cada abordagem, serão apresentadas as principais objeções que lhes são dirigidas, reservando-se ao pluralismo um tratamento mais amplo no capítulo seguinte, dedicado especificamente a essa perspectiva.

A discussão parte de uma questão central da Filosofia da Religião: a natureza da verdade religiosa diante da multiplicidade de crenças. Esse problema envolve o exame da pretensão de universalidade das tradições religiosas, da possibilidade de validação racional de diferentes caminhos espirituais e da viabilidade do diálogo inter e extrarreligiosos.

As respostas a essa tensão epistemológica configuram-se, como visto na seção precedente, em três modelos principais — exclusivismo, inclusivismo e pluralismo — aos quais se soma frequentemente o relativismo. Cada uma dessas posições oferece não apenas uma forma distinta de compreender o fenômeno religioso, mas também orienta atitudes éticas e práticas de convivência diante da alteridade, influenciando o modo como se concebe o diálogo e a coexistência entre diferentes tradições de fé.

Nas palavras de Paulo Estêvão Tavares Cavalcanti (2022, p.30-31),

De acordo com Runzo (2010), cada religião envolve crenças de dois níveis: metacrenças sobre o acesso à realidade transcendente e crenças sobre a natureza dessa realidade última e como ela fornece significado à vida. Segundo ele, as crenças do primeiro nível, em termos gerais, são compartilhadas por várias religiões estabelecidas; as crenças do segundo nível, entretanto são objeto de conflito entre elas. Essa oposição resulta em diferentes formas de lidar com a diversidade religiosa. Em

um dos extremos estariam a antipatia religiosa, que entende que todas as religiões não passam de erros, sendo as crenças do primeiro nível de todas elas falsas e no outro extremo o exclusivismo religioso, que reconhece apenas uma religião como verdadeira, sendo todas as demais falsas. As respostas pluralistas seriam: o pluralismo religioso que acredita que todas as religiões são corretas e cada uma delas oferece um caminho diferente de salvação ou libertação humana plena e uma perspectiva parcial da realidade última, e o inclusivismo religioso que afirma existir apenas uma religião totalmente correta com as demais religiões revelando verdades parciais da religião considerada correta. Para esse autor existem ainda as respostas relativistas: o subjetivismo religioso que afirma serem corretas todas as perspectivas individuais com o reconhecimento de seu benefício para as pessoas que assim procedem e o relativismo religioso que entende existir pelo menos uma religião correta, sendo as afirmações de cada religião relativas à visão de mundo de seus aderentes.

Acerca do exclusivismo religioso, tem sido historicamente a postura mais amplamente adotada pelos seguidores das principais tradições religiosas mundiais, sendo considerada, de certo modo, a posição mais “natural” para religiões que se percebem como portadoras de revelações únicas e absolutas. Fundamentado em verdades tidas como inquestionáveis, o exclusivismo sustenta que apenas uma religião e seus princípios centrais são verdadeiros, enquanto todas as demais são falsas ou ilusórias. Consequentemente, a salvação, iluminação ou libertação espiritual só seria possível dentro dessa tradição específica.

Diante de afirmações conflitantes sobre a natureza de Deus ou de questões centrais da fé, o exclusivista entende que apenas um conjunto não contraditório de ideias pode estar correto, de modo que as verdades de sua própria religião são consideradas únicas e válidas, enquanto as de outras tradições devem ser consideradas errôneas.

O professor Scott Randal Paine (2007, p. 01) afirma que

O exclusivismo realça a confissão da própria fé ou a afirmação da posição religiosa pessoal, exclui a possibilidade de qualquer outra religião que compartilhe a verdade e o acesso à transcendência de forma de igual ou comparável valor. As outras tradições são vistas como diversos graus de erro e de confusão.

Neste contexto, o exclusivismo constitui a postura mais tradicional e estrita diante da diversidade religiosa, sustentando que apenas um conjunto específico de doutrinas ou práticas é verdadeiro ou correto, enquanto as demais são consideradas equivocadas, defeituosas ou ineficazes. Essa posição coincide frequentemente com a autocompreensão de religiões que se veem como depositárias de revelações únicas e definitivas. No Cristianismo, por exemplo, um exclusivista pode afirmar que não cristãos — e, por vezes, cristãos de outras denominações —

não têm acesso à verdade última ou à salvação, de modo que práticas religiosas externas à fé considerada correta seriam desprovidas de eficácia salvífica, sobretudo quando entram em conflito com seus princípios fundamentais.

Entre os pensadores contemporâneos que defendem o exclusivismo filosófico, sobressai Alvin Plantinga, representante da epistemologia reformada, o qual argumenta que a crença exclusivista pode ser racionalmente fundamentada mesmo em um contexto marcado pela pluralidade religiosa.

De acordo com Plantinga (2000a, 2000b), uma pessoa pode ser racional e epistemicamente justificada em manter a crença de que a sua própria tradição religiosa é verdadeira e, por consequência, que crenças incompatíveis de outras tradições são falsas. Ou seja, o exclusivista não nega, segundo o autor, o respeito ou o valor moral das outras religiões, mas afirma que não é irracional crer que apenas uma delas é verdadeira no sentido último. Plantinga diz que, se alguém crê sinceramente em uma religião — por exemplo, no Cristianismo — e aceita suas proposições como verdadeiras, é incoerente suspender o juízo apenas porque outros discordam. Se uma crença é tida como verdadeira, é lógico considerar falsas as crenças que a contradizem. Logo, manter o exclusivismo, segundo o autor, seria uma consequência natural da coerência racional, e não um ato de arrogância moral, como pretendem muitos críticos.

A propósito, para Plantinga, o simples fato de discordar não é falta de respeito, já que todas as pessoas sustentam crenças que excluem outras alternativas, de modo que o exclusivista não seria mais culpado moralmente do que qualquer outra pessoa que tivesse outros tipos de convicções firmes. Seria moralmente condenável, segundo Alvin Plantinga, a intolerância, não a convicção, mesmo porque qualquer crença forte implica a rejeição das contrárias. Até mesmo o pluralista, assim, seria um exclusivista, pois exclui como equivocadas as posições que negam o pluralismo.

Plantinga (2000a, 2000b) propõe que certas crenças religiosas podem ser “propriamente básicas”, isto é, justificadas independentemente de provas proposicionais ou evidências empíricas. A crença em Deus, por exemplo, de acordo com ele, é sustentada pelo *sensus divinitatis* e pela ação do Espírito Santo. Assim, a multiplicidade de crenças não comprometeria a coerência racional da fé exclusivista e as divergências epistemológicas com outras tradições não imporiam ao adepto de determinada religião a necessidade de revisar ou abandonar as suas convicções. Do mesmo modo que é razoável acreditar na existência do mundo externo sem

prova empírica direta, é igualmente racional, segundo o autor, manter crenças religiosas exclusivistas apoiadas em uma experiência fundamental de fé.

Em outras palavras, se é racional crer em Deus de modo básico (assim como cremos na existência do mundo externo), então é racional também manter crenças religiosas exclusivistas com base nessa experiência. Assim, o exclusivista não precisa provar que está certo, necessitando, no limite, mostrar que não é irracional crer da forma como crê. Plantinga, a propósito, critica o pluralismo epistemológico que considera todas as religiões expressões igualmente válidas do Real. Para ele (2000a, 2000b), isso gera um contrassenso lógico, pois, se duas religiões afirmam proposições contraditórias (por exemplo, “Deus é pessoal” e “Deus é impessoal”), não podem ser ambas verdadeiras no mesmo sentido. Portanto, aceitar o pluralismo absoluto implicaria abrir mão do princípio de não contradição, algo que destruiria a racionalidade.

Em contraste com o exclusivismo, o pluralismo religioso sustenta que mais de uma tradição religiosa expressa, simultaneamente e de modo legítimo, aspectos da verdade ou da salvação. Para esta posição, representada por John Hick, dentre outros filósofos, as diferentes religiões constituem respostas humanas parciais e igualmente aceitáveis ao Real ou à Realidade Última, sendo nenhuma delas detentora exclusiva da verdade absoluta.

Entre o exclusivismo e o pluralismo, situa-se o inclusivismo religioso, que reconhece elementos de verdade e meios de salvação ao menos em alguma outra tradição, mas mantém que uma única religião expressa a verdade última de forma mais plena e completa. Assim, embora outras religiões possam apresentar verdades parciais ou algum grau de eficácia soteriológica, uma determinada tradição se destaca como referência normativa. Um exemplo de inclusivismo seria o do cristão que admite que indivíduos virtuosos de outras religiões possam alcançar a salvação, mas sempre mediada por Jesus Cristo.

O inclusivismo pode ser visto como uma forma mais benevolente de exclusivismo, embora para alguns exclusivistas represente pluralismo disfarçado. Ele estabelece uma hierarquia implícita, na qual a religião considerada plenamente verdadeira continua a servir de critério para avaliar as demais. Um de seus principais formuladores foi o teólogo católico Karl Rahner (1989), que propôs a noção de “cristãos anônimos”, pessoas que, mesmo sem professar formalmente o Cristianismo, participariam da graça divina e da autocomunicação de Deus, refletindo a presença universal do transcendente.

A abordagem inclusivista foi oficialmente incorporada em documentos da Igreja Católica Apostólica Romana como a declaração *Nostra Aetate* do Concílio Vaticano II, que, reconhecendo “*elementos de verdade e santidade*” presentes em outras religiões, buscou fomentar a caridade e a unidade (CONCÍLIO VATICANO II, 1965).

O professor Scott Randal Paine (2007, p. 106-107) entende que:

Parece implausível não existirem conteúdos referentes às outras religiões já dentro de cada tradição, mas ainda não relevantes ou mesmo visíveis até a chegada de um mundo globalizado. Lembraremos apenas alguns exemplos desses recursos inclusivistas. Começamos com o cristianismo, que se apresenta, talvez, na opinião popular, como a religião mais exclusivista de todas, não só existencialmente, mas também teologicamente. No cristianismo encontramos, de fato, ensinamentos bíblicos e comentários patrístico e escolástico, decisões papais e conciliares, que nunca fecharam a porta totalmente ao inclusivismo. "Tenho ainda outras ovelhas que não são deste redil: devo conduzi-las também..." (João, 10,16) é, por exemplo, momento inclusivista nas palavras do próprio Jesus. Apesar de se referir, na primeira instância, à inclusão dos gentios ao "redil" dos judeus (os primeiros recipientes da pregação de Jesus), a dinâmica da expressão "outras ovelhas" possibilitou perspectivas abertas na história da teologia cristã. Na visão apocalíptica de João, quando vê os eleitos no céu, não se menciona apenas os cristãos, mas "uma grande multidão, que ninguém podia contar, de todas as nações, tribos, povos e línguas" (Apoc. 7,9). Além disso, o batismo, tão essencial, na visão cristã, para a salvação, foi entendido teologicamente, já nos primeiros séculos, como não só o batismo de água, mas também o de sangue (os mártires) e o de desejo (todos que procuram a verdade e o bem com um coração sincero). O Segundo Concílio Vaticano explicitou o inclusivismo como nunca antes na Constituição Dogmática sobre a Igreja, inserindo no plano de salvação não-cristãos "que se esforçam, não sem a divina graça, por levar uma vida reta. Tudo o que de bom e verdadeiro se encontra entre eles, a Igreja julga-o como uma preparação evangélica." Talvez a mais inclusivista de todas as dimensões da mensagem cristã é aquela na qual o fiel esteja obrigado não tanto a converter todo mundo quanto, sobretudo, a dar testemunho da verdade.

Paine dá exemplos inclusivistas presentes também no Islã, no Hinduísmo e no Budismo (2007, p. 107-108).

No islã, apontarei igualmente duas aberturas a uma teologia inclusivista. Primeiro, a sua visão cumulativa do processo da revelação divina — Maomé sendo o último, mas não o único, dos profetas — já possui uma disposição de avaliar, positivamente, aquilo que se aproxima à plenitude da revelação final. Uma segunda abertura encontramos na noção corânica de Ahl al-Qitab ("povo do livro"), uma expressão que se aplica a certos povos não-muçulmanos, mas que possuem também um livro sagrado, como, nomeadamente, os judeus e os cristãos (Alcorão 2,58; 5,69). Esses povos do livro, por isso, também merecem respeito e não deveriam ser convertidos com força. Outro trecho reza, com maior generalidade: "Toda nação tem seu mensageiro" (10,47), e "Enviamos mensageiros antes de você. Falamos sobre alguns, sobre outros não

falamos" (40,78) (...) podemos entrever pelo menos duas características do sanatana dharma (a "doutrina perene") dos hindus que favorecem um inclusivismo de dentro de seu autoentendimento. 1) As seis darshanas, ou pontos de vista canônicos dessa filosofia, já se abrem a interpretações amplas por não se basearem em formulações dogmáticas, mas apenas na referência à vasta e amorfa literatura dos Vedas e aos textos canônicos de cada darshana, em forma aforística (sutras). 2) A noção de avatara ("descida") refere-se, no primeiro plano, às dez descidas do deus Vishnu na história da Índia (a décima ainda por vir), que vieram para restaurar e manter intacta a verdade vêdica. A aptidão assimiladora do hinduísmo mostra-se no fato de que mesmo um inovador heterodoxo como o Buda foi incluído entre as avatares (a nona), assimilando o budismo ao hinduísmo de tal forma que quase não existe mais como religião distinta na Índia moderna. Essa noção tem implicações ainda mais inclusivistas, lembrando o papel dos vários mensageiros da tradição islâmica. Lemos na Bhagavad Gita: "Sempre que o mundo declina em virtude e justiça; sempre que imperam o vício e a injustiça, venho Eu, o Senhor, e apareço no meu mundo em forma visível, nascendo e vivendo como homem entre os homens... Muitas vezes, já apareci assim, e muitas vezes aparecerei ainda" (4,7-8).⁶ Nas várias formas do budismo — Theravada, Mahayana (especialmente, "Terra Pura"), Vajrayana, Zen, etc. — as possibilidades de autoentendimento inclusivista articular-se-iam de forma mais diferenciada. Aponto apenas duas aberturas talvez menos controvertidas. 1) O Buda ensinou, nas Quatro Nobres Verdades e no Caminho Óctuplo, muito mais um método, um caminho mesmo, do que uma doutrina; ou seja, a doutrina está principalmente no serviço da prática que nos leva à iluminação. Apesar do desenvolvimento ulterior de vasta literatura de "teoria" budista, as bases mais experimentais e psicológicas, e a inspiração original de natureza prática e até pragmática, permanecem no primeiro plano. O fato já possibilitou a prática budista da parte de integrantes de outras tradições religiosas. 2) As formas do budismo mais influentes fora da Ásia — as tradições de Mahayana, Vajrayana e Zen — enfatizam mais a "natureza búdica," potencialmente presente em todos os seres humanos, do que a pessoa do Buda histórico. Segundo esse viés, todos nesta vida podem ser budas, ou bodhisattvas, e tal "democratização" da noção hindu de avatara, dentro do budismo, abriria horizontes inclusivistas importantes.

Para além dessa tipologia clássica (exclusivismo, inclusivismo e pluralismo religiosos), existem ainda, conforme já mencionado, outras posições que, embora possam figurar com menor frequência no debate filosófico acadêmico, merecem referência. Uma delas é o relativismo religioso, que sustenta, em termos gerais, que a verdade das crenças e a eficácia das práticas religiosas são inteiramente dependentes de seu contexto cultural ou do ponto de vista do sujeito, o que caracteriza, neste último caso, o chamado subjetivismo. Assim, para a abordagem relativista, cada religião tem a sua própria verdade, vale dizer, não há verdade objetiva ou universal no tocante às afirmações de cunho religioso ou às pretensões de verdade das religiões. Diferentemente do pluralismo religioso, essa posição parece envolver um compromisso explícito com uma concepção antirrealista da verdade religiosa, já que não haveria, de acordo com ela, critérios objetivos que transcendessem os limites internos de cada tradição religiosa.

O relativismo, com efeito, sustenta que não existe uma verdade objetiva compartilhada entre as religiões, pois cada uma constitui uma construção cultural válida apenas em seu próprio contexto. Nessa visão, não há uma “Realidade Última” universalmente acessível. Tal postura contrasta com a crença comum entre os fiéis de que suas verdades religiosas têm validade objetiva e transcendente. Por isso, o relativismo é frequentemente criticado por reduzir a diversidade religiosa a um fenômeno apenas cultural ou antropológico, esvaziando seu sentido filosófico.

A distinção principal entre o relativismo e o pluralismo religioso, basicamente, assinala que, para o relativista, a própria ideia de verdade é subjetiva e depende de cada indivíduo e/ou do contexto em que este pratica a sua religião. Já para o pluralista, a verdade não é relativa, senão objetiva.

Joseph Runzo é frequentemente apontado como o principal representante de uma vertente relativista frente à multiplicidade de religiões. O autor propõe uma forma específica de relativismo religioso, denominada henofideísmo, termo derivado do grego *henos* (“um”) e do latim *fide* (“fé”). Nessa perspectiva, o grau de validade ou correção de uma religião é relativo à visão de mundo partilhada por sua comunidade de adeptos.

De acordo com Chad Meister (2009, p. 36), Runzo reconhece que as diversas tradições religiosas se fundamentam em experiências distintas e em conjuntos de afirmações de verdade que se mostram, em muitos casos, mutuamente incompatíveis. Tais tradições e experiências religiosas, segundo ele, estão enraizadas em cosmovisões próprias, as quais se revelam, quando comparadas, inconciliáveis ou mesmo contraditórias. Runzo sustenta que essa multiplicidade de experiências e de visões de mundo decorre da pluralidade fenomênica das manifestações do divino tal como são vivenciadas pelos praticantes de diferentes religiões.

Segundo essa concepção, a visão de mundo de um indivíduo — compreendida como o resultado global da interação entre seus conhecimentos, crenças e processos racionais — determina o modo como a Realidade Última é compreendida e experienciada. Entre as diversas cosmovisões existem conjuntos de verdades conceituais relativas, que, embora mutuamente incompatíveis, permanecem internamente coerentes. Assim, a verdade de uma religião é definida por sua adequação à tarefa de corresponder de maneira apropriada à visão de mundo da qual emerge.

Ainda segundo Meister (2009, p. 36-37), uma das críticas mais relevantes ao relativismo é que ele não descreve adequadamente as crenças reais dos fiéis. Ainda que pretenda oferecer

uma explicação mais convincente do que o pluralismo religioso para as crenças cognitivas dos praticantes adeptos de uma religião, o relativismo falha em captar o conteúdo genuíno da fé. O relativismo parece rejeitar a ideia de que a linguagem religiosa se refira a entidades objetivamente existentes além da experiência ao compreender a religião como uma construção cultural e simbólica, cujos enunciados dizem respeito principalmente à vida, às emoções e às práticas dos próprios membros de cada tradição religiosa.

Nesta perspectiva, sustentar que um fiel poderia praticar sua religião sem acreditar na veracidade objetiva de suas proposições seria logicamente contraditório. Por exemplo, os muçulmanos — tanto os fiéis quanto os estudiosos e líderes religiosos — não afirmam que Alá seja o Deus verdadeiro apenas dentro da perspectiva islâmica. Pelo contrário, creem que a verdade revelada no Alcorão é objetiva e universal, válida para todas as pessoas, independentemente de sua visão de mundo. O mesmo ocorre em outras tradições religiosas, cujos adeptos geralmente entendem suas crenças como verdades absolutas e não relativas. Historicamente, portanto, as religiões tendem a expressar posturas exclusivistas, e não relativistas.

Outra crítica, ainda de acordo com Meister, aponta que o relativismo religioso seria logicamente incoerente, pois não é possível sustentar de modo consistente que a verdade varie de acordo com cada indivíduo — o que essa posição implicaria. No entanto, defensores do henofideísmo respondem que essa crítica atinge apenas o chamado subjetivismo, segundo o qual a verdade depende da visão pessoal de cada um. No henofideísmo, ao contrário, a verdade é considerada relativa à visão de mundo de uma cultura ou tradição, e não a percepções individuais.

Como observa Marciano Adílio Spica, não se pode confundir pluralismo com relativismo. Fazer este tipo de confusão, segundo ele, é um equívoco perigoso, pois este último, ao dissolver critérios de validade das religiões, esvazia o próprio sentido do diálogo inter-religioso (SPICA, 2018b, p. 65).

A propósito, embora o relativismo religioso possa promover tolerância ao negar pretensões de verdade universal, ele compromete qualquer possibilidade de diálogo crítico e racional, pois coloca todas as crenças no mesmo plano, sem critérios para avaliação comparativa. Além disso, impede, do ponto de vista lógico, que as religiões façam reivindicações de verdade objetiva. O relativismo padece ainda da acusação clássica de auto-

refutação: se toda verdade é relativa, também a afirmação “toda verdade é relativa” seria apenas relativamente verdadeira, perdendo a sua força normativa.

Outra posição filosófica possível diante da multiplicidade de tradições religiosas seria, conforme abordado na seção 1.1, o antirrealismo forte, que nega a veracidade de qualquer crença religiosa e rejeita a eficácia de todas as práticas espirituais segundo seus próprios termos. Nesse cenário, a religião é interpretada exclusivamente como fenômeno social, psicológico ou histórico e a diversidade religiosa, em certa medida, perde relevância filosófica ou teológica.

Por fim, o ceticismo, posição sobre a qual igualmente não iremos nos debruçar detidamente, admite a possibilidade de que algum conjunto de crenças religiosas corresponda à verdade, mas argumenta que, diante da amplitude da diversidade e do desacordo entre tradições, não é possível justificar racionalmente a adesão a qualquer uma delas em particular, postura próxima de um agnosticismo epistemológico.

Não surpreende que a maioria das reflexões contemporâneas sobre o tema da multiplicidade de religiões tenda a rejeitar tanto o relativismo quanto o antirrealismo forte e o ceticismo, preferindo admitir que as tradições religiosas mantêm ao menos uma possível relação positiva com uma realidade transcendente. Isso ocorre porque um relativista argumentaria que, se as crenças religiosas são justificadas apenas segundo os critérios semânticos definidos por seus próprios contextos culturais e linguísticos ou por convicções subjetivas, então não haveria como comparar de modo significativo as afirmações provenientes de diferentes tradições. O antirrealista mais radical iria além, afirmando que tais crenças não podem se referir a qualquer coisa fora de seu próprio contexto cultural-discursivo. Já o cético sustentaria que a limitação cultural e linguística do significado impede que se saiba se essas afirmações correspondem ou não a uma realidade externa à linguagem. Em todos esses casos, percebe-se uma característica comum à abordagem cultural-linguística da religião, qual seja, a tendência de reduzir ou relativizar o valor cognitivo do discurso religioso.

Torna-se, então, necessário retomar a abordagem aos modelos que procuram preservar algum tipo de referência objetiva ao transcendente, o que nos impõe a tarefa de examinar na seção seguinte, após as conclusões alcançadas no tocante às limitações do relativismo religioso, algumas das principais objeções dirigidas às posições exclusivista e inclusivista. As críticas centrais voltadas ao pluralismo religioso, por sua vez, serão objeto do capítulo subsequente.

1.4 Algumas objeções ao exclusivismo e ao inclusivismo religiosos

Passemos à descrição de algumas objeções frequentemente feitas ao exclusivismo e ao inclusivismo, uma vez deduzidas na seção anterior as mais importantes críticas ao relativismo religioso. As objeções ao pluralismo religioso serão desenvolvidas no capítulo seguinte.

O exclusivismo e o inclusivismo religiosos enfrentam fortes oposições. Moralmente, são acusados de arrogância e potencial autoritarismo. Epistemologicamente, são criticados pelo chamado “problema da sorte religiosa”, já que a adesão a determinada fé depende, em larga medida, do contexto cultural em que o indivíduo nasce. A pertença a uma determinada tradição de fé é, em grande parte, fruto do acaso histórico e geográfico, de forma que a base racional ou a justificação de uma única crença religiosa estaria comprometida, pois não existiria suporte objetivo para a exclusividade de uma única fé. Além disso, se Deus é perfeitamente amoroso, é plausível supor que não restrinja a salvação apenas a quem nasce num certo lugar com determinada tradição religiosa, mas a torne acessível a todos.

Em outras palavras, se apenas os membros de uma religião específica fossem destinatários da salvação, isso implicaria que o acesso a Deus dependeria de contingências culturais ou de nascimento, uma consequência incompatível com a concepção de um Deus justo, onipotente e universalmente benevolente. Filósofos como John Hick contrapõem-se ao exclusivismo e ao inclusivismo. Quanto a este último, em particular, acusam-no de representar apenas uma forma sutil de imperialismo teológico, uma vez que, em derradeira análise, subordina as outras tradições à sua própria matriz de verdade. Hick (2018) considera o inclusivismo uma tentativa insuficiente de superação do exclusivismo, uma espécie de compromisso intermediário que, embora pareça mais aberto, mantém intacta a estrutura hierárquica da verdade religiosa. Para ele, o inclusivismo continua a subordinar as demais religiões à tradição que o professa, reconhecendo nelas apenas fragmentos de verdade ou prefigurações de uma revelação plena supostamente contida em uma única fé.

Nessa perspectiva, exclusivismo e inclusivismo são frequentemente acusados de arrogância epistemológica, imperialismo cultural e até mesmo de constituírem formas de opressão moral, por reivindicarem para si o monopólio da verdade soteriológica e condenarem implicitamente as demais tradições como equivocadas. Surge, assim, a indagação crítica: seria filosoficamente aceitável sustentar que apenas uma tradição detém a verdade absoluta acerca

de Deus ou da realidade última, enquanto todas as demais se encontrariam ao menos parcialmente em erro?

Chad Meister (2009, p. 20-30) afirma que uma das críticas mais recorrentes tanto ao exclusivismo quanto ao inclusivismo religiosos é comumente designada como a objeção do “mito da neutralidade”, formulada em diferentes registros, mas sempre em torno da mesma preocupação central, a saber, a ausência de um critério verdadeiramente objetivo e universal que permita estabelecer, de modo inequívoco, qual religião seria verdadeira e quais seriam falsas. Essa objeção, segundo ele, sustenta, em sua formulação mais incisiva, que não existe um ponto de vista neutro, desprovido de pressupostos culturais, históricos ou teológicos, a partir do qual se possa comparar, hierarquizar ou avaliar tradições religiosas. Diante dessa ausência de um “tribunal da razão universal” que julgaria as religiões, qualquer pretensão de declarar uma fé como verdadeira ou mais completa em detrimento de outras seria não apenas epistemicamente inadequada, mas também, em certas leituras, moralmente problemática, na medida em que poderia ser interpretada como ofensiva ou arrogante.

Exclusivistas e inclusivistas, entretanto, refutam essa objeção, de acordo com Meister. Uma primeira linha de resposta, de acordo com ele, recorre ao fideísmo, segundo o qual a exigência de critérios racionais de validação das crenças religiosas é ilegítima, já que a fé não se submeteria às categorias da razão analítica. A fé, portanto, prescindiria de provas racionais. Para os fideístas, demandar critérios de justificação externa seria, na melhor das hipóteses, um equívoco epistemológico e, na pior, uma forma de infidelidade religiosa. A razão não pode julgar a fé, segundo eles. Uma segunda linha de resposta, adotada por exclusivistas e inclusivistas não fideístas, seria mais robusta do ponto de vista epistemológico. Para estes, a reivindicação de verdade das suas crenças religiosas não carece de legitimidade, ainda que não haja um critério universalmente partilhado. Tal legitimidade repousaria, de um lado, em argumentos da teologia natural, que pretendem oferecer evidências racionais em favor da existência de Deus e da veracidade de uma revelação particular. De outro lado, estaria assentada na tese de que as crenças religiosas seriam crenças propriamente básicas, podendo ser racionalmente aceitas sem a necessidade de provas adicionais. Assim, exclusivistas e inclusivistas poderiam sustentar, cada um a seu modo, sem incorrer necessariamente em irracionalidade, que suas crenças são verdadeiras.

Ainda de acordo com o filósofo da religião Chad Meister, outra crítica significativa, especialmente dirigida às religiões monoteístas que pressupõem um juízo escatológico, é a chamada “objeção da justiça”. A dificuldade emerge quando se considera a situação de

indivíduos que jamais tiveram contato com determinada tradição religiosa, como no caso paradigmático do Cristianismo. Seria justo que Deus condenasse à perdição eterna aqueles que, por circunstâncias históricas ou geográficas, nunca ouviram falar da mensagem cristã? À primeira vista, tal hipótese parece comprometer a concepção de Deus como justo, amoroso e onipotente.

Essa objeção incide com maior intensidade sobre o exclusivismo, já que o inclusivismo admite, muitas das vezes, a possibilidade de salvação ou libertação humanas mesmo para aqueles que não professam explicitamente a fé considerada verdadeira, desde que vivam de maneira moralmente íntegra e estejam, em certo sentido, abertos à graça divina.

Os exclusivistas recorrem frequentemente ao arcabouço conceitual do molinismo, desenvolvido originalmente pelo jesuíta espanhol Luís de Molina (1535–1600), como forma de responder a essa dificuldade. Segundo o molinismo, Deus possui não apenas o conhecimento do que efetivamente ocorre no mundo (conhecimento necessário) e do que Ele livremente decide realizar (conhecimento livre), mas também o chamado conhecimento médio (*scientia media*), isto é, o conhecimento de todos os contrafactuais de liberdade, aquilo que criaturas livres fariam em quaisquer conjuntos de circunstâncias possíveis. Essa doutrina permite afirmar, sem contradição, que não existem pessoas privadas da mensagem de salvação que não teriam respondido positivamente a ela se a tivessem ouvido. Assim, preserva-se tanto a justiça quanto a onisciência divina, ao mesmo tempo em que se mantém a coerência da tese exclusivista.

Meister prossegue, dizendo que a terceira crítica amplamente discutida é o chamado “escândalo da particularidade”, expressão que se refere, sobretudo, à afirmação cristã de que Deus teria se revelado de maneira única e definitiva na pessoa histórica de Jesus de Nazaré. A objeção repousa sobre a seguinte indagação: como poderia um evento localizado no tempo e no espaço – ocorrido há cerca de dois mil anos em uma região periférica do mundo antigo – constituir-se como a revelação universal e decisiva do Deus transcendente? A dificuldade torna-se ainda mais aguda quando se considera que parte da população mundial, tanto no passado quanto no presente, viveu ou vive sem contato direto com o Cristianismo ou com qualquer outra tradição religiosa além daquela em que foi socializada.

Os defensores do exclusivismo, entretanto, articulam algumas respostas. Primeiramente, afirmam que, se Deus é verdadeiramente soberano, nada impede que Ele escolha revelar-se de modo particular, contingente e localizado, sem que isso comprometa a universalidade de sua

revelação. Em segundo lugar, recordam que o fato de muitas pessoas desconhecerem uma verdade não implica, de forma alguma, que ela seja falsa. Por fim, sustentam que a acusação de arrogância é internamente incoerente: aquele que declara ser falso o exclusivismo incorre, ele próprio, em uma pretensão exclusivista, ao reivindicar a verdade de sua crítica em detrimento da posição que condena. Nesse sentido, não seria possível julgar consistentemente o exclusivismo como arrogante, imperialista ou opressor sem, de algum modo, reproduzir a mesma atitude que se pretende criticar.

Marciano Adílio Spica (2014, p. 323-341), propondo uma nova forma de encarar a diversidade religiosa - como algo natural, legítimo e potencialmente enriquecedor - critica o exclusivismo e o inclusivismo religiosos por supostamente promoverem intolerância, violência e exclusão. Ele argumenta que tais posturas ignoram a realidade contemporânea da diversidade e da coexistência.

O professor Scott Randal Paine (2007, p. 104), dentro deste contexto, sugere que

Em vez de estender este exclusivismo de caráter psicológico e pessoal aos discursos teológicos e até filosóficos, não seria possível, por enquanto, delimitar a exclusividade apenas ao nível existencial? Como eu sou a única pessoa na minha experiência a quem eu posso referir pelo termo "eu", essa exclusividade não me dispensa da obrigação de reconhecer meus limites. Além disso, vemos a maturidade pessoal precisamente na capacidade de reconhecer que há outros "eus" fora de mim, aos quais eu digo "tu" ou "você", mas que possuem a mesma subjetividade "exclusiva" de eu — e que dizem a si mesmos "eu". Talvez a religião em que "eu creio" deveria possuir esse exclusivismo psicológico, mas minha visão teológica e filosófica, ao contrário, deveria buscar articulação mais ampla e realista, aberta aos outros "tus" religiosos. E isso sem que eu acabe abandonando, ou até relativizando minha própria crença. De fato, quando descubro que "você" também é um "eu", não significa que eu paro de ser um "eu" eu mesmo.

As quatro categorias principais – exclusivismo, inclusivismo, relativismo e pluralismo – configuram, conforme explorado acima, o espectro das respostas filosóficas ao desafio da diversidade religiosa.

A possível adesão a cada uma dessas posturas filosóficas envolve questões centrais sobre a natureza da verdade, os limites da racionalidade humana e as condições de possibilidade para diálogos inter e extrarreligiosos autênticos, capazes de equilibrar fidelidade à própria tradição e respeito à alteridade.

A tipologia mencionada, assim, não constitui mera classificação acadêmica. Ela tem consequências diretas sobre o modo como se estruturam o diálogo acerca da religião, as políticas de tolerância e os esforços de convivência multicultural. Um exclusivista tenderá a ver o encontro com outras tradições como ocasião de diálogo, mas também de conversão religiosa ou proselitismo; um inclusivista, como reconhecimento parcial de verdades alheias; um pluralista, como diálogo de iguais em busca do mistério transcendente; e um relativista, como constatação da insuperável diversidade de narrativas humanas sobre o divino. Não obstante, ao mapear e problematizar essas categorias, a Filosofia da Religião não apenas reflete sobre a diversidade, mas contribui para a construção de um espaço público no qual a diferença religiosa possa ser reconhecida e respeitada.

Finalizando este capítulo introdutório, torna-se necessário aprofundar, no bloco seguinte, a discussão sobre as bases conceituais do pluralismo e do pluralismo religioso e a hipótese pluralista como teoria filosófica frente à diversidade religiosa, além da abordagem dos limites do conhecimento humano e da importância da humildade epistêmica. Diante do desafio de conciliar a multiplicidade religiosa e a busca por diálogo, o próximo capítulo propõe examinar, em especial, o pluralismo religioso, tentando avaliar se ele constitui a abordagem mais consistente quando comparado às demais.

2 PLURALISMO

Neste capítulo, analisa-se o pluralismo religioso sob a perspectiva filosófica, com ênfase em seu potencial para articular e compatibilizar diferentes tradições religiosas e cosmovisões, promovendo tolerância e diálogo inter e extrarreligiosos.

Inicialmente, o conceito de pluralismo é apresentado como uma tese descritiva e normativa que reconhece a multiplicidade irreduzível de princípios e perspectivas, distinguindo-se do exclusivismo e do inclusivismo por assumir uma posição intermediária, não dogmática nem relativista. A seção também traz uma contextualização histórica, com destaque para as contribuições de John Hick, Scott Randal Paine e Marciano Adílio Spica, evidenciando que a diversidade religiosa é fenômeno antigo, cuja relevância aumentou na modernidade e após o advento da globalização. Além disso, são brevemente apresentados três tipos de pluralismo: o aspectual, a hipótese pluralista de Hick e o pluralismo internalista.

A segunda seção concentra-se na hipótese pluralista de John Hick, analisando suas implicações diante da diversidade religiosa contemporânea e os dilemas epistemológicos que ela suscita, em especial no que se refere às condições do conhecimento humano diante do transcendente. A terceira seção, intitulada “*Limites do conhecimento humano e humildade epistêmica*”, discute a importância de se reconhecer a parcialidade do próprio ponto de vista e os limites cognitivos do ser humano como base para uma postura de humildade epistêmica, inspirada em Kant e em Hick. Tal virtude filosófica e ética não implica relativismo, mas estabelece um respeito racional ao outro, essencial para o diálogo inter-religioso e entre visões religiosas e não religiosas.

O capítulo conclui investigando se o pluralismo continua a ser uma resposta relevante à diversidade e ao conflito epistêmico e se requer um fundamento epistemológico renovado, baseado na humildade intelectual e na disposição para o diálogo, evitando tanto o redutivismo quanto o relativismo.

2.1 Pluralismo e pluralismo religioso

O pluralismo, em sentido amplo, pode ser definido como a posição filosófica que reconhece a multiplicidade irreduzível de perspectivas, princípios e formas de vida, contrapondo-se à noção de unanimidades totalitárias.

De acordo com o *Dicionário de Filosofia* de Nicola Abbagnano, o termo “pluralismo” designa “o reconhecimento da possibilidade de soluções diferentes para um mesmo problema, ou de interpretações diferentes para a mesma realidade ou conceito, ou de uma diversidade de fatores, situações ou evoluções no mesmo campo” (ABBAGNANO, 2020, p. 892).

Neste contexto, o pluralismo se opõe tanto ao monismo, que reduz toda a realidade a uma única substância, quanto ao dualismo, que a compreende como oposição de dois princípios fundamentais, sendo considerado “a doutrina que admite pluralidade de substâncias no mundo” (ABBAGNANO, 2020, p. 892).

O pluralismo abrange diferentes domínios da filosofia e das ciências humanas, possuindo, por exemplo, desdobramentos ontológicos, epistemológicos, éticos e políticos. Esquemáticamente, pode-se dizer que, do ponto de vista ontológico, o pluralismo sustenta que a realidade é composta por múltiplos entes não redutíveis entre si. Epistemologicamente, postula que há diferentes formas legítimas de conhecimento, desafiando pretensões totalizantes de uma racionalidade única. Politicamente, funda-se na coexistência de diferentes valores e culturas, constituindo um ideal essencial para a democracia e para o respeito à diversidade.

O pluralismo, portanto, não é apenas uma descrição da diversidade, mas um princípio normativo que convida a refletir sobre a realidade, a cultura e a religião em chave de multiplicidade e abertura.

Karl Popper, conforme ressalta o referido dicionário filosófico (ABBAGNANO, 2020, p. 892-893),

não vê no pluralismo uma forma estéril de relativismo, mas muitas ideias, boas e ruins; de não termos uma fé única, uma religião única, mas numerosas, boas e ruins (...) A unidade do Ocidente em torno de uma ideia, uma fé, uma religião seria o fim do Ocidente.

Quando justamente transposto para o âmbito da Filosofia da Religião, o pluralismo religioso configura-se como tese filosófica que reconhece as grandes tradições religiosas como respostas culturalmente condicionadas e igualmente legítimas em relação à realidade última. O termo pode designar tanto a constatação empírica da diversidade religiosa quanto uma abordagem filosófica positiva diante dessa variedade. Aqui, adota-se o sentido filosófico-normativo.

Segundo o pluralismo religioso, a ausência de critérios decisivos para resolver conflitos entre crenças coloca as tradições em equivalência epistemológica sem exigir que os fiéis abandonem suas convicções. Esta posição sustenta que adeptos de determinadas cosmovisões estão epistemologicamente justificados em manter suas crenças mesmo conscientes da legitimidade de outras perspectivas, devendo preferivelmente adotar postura de cautela e de abertura diante de convicções divergentes.

O pluralismo religioso propõe, assim, atitude de humildade epistemológica, reconhecendo os limites do próprio conhecimento e favorecendo o diálogo respeitoso entre diferentes tradições. Diferentemente do exclusivismo, que confere a uma única tradição o monopólio da verdade ou os meios para fins salvíficos, e do inclusivismo, que valoriza outras religiões apenas de forma subordinada, o pluralismo religioso defende que cada tradição, mesmo limitada por contextos históricos, linguísticos e culturais, pode proporcionar uma experiência objetiva e autêntica do transcendente.

O pluralismo religioso busca, nesta linha de raciocínio, uma via intermediária entre o dogmatismo exclusivista, a supremacia de uma religião sobre as demais característica do inclusivismo, e o relativismo dissolvente. Reconhece que todas as tradições, em sua diversidade, participam objetivamente de uma busca comum por um sentido último, abstendo-se de estabelecer hierarquias entre elas. Assim, propõe que as religiões sejam consideradas caminhos igualmente legítimos de transformação espiritual.

De acordo com o professor Scott Randal Paine (2007, p. 101), a diferença entre inclusivismo e pluralismo é “uma diferença de abordagem. O inclusivismo ainda se articula de dentro de uma dada tradição, com o intuito de abrir a perspectiva teológica a um horizonte mais inclusivo, mas sem largar a adesão à religião em questão”.

Paine (2007, p. 101) afirma que já

o pluralismo (...) olha as religiões com uma atitude mais objetiva, talvez até secular e não-crente, e procura - em termos filosóficos, sociológicos, antropológicos, psicológicos, fenomenológicos ou históricos - descrever e entender o sentido e a origem da pluralidade das formas religiosas (...) O pluralismo (...) pode ser também formulado de maneira não redutivista nem relativista, mas nem por isso menos diferenciada. Ele pode, filosoficamente, deixar intacto o mistério da panóplia das religiões e procurar apenas entender, com mais profundidade e mais amplitude, o caráter próprio de cada uma.

Nessa perspectiva, o pluralismo funciona como um paradigma alternativo às leituras hierárquicas da religião, oferecendo fundamentos para o diálogo inter-religioso em sociedades globalizadas e culturalmente diversas.

Marciano Adílio Spica (2014, p. 317-321) assegura que, diferentemente das sociedades antigas e medievais, onde a religião desempenhava papel central e unificador na vida social e moral, as sociedades contemporâneas ocidentais são caracterizadas pela convivência de múltiplas religiões, visões de mundo e de inúmeros sistemas éticos, inclusive irreligiosos.

A este propósito, Paine (2007, p. 110) garante que,

em uma época pré-global, a pessoa religiosa podia praticar a sua crença e aceitar a sua reivindicação de verdade sem confrontar os desafios de outras religiões em todas as suas implicações. Algo análogo pode ser dito do filósofo, que, num mundo pré-global, podia considerar só as religiões e as filosofias do seu ambiente imediato. Quando estudava o ser humano, o conhecimento, a experiência, os valores, a história etc., ele teve de dar sentido filosófico do *homo religiosus* apenas dentro desse contexto mais provincial. Mas hoje, pelas mesmas razões que desafiam o cristão quando não pode mais ignorar a complexidade da tradição hindu, o arco-íris das formas do budismo e a envergadura e profundidade das tradições religiosas do Extremo Oriente, também o filósofo está perante nova dimensão de questionamento filosófico. O fenômeno religioso cresceu, diversificou-se e deixou vislumbrar mundos de possibilidades humanas no seu interior mal suspeitas na visão parcial do passado. Filosofia madura -- e plenamente recuperada do ópio do cientificismo -- precisa enfrentar de uma nova forma o fato religioso, que agora virou, acho eu, a “questão do século”.

Traçando um certo panorama histórico da pluralidade religiosa, Spica, em seu artigo *O Lugar dos Discursos Religiosos na Sociedade Plural* (2014), procura mostrar que diversidade moral, cultural e religiosa não é um fenômeno novo e que, embora houvesse diversidade em tais termos na Antiguidade e na Idade Média, ela era, em grande parte, geograficamente isolada e, portanto, menos presente na vida cotidiana. A partir da Reforma Protestante e das grandes navegações, é que, segundo ele, a diversidade passou a se manifestar dentro das próprias sociedades, exigindo novos modos de convivência.

De acordo com Spica (2014, p. 318),

apesar de vivermos nesta época de grande diversidade, é ingenuidade dizer que a contemporaneidade é sua criadora, pois já na Antiguidade e Idade Média existiam diferenças morais, culturais e religiosas. Nestas épocas, porém, as diferenças eram na maior parte das vezes geográficas, no sentido de estarem localizadas em diferentes áreas de povoação humana. As diversas comunidades tribais da Antiguidade e suas religiões e mitos mostram a diversidade enorme que há entre os diversos locais humanos, porém essa diversidade tinha um peso muito menor no cotidiano das pessoas do que a atual diversidade. Devido às dificuldades de locomoção, de língua e de meios de comunicação, entre outros fatores, a diversidade não estava à porta dos antigos e medievos. Ela se constituía muito mais como uma diversidade geográfica: diferentes locais com diferentes religiões e moralidades. O encontro era raro e, muitas vezes, acontecia apenas por motivos de comércio ou mesmo por motivos de guerras. Mas muitas das grandes diferenças e muito da imensa pluralidade eram sequer conhecidas. Isso, porém não quer dizer que a diversidade religiosa não causava problemas. Como exemplo, veja-se os relatos do Antigo Testamento e suas lutas interreligiosas. Por outro lado, especificamente, em relação aos antigos e suas religiões politeístas, a diversidade moral e religiosa não era um grande problema, já que não havia uma grande preocupação com a conversão. Pode-se dizer, com certa tranquilidade, que é com o surgimento do Cristianismo e do Islamismo que a ideia de unidade ganha força.

John Hick (2018, p. 41-42) é categórico ao afirmar que o pluralismo religioso não é invenção ocidental ou cristã. Confira-se:

Quanto à acusação de que o pluralismo religioso é uma invenção “ocidental ou cristã ou do pós-iluminismo europeu, isso é simplesmente falso em termos históricos. Quanto ao pluralismo religioso ser uma criação recente de dentro do cristianismo, este está entre as últimas tradições a começar a levá-la a sério. Quanto a ser uma invenção ocidental moderna, ela era uma perspectiva conhecida e disseminada no Oriente séculos antes do Iluminismo ocidental do século XVIII. O sufi islâmico do século XIII EC, Rumi, é famoso pelo ensinamento pluralista incorporado em ditos como – referindo-se às religiões de seu tempo – “As lâmpadas são diferentes, mas a Luz é a mesma: ela vem do Além” (RUMI, 1978: 166). Na mesma linha, “Hindus fazem coisas hindus. Os muçulmanos dravidianos na Índia fazem o que eles fazem. É tudo louvor e está tudo certo” (ARMSTRONG, 1993: 278). Na Índia do século XV EC, Kabir, que era venerado tanto por hindus quanto por muçulmanos, ensinava que “o Deus sem forma assume mil formas aos olhos de suas criaturas” (KABIR, 1977: 75). No mesmo século, Guru Nanak, fundador da fé sikh, começou seu ministério em um período de tensão hindu-muçulmana, declarando que “não existe hindu e não há muçulmano” (HARBANS SINGH, 1969: 97) e pregava que “O único Deus é Pai de todos. Nós somos todos seus filhos...Ele não está longe, Ele não está perto, Ele está com todos nós” (TRILOCHAN SINGH, 1969: 44). E assim temos de olhar para as primeiras expressões da noção pluralista do século XV, na Índia, ou de fato, em alguma medida, aos menos para o imperador budista Asoka, no século II AEC. Desse modo, longe de ser uma descoberta ocidental moderna, que foi imposta para o resto do mundo, é um aspecto de uma perspectiva oriental difundida que nós no Ocidente estamos descobrindo independentemente muitos séculos depois – embora haja

também insinuações cristãs anteriores quanto a isso, em Nicolau de Cusa, no século XV, e seu ensinamento de que “há apenas uma religião em uma variedade de ritos (NICOLAU DE CUSA, 1990: 7) e no quaker dos séculos XVII e XVIII, William Penn, que escreveu que “As almas humildes, mansas, misericordiosas, justas, piedosas e devotas estão em todo lugar da religião única, e quando a morte tirar a máscara, eles se conhecerão uns aos outros, embora os diferentes uniformes que ele usem aqui os tornem estranhos entre si” (PENN, 1926: 99-100). Sem dúvida, foi o iluminismo europeu que libertou o Ocidente para trazer para dentro essa noção; mas suas origens estão muito antes na história humana.

A análise de Hick amplia a compreensão histórica e cultural do pluralismo religioso, mostrando que a intuição fundamental — o reconhecimento de múltiplos caminhos legítimos ao transcendente — atravessa séculos e civilizações. Essa perspectiva reforça a importância de abordagens filosóficas que considerem a diversidade religiosa como elemento constitutivo da experiência humana.

Spica retoma o debate contemporâneo criticando o exclusivismo e o inclusivismo, que, ao afirmarem que apenas uma religião é verdadeira e moralmente superior, tendem a promover intolerância, violência e exclusão, negligenciando a coexistência religiosa contemporânea. Para o autor brasileiro, essas abordagens não valorizam suficientemente a diversidade nem a possibilidade de diálogo inter-religioso (SPICA, 2018b, p. 136).

Dentro desse contexto, o pluralismo religioso é frequentemente considerado a resposta filosófica mais sofisticada ao problema da diversidade religiosa. Diferentemente do relativismo, preserva a ideia de uma Realidade Última objetiva, ainda que inefável, à qual todas as tradições se referem de formas culturalmente condicionadas.

De acordo com Chad Meister (2009, p. 31), as duas principais formas de pluralismo religioso são a hipótese pluralista e o pluralismo aspectual.

Segundo a hipótese pluralista de John Hick, as grandes tradições religiosas constituem respostas parciais a uma mesma Realidade Última. Inspirando-se na distinção kantiana entre númeno e fenômeno, Hick (2018) sustenta que não temos acesso direto ao “Real em si”, apenas às suas manifestações mediadas culturalmente. Assim, cada religião oferece experiências legítimas e culturalmente condicionadas do transcendente, embora o Real permaneça incognoscível em sua plenitude. Essa concepção, que será mais detalhadamente examinada na seção seguinte, constitui o núcleo da hipótese pluralista, cuja formulação influencia grande parte do debate contemporâneo sobre o pluralismo religioso.

A segunda expressão do pluralismo acerca da religião, chamada pluralismo aspectual, busca corrigir possíveis limitações da hipótese pluralista.

De acordo com Chad Meister (2009, p. 34), para o pluralismo aspectual, a Realidade Última é objetivamente existente e acessível ao conhecimento humano, não apenas intuída, como no modelo de inspiração kantiana. Assim, diferentemente da hipótese pluralista, o pluralismo aspectual postula a possibilidade de serem oferecidas descrições válidas da coisa em si (númeno) e, portanto, a possibilidade de se ter acesso ao Real, que tem múltiplos aspectos.

Ou seja, de maneira diversa da hipótese pluralista, o pluralismo aspectual não assume uma postura de matriz kantiana, que opõe radicalmente fenômeno e númeno. Pelo contrário, sustenta que existe uma Realidade Última objetiva e que descrições válidas dessa realidade são possíveis.

Meister (2009, p. 34) assinala que, para Peter Byrne, um dos principais expoentes do pluralismo aspectual, cada uma das grandes tradições religiosas exprime ou reflete um aspecto particular do transcendente. Para ilustrar a sua tese, Byrne (1995, *apud* Meister, 2009, p. 34) recorre à noção de tipos naturais, categorias ou classes de coisas que existem na natureza de forma real e objetiva, como os elementos químicos, com propriedades intrínsecas essenciais e independentes das convenções humanas. Byrne afirma que, assim como o elemento natural “ouro” tem uma essência não observável e ao mesmo tempo propriedades e qualidades observáveis – ser amarelo, brilhar, ser duro – assim também o Real tem uma essência com diferentes manifestações experienciáveis. Em outras palavras, o Real manifesta diferentes aspectos que são captados pelas diversas religiões de acordo com seus próprios esquemas, estruturas e práticas conceituais. Assim, a multiplicidade de religiões não seria expressão de erros ou ilusões, mas o resultado da apreensão parcial e diferenciada de uma mesma Realidade transcendente que se deixa conhecer por meio de diferentes manifestações.

Entre as objeções a essa visão, destaca-se o argumento de que o pluralismo aspectual levaria ao sincretismo. Se cada tradição religiosa revela ou apreende apenas um aspecto do Real, compreender plenamente essa realidade exigiria fundi-las, a fim de se colherem mais aspectos do Real, demandando, assim, a criação de uma nova religião sincrética que reunisse todos esses aspectos. Byrne (1995, *apud* Meister, 2009, p. 35) rejeita essa conclusão, afirmando que cada tradição é necessária tal como é vivida, pois sua particularidade cultural e conceitual preserva modos específicos de acesso ao transcendente.

Outra crítica aponta que o modelo aspectual poderia conduzir ao ceticismo, uma vez que, se cada religião oferece apenas vislumbres parciais do Real, nenhuma delas poderia reivindicar conhecimento seguro sobre ele. Além disso, como cada tradição percebe o Real a partir de propriedades moldadas culturalmente, as descrições religiosas não poderiam reivindicar conhecimento completo ou definitivo sobre a Realidade Suprema — o que leva, inevitavelmente, a uma forma abrandada de ceticismo religioso.

Byrne, de acordo com Chad Meister, reconhece essa limitação e admite que os pluralistas são “céticos mitigados”, na medida em que não podem afirmar com certeza qual tradição é verdadeira, mas podem reconhecer valor cognitivo e verdade metafórica nas doutrinas religiosas, que orientam práticas e experiências autênticas do sagrado. Segundo Byrne, simplesmente não se pode ter certeza de que alguma das religiões é a mais correta e, portanto, é melhor reconhecer isso e ser agnóstico quanto às interpretações das religiões. No entanto, as afirmações doutrinárias fundamentais das religiões, como “Jesus é o Filho de Deus”, têm um conteúdo cognitivo (ajudarão a moldar modos de prática e experiência religiosa, por exemplo) e podem até ter sucesso referencial e verdade metafórica. Mas o pluralista não pode, em sua consciência, de acordo com Byrne, assegurar que afirmações doutrinárias são inequívocas e objetivamente verdadeiras.

Após ter descrito, brevemente, duas formas de pluralismo religioso tidas por Chad Meister como principais, cumpre-me agora mencionar o pluralismo internalista proposto por Victoria Harrison, conforme discutido por Marciano Adílio Spica em seu artigo *Pluralidade e diálogo inter-religioso: possibilidades e limites das atuais abordagens pluralistas (2018)*, a fim de situar essa posição filosófica no panorama contemporâneo do debate acerca da multiplicidade de crenças. Na seção seguinte, será desenvolvida com mais vagar a hipótese pluralista de John Hick.

O pluralismo internalista, proposto por Victoria Harrison, de acordo com Marciano Adílio Spica, é inspirado no realismo interno de Hilary Putnam, segundo o qual o que existe ou como é o mundo não pode ser pensado independentemente de algum esquema conceitual.

Para Spica, o pluralismo internalista, “tese recente e ainda pouco conhecida do público em geral e até mesmo do público filosófico” (SPICA, 2018b, p. 137), parte da premissa de que as crenças religiosas só podem ser compreendidas dentro de seus próprios esquemas conceituais ou instâncias de fé, seguindo uma adaptação do realismo interno de Putnam ao contexto religioso.

Nesta perspectiva, o significado e a verdade das afirmações religiosas são internos a cada tradição, não existindo independentemente dos quadros conceituais e linguísticos que lhes dão forma. Não faria sentido, portanto, segundo Spica, falar de um “real” que existisse fora de um esquema conceitual, o que, no entanto, não afasta a verdade objetiva de cada tradição religiosa, que pode ser avaliada objetivamente dentro de seus respectivos esquemas conceituais.

O pluralismo internalista busca promover uma postura de respeito e compreensão do contexto alheio, permitindo reconhecer que diferentes tradições operam sob universos conceituais distintos, sendo, portanto, considerado por Marciano Adílio Spica uma contribuição teórica relevante para o diálogo e a convivência inter-religiosa.

Contudo, Spica (2018b, p. 148) observa que,

apesar de ser mais abrangente e ter a vantagem de ser uma explicação mais realista da diversidade religiosa, já que não impõe a elas uma essência ou perspectiva única, não forçando as mesmas a se adequarem a uma visão que as transcende, a tese de Harrison, assim como a de Hick, parece ter a dificuldade de justificar ou promover o diálogo inter-religioso.

O pluralismo internalista, ao situar a verdade apenas dentro de esquemas conceituais, pode atenuar ou neutralizar os desacordos reais entre religiões, isolando as tradições em mundos conceituais separados e dificultando o diálogo efetivo. Ao reduzir as divergências a meras diferenças de esquemas, elimina-se a possibilidade de atribuir verdade ou falsidade às crenças, comprometendo o caráter significativo do confronto ou da interação inter-religiosa. Essa abordagem pode, assim, conduzir a uma dissolução do conflito religioso concreto, enfraquecendo o sentido do diálogo.

Além disso, há o risco de se incorrer em um relativismo oculto ou no isolamento de comunidades religiosas, o que contraria o objetivo de promover uma convivência aberta e plural.

Spica (2018b, p. 151), ao comparar criticamente a hipótese pluralista de John Hick e o pluralismo internalista de Harrison, afirma que

apesar de as teses avaliadas serem bastante plausíveis, elas falham em dar conta do diálogo inter-religioso. Enquanto a tese de Hick parece tomar todas as religiões como diferentes partes de um único sistema (o grande sistema religioso) que teria as

manifestações do real como a característica comum a todos eles, Harrison radicaliza o pluralismo, a ponto de tornar praticamente impossível que um encontre outro, sem que seja necessário o abandono das crenças atuais.

Para o autor brasileiro (2018b, p. 151):

O grande desafio talvez seja o de elaborar uma tese pluralista que, ao mesmo tempo, respeite a diversidade e permita o diálogo, sem a imposição de uma perspectiva sobre a outra. Um ponto de acesso poderia ser o entendimento de diferentes sistemas de crenças, nem como sistemas completamente fechados, nem como diferentes sistemas que possuem uma essência comum, mas como sistemas independentes, os quais possuem certas semelhanças entre uns e outros e, portanto, podem discutir questões pontuais. Porém, por enquanto, a busca por uma explicação plausível a respeito das possibilidades do diálogo inter-religioso ainda se constitui num desafio importante para as abordagens pluralistas.

Esta rápida análise do pluralismo internalista de Victoria Harrison permite concluir esta seção, destacando uma concepção que busca conciliar o respeito à diversidade religiosa com a preservação das singularidades internas de cada tradição. Essa perspectiva oferece um contraponto relevante no panorama pluralista contemporâneo e prepara o terreno para a discussão mais aprofundada da hipótese pluralista de John Hick, considerada uma das abordagens mais influentes para explicar a pluralidade religiosa a partir de uma referência comum ao Real.

2.2 A hipótese pluralista como teoria filosófica frente à diversidade religiosa

A perspectiva pluralista desenvolvida por John Hick representa uma das mais relevantes e influentes contribuições filosóficas ao debate sobre o pluralismo religioso na filosofia analítica da religião. Sua proposta ocupa lugar central na discussão filosófica contemporânea e suscita tanto elogios quanto severas críticas de diferentes correntes.

Hick postula que o universo apresenta uma ambiguidade religiosa, na medida em que pode ser interpretado legitimamente sob a ótica religiosa ou mesmo sob uma visão naturalista, segundo a qual não existe no mundo nada além de processos e acontecimentos regidos por leis naturais (HICK, 2018, p. 109). Tal ambiguidade implica que não há provas conclusivas nem para o teísmo ou o deísmo nem para o naturalismo, inexistindo entre essas perspectivas qualquer tipo de supremacia epistemológica. A partir daí, Hick formula a sua tese fundamental de que as

múltiplas tradições religiosas existentes no mundo consistem em respostas humanas históricas, parciais e diversas a uma única realidade última e transcendente.

Arthur Henrique Soares dos Santos, em seu artigo intitulado “*Sistematização e apontamentos críticos ao argumento de Hick a favor do pluralismo*” (SANTOS, 2022, p. 145; 150), afirma que

Um dos passos fundamentais do argumento de Hick é defender o que ele chama de “ambiguidade religiosa do universo” (2004, p. 72). Ele explica essa expressão ao afirmar que ela significa que o universo “é capaz de ser pensado e experimentado, do nosso ponto de vista humano, tanto de modo religioso quanto naturalista” (2004, p. 73). Desse modo, Hick pensa que deve haver uma igualdade epistêmica entre interpretações religiosas do universo e interpretações naturalistas dele. Nesse sentido, o trabalho de Richard Swinburne em defender que o universo aponta para um Deus que fez e sustenta toda a criação (SWINBURNE, 2019) teria o mesmo peso epistêmico que a tese naturalista de Antony Flew de que a crença teísta é irracional por não ter evidências suficientes a seu favor (FLEW, 2010). Assim, Hick defende que, se os argumentos teístas não funcionam para provar o teísmo e se argumentos naturalistas não funcionam para provar o naturalismo, então o universo é religiosamente ambíguo (...) e nenhum argumento evidencial pode acabar com a ambiguidade religiosa do Universo. Isso é importante para ele, pois caso algum argumento – seja ele teísta ou naturalista – funcionasse, então essa ambiguidade religiosa se dissiparia. Sem tal ambiguidade, haveria uma interpretação correta específica do Universo que impossibilitaria dizer posteriormente que várias religiões são percepções válidas de uma realidade transcendente.

Santos (2022, p. 153) acrescenta que a confiabilidade da experiência religiosa que Hick defende não pode, segundo o filósofo britânico, estar restrita a uma única religião, pois isto seria arbitrário.

Nas palavras de John Hick (2018, p. 27), “as diferentes religiões têm diferentes imagens do Transcendente e diferentes sistemas de crença associados”. Como a experiência religiosa se manifesta nas mais variadas tradições, todas elas podem ser consideradas racionalmente justificadas.

Hick, contudo, assinala Santos, restringe-se às religiões pós-axiais — aquelas que têm uma preocupação soteriológica de salvação ou libertação —, surgidas aproximadamente a partir de 800 a.C., abrangendo o Judaísmo, o Cristianismo, o Islamismo, o Hinduísmo e o Budismo. Assim, todas essas crenças seriam racionalmente justificáveis à luz da confiabilidade da experiência religiosa.

A multiplicidade de práticas e de doutrinas religiosas resulta, segundo Hick, da variedade das experiências religiosas vividas ao longo da história e das suas respectivas interpretações. A ampla diversidade de crenças existente no mundo seria consecutória, portanto, do fato de cada tradição constituir uma tentativa de descrever a realidade última, também chamada por Hick de Real ou Real transcategorial.

A célebre metáfora da montanha, invocada pelo autor, ilustra a ideia de que as diversas tradições seriam trilhas diferentes que, apesar de aparentemente divergentes, conduzem a um mesmo cume — o encontro com o Real.

Hick recorre também à parábola hindu dos cegos e do elefante para ilustrar sua concepção de pluralismo religioso. Cada homem cego toca uma parte do elefante e, com base nessa percepção parcial, descreve-o de forma distinta. Nenhum deles apreende o animal em sua totalidade. Analogamente, as religiões captam aspectos diferentes do Real transcendente, limitadas por seus contextos históricos, culturais e linguísticos. Todas, porém, são respostas válidas à mesma fonte última da experiência religiosa. Assim como nenhum dos cegos compreende o elefante por inteiro, nenhuma religião possui acesso pleno ao Real transcategorial. Cada uma expressa de modo parcial e legítimo o mesmo transcendente que ultrapassa as formulações humanas.

A tese pluralista de Hick se apoia na distinção kantiana entre númeno e fenômeno. Para o filósofo britânico, o “Real” — a realidade transcendente em si — é inacessível ao conhecimento humano direto, mas pode ser experienciado nas múltiplas formas e conceitos da realidade última descritos pelas religiões. Nenhuma dessas definições humanas, portanto, pode ser aplicada de modo literal ao Real. Ainda assim, ele permanece como o referente último das afirmações ontológicas feitas por parte de cada tradição, que expressam, no entanto, apenas aproximações parciais da verdade transcendente.

Marciano Adílio Spica, em seu artigo *Pluralidade e diálogo inter-religioso: possibilidades e limites das atuais abordagens pluralistas* (SPICA, 2018b, p. 137), ressalta que,

Para Kant, a única coisa passível de conhecimento é a realidade fenomênica; a coisa em si ou a realidade numênica é algo que não podemos conhecer ou a que não temos acesso. Hick aplica essa distinção à questão da pluralidade de crenças religiosas, fazendo uma separação entre o real ou transcategorial (equivalente ao numênico) e as várias formas nas quais o real é pensado ou experienciado, nas diversas manifestações religiosas (equivalente ao mundo fenomênico).

Nesta mesma linha de raciocínio, Agnaldo Cuoco Portugal, no prefácio à edição brasileira de *Uma interpretação da religião: respostas humanas ao transcendente*, de John Hick (2018, p. 11), afirma o seguinte:

Hick incorpora elementos do pensamento kantiano em sua análise do conceito de religião, uma realidade da vida humana/experiência humana, considerada uma resposta humana a uma experiência do transcendente, definição que busca dar conta de dois problemas centrais em qualquer tentativa de compreender conceitualmente o fenômeno religioso: como falar de algo que se refere a uma realidade tão diversa e multifacetada? Como levar a sério tanto as explicações científicas quanto as religiosas para essa realidade? Na resposta a ambas as questões, Hick lança mão da distinção de Kant entre fenômeno e númeno (...) As religiões em suas várias formas representam as diversas formas de experiência humana do transcendente, segundo Hick, que faz uma comparação entre as principais tradições religiosas mundiais, defendendo o pluralismo, ou seja, a tese de que todas as tradições religiosas são igualmente uma interpretação parcial da realidade transcendente.

Santos (2022, p. 156) sintetiza, afirmando que, para Hick, existe um Real transcendente em si mesmo, experienciado de modos diversos pelas tradições religiosas. Jeová do Judaísmo e do Cristianismo, Alá do Islamismo e as realidades últimas não pessoais de religiões não teístas são modos distintos de vivenciar o mesmo Real. Essas experiências são fenomenicamente autênticas, pois expressam manifestações do Real transcategorial que ultrapassam a capacidade humana de percepção. Esse Real é incognoscível em si, permanecendo além do alcance do conhecimento humano.

Hick argumenta que o reconhecimento, comum a diversas tradições, da inefabilidade e incompreensibilidade do divino reforça sua hipótese. Para ele, as divindades pessoais das religiões (como Javé ou Vishnu) devem ser entendidas como *personae* do Real — metáforas ou representações simbólicas da Realidade Suprema. Do mesmo modo, conceitos impessoais como Brahman, Nirvana e Tao seriam *impersonae* do mesmo Real, expressões igualmente legítimas da transcendência. Em ambos os casos, são formas mediadas de representação, pois a única linguagem que pode se referir diretamente ao Real é a linguagem formal, com expressões como “verdade última” ou “fundamento da experiência”.

Com base nesse raciocínio epistemológico, Hick sustenta que todas as religiões estão em condição de igualdade, já que nenhuma é capaz de expressar de modo completo a verdade transcendente. Essa postura, denominada por ele de “hipótese pluralista”, integra distintas tradições filosóficas da religião em uma formulação abrangente.

No plano histórico e cultural, John Hick defende que o sentido das crenças religiosas se forma principalmente por meio das práticas e linguagens próprias de cada contexto cultural. Assim, a justificação das crenças depende de sua coerência interna com o conjunto de práticas e compromissos de uma tradição específica, o que torna difícil compará-las entre si. Essa dimensão de sua teoria aproxima-se do modelo cultural-linguístico da religião, que tende a minimizar o conteúdo cognitivo das crenças. Ainda assim, Hick ressalta que as afirmações religiosas pressupõem uma intenção realista — a convicção de que elas se referem, de fato, a uma realidade transcendente objetiva (HICK, 2018, p. 203).

Desse modo, o referente último das crenças religiosas é real, mas o acesso humano a ele é sempre mediado pela história e pela cultura. Isso implica que cada tradição possui fundamentos legítimos para manter suas próprias crenças e práticas, sem, contudo, poder reivindicar exclusividade ou privilégio epistemológico.

Hick considera sua hipótese mais racional do que o antirrealismo e o exclusivismo, justamente por reconhecer a amplitude das experiências religiosas no mundo. Contra o antirrealismo, ele argumenta que é tão plausível admitir uma realidade transcendente quanto negá-la em favor de uma explicação naturalista. Afirma que a confiança do sujeito religioso em sua própria experiência é racionalmente justificável, dada a ambiguidade fundamental do universo. Já contra o exclusivismo, sustenta que este não é defensável racionalmente, pois mesmo que uma certa religião fosse a correta, os humanos não poderiam saber disso com certeza. Além disso, o Real é transcendente a ponto de nenhuma descrição humana poder pretender ser verdadeira em sentido absoluto.

De acordo com Hick, portanto, como nenhuma das religiões possui acesso direto ao Real em si, tanto o exclusivismo quanto o inclusivismo, carecem de fundamento, pois pressupõem um privilégio epistêmico calcado na pretensa capacidade de apreender ou descrever o Real tal como ele é em si mesmo. Considerando que tal acesso é impossível a qualquer ser humano ou estrutura de crença, todas as interpretações religiosas devem ser consideradas legítimas, o que justificaria e fundamentaria a hipótese pluralista.

No âmbito moral e soteriológico, para John Hick, as doutrinas e os dogmas, embora relevantes, não constituem o núcleo da experiência religiosa, sendo elemento essencial a transformação interior que ocorre no contexto da vivência religiosa. Hick afirma que todas as grandes tradições religiosas pós-axiais compartilham uma mesma orientação, a saber, a

transformação do ser humano e do mundo em direção a uma relação mais plena com o Real (2018, p. 72-74).

Paulo Estêvão Cavalcanti (2022, p. 23-24) assevera que

Hick (1989) defende a diferença ontológica entre Real *an sich* e o Real como é percebido por nós humanos. A partir dessa afirmação, entende ser possível desenvolver sua hipótese pluralista de que as grandes tradições religiosas incorporam diferentes percepções e concepções do Real e como consequência, variadas respostas a Ele. Nesse sentido, afirma que essas variadas respostas apontam para um mesmo fim, qual seja, a transformação do autocentramento para a centralidade no Real. Essas diversas tradições, portanto, poderiam ser consideradas como espaços soteriológicos alternativos, isto é, modos variados de libertação ou salvação humanas. Quais seriam as consequências dessa hipótese para as relações entre o Real em si mesmo e o seu fenômeno? Hick (1989) acredita que não é possível creditar ao *an sich* as características que atribuímos às suas *personae* e *impersonae*, embora possamos fazer sobre Ele afirmações puramente formais, como, por exemplo, dizer que ele é o fundamento numênico das experiências religiosas de deidades das grandes tradições religiosas. Nesse ponto, se apoiando na ideia de Tomás de Aquino de que os atributos de Deus não podem ser individualizados, argumenta que as contradições observadas nos discursos das diversas tradições sobre os atributos ou características da realidade última podem ser considerados discursos mitológicos sobre Ela. De fato, para Hick, essa complexa relação entre o númeno e suas múltiplas aparências fenomênicas engendra o discurso mitológico sobre o Real.

Para Hick, essa capacidade de promover uma vida moral e uma mudança interior é o critério comum pelo qual as religiões podem ser avaliadas. Embora os caminhos sejam variados, o processo soteriológico que neles opera é essencialmente o mesmo, conduzindo o ser humano de um estado de egocentrismo a um centramento na Realidade.

Mesmo reconhecendo que há divergências entre as religiões no tocante a suas doutrinas e práticas, Hick sustenta que há um consenso ético fundamental entre as religiões e que todas expressam, de modo distinto, um movimento de autotranscendência. Tal como em sua argumentação epistemológica, ele admite que nenhuma experiência humana pode oferecer certeza quanto à eficácia de um caminho soteriológico. Somente a realização plena da salvação — figurada por ele como o ápice da montanha ao qual convergem as diversas trilhas — poderia confirmar isso (HICK, 2018, p. 332).

Chad Meister (2009, p. 31) observa que a formulação hickiana constitui uma das mais sofisticadas tentativas contemporâneas de integrar diversidade e verdade religiosa. Segundo ele, Hick rejeita tanto a concepção reducionista que vê a experiência religiosa como mera projeção humana, quanto o exclusivismo que nega legitimidade às demais tradições. Inspirando-se em

Wittgenstein, Hick recorre à imagem do “pato-coelho” das *Investigações Filosóficas* para ilustrar que o mesmo fenômeno pode ser percebido de maneiras diversas conforme o horizonte conceitual do observador. Uma cultura que conhece patos, mas desconhece coelhos, verá o desenho apenas como um pato, sem perceber a ambiguidade. O mesmo ocorrerá com uma cultura que conhece apenas coelhos. Do mesmo modo, o Inefável é apreendido de modos plurais — como Javé, Alá, Vishnu ou Dao — de acordo com os esquemas linguísticos e os conceitos e referenciais culturais de cada tradição.

Meister acrescenta que toda experiência religiosa e sua descrição dependem das estruturas interpretativas de quem experiencia o sagrado. Alguns percebem o Real sob categorias teístas, outros o vivenciam de modo impessoal ou panteísta e há ainda os que o interpretam como uma realidade puramente impessoal, como o Nirvana ou o Dao.

A esse propósito, Santos (2022, p. 154-155), realça o seguinte:

é claramente difícil dar uma explicação coerente para a afirmação de que várias religiões completamente divergentes em suas afirmações de verdade são, ao mesmo tempo e no mesmo sentido, percepções válidas da realidade transcendente. É talvez neste ponto que esteja o mais interessante tópico de Hick: o de adaptar um paradigma epistemológico kantiano a fim de explicar o pluralismo religioso. Segundo Hick, Kant “distinguiu explicitamente entre uma entidade como ela é em si mesma e como ela aparece na percepção” (2004, p. 241). Kant afirmava que “toda nossa intuição não é senão a representação de fenômeno; que as coisas que intuímos não são em si mesmas constituídas do modo como nos aparecem” (KrV, B 59). As coisas tal como intuímos em nossa experiência são o que Kant chama de fenômenos, diferentemente das coisas tal como elas são em si mesmas, as quais são chamadas de númeno. O númeno kantiano é algo desconhecido pelo ser humano justamente porque está além da capacidade perceptiva humana. De acordo com Kant, essa é uma explicação da experiência em geral e não deve ser aplicada a seres metafísicos como Deus. Contudo, uma vez justificada a experiência religiosa, Hick faz essa aplicação à filosofia da religião — uma vez que ele não se preocupa com fidelidade à filosofia kantiana.

É nestes termos que a hipótese pluralista pretende resolver o conflito epistêmico existente entre as religiões. Ao reconhecer nelas verdades parciais e complementares, busca evitar tanto o exclusivismo dogmático quanto o relativismo dissolvente, procurando estabelecer um alcance ético e político significativo na medida em que busca oferecer um modelo de diálogo inter-religioso baseado na equivalência moral e espiritual das tradições.

Todavia, apesar de sua fecundidade teórica, a hipótese pluralista de Hick enfrenta críticas relevantes. A sua formulação foi alvo de uma ampla gama de objeções desde a sua

proposição inicial, abrangendo praticamente todos os aspectos de seu sistema teórico. Diversos autores, sobretudo no campo da filosofia analítica da religião, contestaram tanto os seus fundamentos epistemológicos e ontológicos quanto as suas implicações soteriológicas.

Chad Meister (2009, p. 32-33) destaca duas críticas centrais. A primeira sustenta que o pluralismo seria logicamente incoerente, pois, ao afirmar que todas as grandes religiões são igualmente válidas, Hick colocaria sua própria teoria em posição de superioridade, formulando uma proposição exclusivista sobre o Real e a salvação ou libertação. Defensores de Hick argumentam, entretanto, que sua teoria funciona como uma meta-teoria, situando-se acima das religiões particulares e, portanto, não incorrendo em contradição lógica.

A segunda objeção refere-se ao risco de ceticismo. Ao limitar a verdade religiosa ao nível fenomenal e não ao numênico, cria-se um bloqueio epistêmico, pois o Real transcategorial poderia ser apenas uma projeção humana. A resposta de Hick, de inspiração kantiana, é a de que a existência objetiva do Real deve ser postulada para explicar a ampla diversidade e profundidade das experiências religiosas e as transformações morais resultantes delas. Segundo ele, apenas a hipótese de uma Realidade Última transcendente às formas culturais e linguísticas pode dar conta dessa pluralidade de experiências autênticas. Entretanto, o Real é concebido como além de qualquer definição pessoal ou impessoal, persistindo a questão sobre que tipo de realidade está sendo postulada e de que modo uma entidade tão inefável pode efetivamente atuar na transformação espiritual e moral dos adeptos das religiões, pensamento central no horizonte hickiano.

Outro ponto de contestação refere-se à interpretação de Hick acerca da salvação ou libertação como um processo universal de transformação do egocentrismo para o centramento no Real. Muitos críticos consideram que essa concepção não faz justiça à diversidade efetiva dos caminhos soteriológicos das religiões. Embora seja possível identificar semelhanças estruturais entre os fins últimos das diversas tradições, Hick parece ir além ao sustentar que esses fins são, em essência, os mesmos. Tal postura, afirmam seus críticos, dilui as diferenças substanciais entre as religiões, especialmente porque muitas delas compreendem suas doutrinas e práticas como exclusivamente eficazes para alcançar a verdadeira salvação. Assim, Hick é acusado de reduzir a pluralidade real a uma uniformidade funcional, traduzindo conceitos religiosos específicos para categorias gerais que os próprios adeptos poderiam não reconhecer, o que parece enfraquecer a própria noção de diversidade religiosa, já que, ao afirmar que todos os caminhos conduzem ao mesmo fim, Hick torna as diferenças doutrinárias e teológicas meramente secundárias, a menos que impeçam o processo de autotransformação.

Marciano Adílio Spica (2018b, p. 141), criticando a unidade do Real sustentada por Hick, afirma que o problema surge do fato de que o “Real” é concebido de modos profundamente distintos nas diferentes tradições religiosas. Dizer que todas essas concepções são igualmente válidas torna-se, assim, uma tese difícil de sustentar, uma vez que há religiões que descrevem divindades boas e más, teísmos e deísmos, perspectivas profundamente divergentes entre si — e, segundo Hick, todas deveriam ser aceitas como respostas legítimas ao mesmo Real. Como esse Real é definido como transcategorial, não haveria critérios para afirmar que uma resposta é superior a outra. Entretanto, isso implicaria considerar igualmente válidos predicados incompatíveis — por exemplo, os que se atribuem a Alá e a Brahman. Essa conclusão, segundo o autor brasileiro, mostra-se difícil de aceitar, tanto do ponto de vista lógico quanto experiencial, já que é improvável que as próprias religiões reconheçam a validade simultânea de concepções tão discrepantes. Spica (2018b, p. 145) assinala que conceitos, por exemplo, como *nirvana*, *moksha* e salvação não podem ser facilmente equiparados a uma mesma realidade transcendente sem perder o sentido específico que possui dentro de cada tradição.

Afirma, ainda, que a teoria de Hick não consegue oferecer uma explicação satisfatória para as religiões que não admitem a existência de uma divindade pessoal. A teoria de John Hick, de acordo com Spica, depende da noção de um Real transcendente que nem todas as tradições reconhecem de forma equivalente e necessita recorrer a adaptações *ad hoc* para justificar a coerência de religiões que não incluem a figura de um Deus pessoal. Sua explicação para as religiões de caráter deísta soa, portanto, como se essas fossem religiões anômalas ao próprio conceito de religião. Embora Hick afirme que o Real pode ser entendido tanto por uma perspectiva pessoal (teísta) quanto impessoal (deísta), algumas religiões, como o budismo, enfrentam, segundo Spica, dificuldades para se enquadrar plenamente nessa definição pluralista proposta por Hick. Desta forma, nem todas as tradições religiosas se alinham perfeitamente ao modelo que ele apresenta.

Por fim, Spica (2018b, p. 145) realça que Harrison critica a teoria de Hick por não oferecer uma explicação satisfatória para o ateísmo, interpretando-o apenas como uma resposta moral ao Real, diferentemente do pluralismo internalista, que permitiria compreendê-lo como um sistema de crenças legítimo, embora secular.

Alvin Plantinga (2000a, 2016) critica a hipótese pluralista de John Hick, concentrando as suas objeções principalmente nos níveis epistemológicos e lógicos ligados à impossibilidade de se afirmar a verdade objetiva de múltiplas tradições religiosas que fazem reivindicações

mutuamente incompatíveis. Se duas religiões afirmam proposições logicamente incompatíveis, como poderiam ambas estar corretas objetivamente? Para Plantinga, a hipótese pluralista de Hick, ao sustentar que todas as tradições são respostas legítimas a uma mesma Realidade Última, subestima o conflito epistêmico. Outra objeção de Plantinga é a de que a hipótese pluralista pode levar a uma espécie de “ceticismo mitigado”, na medida em que não é possível afirmar de forma confiável que qualquer tradição é verdadeira, já que o “Real em si” é inefável e que cada religião oferece uma mediação cultural dessa realidade. Além disso, Plantinga afirma que, ao tratar as religiões como expressões culturais equivalentes do Real, Hick corre o risco de nivelar ou diluir a especificidade das reivindicações centrais de cada tradição, ignorando o conteúdo exclusivo das crenças e enfraquecendo o compromisso racional com qualquer religião particular. A pluralidade de verdades incompatíveis sugerida por Hick gera um problema de justificação: se todas estão corretas, o que garante a confiabilidade da razão ou da experiência religiosa para discernir a verdade? Em síntese, embora não rejeite a ideia de que várias tradições religiosas possam apontar para o transcendente, Plantinga questiona se é logicamente consistente afirmar que todas têm acesso verdadeiro ao mesmo Real, dadas suas proposições incompatíveis e contraditórias.

Alvin Plantinga (2000a, 2016) defende a legitimidade da fé exclusivista, afirmando que a crença em Deus pode ser epistemicamente fundamentada mesmo em meio à diversidade. Para ele, a experiência interna do *sensus divinitatis* e a ação do Espírito Santo justificam a fé cristã independentemente da existência de outras crenças conflitantes. Plantinga rechaça a ideia de que a simples consciência da diversidade religiosa obrigue a revisar as próprias crenças. Ele postula uma forma moderada de exclusivismo, definida pela convicção de que certos princípios religiosos — como os do cristianismo — são verdadeiros e de que proposições incompatíveis com esses princípios são, por consequência, falsas.

Para Plantinga, portanto, não há incoerência moral nem epistêmica em sustentar crenças exclusivistas mesmo quando se tem consciência da existência de outras tradições religiosas. Ele reconhece a autenticidade da piedade em outras religiões e admite a ausência de provas racionais conclusivas para a própria fé, mas insiste que isso não invalida o compromisso religioso. Quanto às críticas morais, que consideram o exclusivismo uma forma de arrogância, Plantinga responde que tal objeção seria autocontraditória, pois implicaria também uma pretensão de superioridade epistêmica por parte do defensor do pluralismo religioso. Em relação aos argumentos epistemológicos — que questionam a racionalidade, a justificação ou a

garantia do exclusivismo —, ele sustenta que o pluralismo enfrenta os mesmos dilemas que tenta atribuir ao exclusivismo, não oferecendo fundamentos mais sólidos.

Plantinga (2000a, 2016) também acusa Hick de inconsistência lógica, observando que, se o Real é tão inacessível quanto o autor da hipótese pluralista afirma, torna-se obscuro como as crenças religiosas poderiam se referir a ele de modo significativo. Se o Real é absolutamente incognoscível, como afirmar que todas as religiões o expressam legitimamente? Para Plantinga, a posição de Hick incorreria em contradição performativa ao negar conhecimento do Real e ao mesmo tempo enunciar proposições sobre ele.

Santos (2022, p. 160) assegura que essa objeção sugere falta de consistência lógica do argumento de Hick no tocante à construção do pluralismo religioso. Observa que Hick precisa postular uma causalidade mínima do Real em relação às percepções religiosas para que seu argumento funcione. No entanto, ao mesmo tempo, sua tese gera uma aparente contradição lógica ao afirmar que o Real transcende conceitos humanos, o que compromete a consistência de seu modelo. Vejamos a observação de Santos.

Conforme Plantinga nota, é necessário atribuir ao Real hickiano "a propriedade de estar causalmente relacionado conosco, seres humanos" (PLANTINGA, 2018, p. 77). Isso ocorre porque (...) o argumento de Hick é resultado da ideia de que, para existirem diferentes percepções do Real dentro das religiões pós-axiais, então o Real em si precisa causar percepções religiosas no ser humano de modo que estas percepções ocorram em diferentes contextos religiosos. Ou seja, é inevitável aplicar o conceito de causalidade ao Real em si. Se este conceito é inevitável, então não faz sentido afirmar que Real em si hickeano é desconhecido: ao menos sua relação de causalidade com os seres humanos pode ser conhecida. Além da crítica feita, deve-se notar que Hick pensa o Real em si como um ser tal que nossos conceitos não se aplicam a ele (HICK, 2004, p. 239). Contudo, isso leva a uma contradição. Afinal, se o Real é um ser tal que nossos conceitos não se aplicam a ele, então o conceito de "ser tal que nossos conceitos não se aplicam a ele" pode ser aplicado ao Real, o que é obviamente autocontraditório. E a resposta de Hick de que esta objeção não passa de "pedantismo lógico" (HICK, 2004, p. 239) não responde de fato a crítica e na verdade mostra que Hick não se importa com a coerência lógica de sua tese.

Hick argumenta que a ausência de predicados opositivos é o que caracteriza o Real: ele não é nem “pessoal” nem “impessoal”, nem “verde” nem “não verde”, porque tais categorias são inadequadas e religiosamente irrelevantes. Ao insistir que o Real ultrapassa toda linguagem descritiva, Hick evita, segundo ele próprio, a imposição de uma escolha exclusivista entre concepções parciais e culturalmente condicionadas.

Marciano Adílio Spica (2018b, p. 141) assinala, no entanto, que, Wainwright, seguindo a linha da crítica formulada por Plantinga, observa que a proposta de Hick se apoia em fatos “supostamente incontroversos” e, sobretudo, em uma verdadeira profissão de fé — sendo este último o ponto mais problemático. Tal profissão de fé consiste na afirmação de que todas as religiões representam respostas a uma realidade transcendente e que, portanto, seriam igualmente válidas. Para Wainwright (2005, *apud* Spica, 2018b, p. 141), Hick necessita dessa pressuposição para evitar que as religiões sejam interpretadas como meras projeções humanas — o que o levaria a uma posição anti-realista, na qual Deus seria apenas uma criação da mente.

Essas críticas epistemológicas se relacionam à dimensão ontológica do pensamento de Hick, especialmente à sua proposição de que há um único Real último a que todas as religiões se referem. Muitos consideram essa afirmação difícil de sustentar, dado o caráter incompatível de várias concepções religiosas do divino. Alguns críticos, como William Rowe (1999, *apud* Hick, 2018, p. 20-22), argumentam que Hick poderia ter defendido melhor sua posição adotando uma pluralidade de referentes transcendentais. Outros, como George Mavrodes (1995, *apud* Hick, 2018, p. 28), chegam a caracterizar a proposta de Hick como uma forma de politeísmo disfarçado, já que ela reconhece múltiplas representações efetivas da divindade, o que Hick rechaça ao argumento de que “seria enganador descrever como politeísmo o conceito de uma única realidade última que é experimentada de modo diferente” (HICK, 2018, p. 28). Gavin D’Costa (1991, *apud* Hick, 2018, p. 20) afirma que a inefabilidade do Real no pluralismo de Hick conduz a uma forma de agnosticismo transcendental.

Raimon Panikkar (1999), por sua vez, critica um certo nivelamento redutivo do pluralismo religioso, que tende a reinterpretar todas as religiões segundo uma categoria abstrata do Real, nem sempre reconhecida pelas tradições, em desrespeito à singularidade e à alteridade próprias de cada religião. Para Panikkar, não existe uma religião universal reduzida a um único conjunto de predicados epistemológicos.

John Hick (2018) apresenta diversos contra-argumentos às objeções, buscando defender a coerência e plausibilidade de sua hipótese pluralista. Em resumo, os contra-argumentos de Hick giram em torno das seguintes ideias: as contradições estão no nível fenomenológico, não no transcendente; o acesso humano ao Real é limitado, exigindo humildade epistêmica; a diversidade cultural e histórica das religiões é legítima e significativa; a lógica formal das proposições literais não se aplica adequadamente às doutrinas religiosas; o pluralismo tem valor prático e ético, promovendo diálogo e tolerância.

Hick reforça, com efeito, a distinção entre “Real em si” (númeno) e manifestações culturais da realidade transcendente (fenômenos), afirmando que as contradições aparentes entre religiões se dão no nível fenomênico, ou seja, no âmbito das doutrinas, rituais e crenças culturais. No nível do Real em si, segundo ele, todas as religiões estariam apontando para a mesma Realidade Última, de forma que não haveria contradição objetiva, apenas diferentes percepções e interpretações humanas. Os conflitos entre religiões refletem, assim, limitações cognitivas humanas, não falsidade do transcendente, perspectiva que justifica a humildade epistêmica, reconhecendo que nenhuma tradição pode reivindicar conhecimento completo da Realidade Última.

John Hick argumenta, ainda, que a diversidade de religiões é uma característica inevitável da condição humana e da pluralidade cultural. O fato de existirem divergências doutrinárias não invalida a autenticidade ou legitimidade de cada tradição como caminho para a experiência do transcendente. Ele vê a pluralidade religiosa como um dado fenomenologicamente real, que deve ser respeitado e compreendido em vez de ser reduzido a contradições lógicas. Para Hick, a crítica de Plantinga se baseia em uma leitura exclusivista do raciocínio lógico, aplicando a lógica formal de proposições literais ao plano fenomênico. Hick sustenta que o mesmo tipo de análise lógica não se aplica adequadamente ao contexto religioso, porque as doutrinas são moldadas por culturas, experiências históricas e práticas simbólicas. Logo, a incompatibilidade doutrinária não é um problema lógico real, mas uma consequência de se olhar para o nível errado (fenomênico) em vez do Real transcendente. Além do plano epistemológico, Hick defende o pluralismo como uma posição ética e prática, permitindo tolerância e diálogo inter-religioso. Mesmo que não seja possível conciliar completamente todas as doutrinas, a hipótese pluralista promove convivência, respeito e entendimento mútuo, o que é considerado por ele um critério de valor adicional à plausibilidade filosófica.

Frequentemente, Hick recorre também a uma justificação pragmática: sua hipótese não pretende ser um “dogma de ferro”, “algo completo e definitivo”, mas uma “melhor explicação”, uma “exploração preliminar de uma gama de problemas que estão entrando só agora na alçada da filosofia da religião ocidental” (HICK, 2018, p. 13; 27). Ele defende que, apesar de suas limitações, sua teoria promove uma atitude inclusiva entre as religiões, capaz de favorecer o diálogo inter-religioso e o reconhecimento mútuo, valores que, segundo ele, constituem o verdadeiro núcleo ético do pluralismo.

O embate entre Hick e, principalmente, Plantinga ilustra o dilema contemporâneo: é possível sustentar filosoficamente o exclusivismo num mundo plural? Seria possível manter

uma fé exclusiva sem incorrer em fechamento dogmático? Ou a pluralidade de tradições impõe uma revisão da própria noção de verdade religiosa? A resposta pluralista parece sugerir que a diversidade deve ser vista não como ameaça, mas como sinal da inesgotabilidade do Real.

Esse debate filosófico não diminui, contudo, a importância prática e ética da hipótese pluralista. Mesmo diante das objeções epistemológicas e teológicas, o pluralismo de Hick oferece uma perspectiva normativa capaz de orientar a convivência social, indicando caminhos para o diálogo e a cooperação entre diferentes tradições. Ele não se limita à esfera teórica, mas se manifesta como um recurso para organizar sociedades pluralistas, reconhecendo a diversidade como elemento estruturante e como fundamento para práticas de respeito mútuo.

Segundo Spica (2018a), ele constitui uma condição estrutural das sociedades contemporâneas, ao reconhecer a diversidade religiosa como um dado irreduzível. Diferente do exclusivismo, que tende ao absolutismo e à intolerância, e do inclusivismo, que mantém hierarquias simbólicas, o pluralismo promove diálogo, respeito e convivência entre diferentes crenças acerca da religião.

Para o autor brasileiro, uma das principais vantagens do pluralismo religioso é reconhecer a diversidade de crenças como elemento legítimo e central para a convivência social, promovendo diálogo e cooperação entre tradições distintas, mesmo diante de discordâncias. Diferentemente do exclusivismo, que tende ao absolutismo e à intolerância ao afirmar que apenas um sistema detém a verdade e os demais estão equivocados, e do inclusivismo, que mantém hierarquias implícitas ao acolher os demais sob a autoridade do sistema “correto”, o pluralismo permite considerar a diversidade religiosa de forma legítima, valorizando a busca pela verdade em diferentes caminhos, sem que isso implique uma aceitação acrítica de todas as crenças.

Essa perspectiva pluralista reconhece que diferentes religiões podem compartilhar verdades semelhantes ou mesmo idênticas, sem que isso implique submissão ou correção obrigatória por parte de um sistema dominante. Além disso, valoriza a discordância como legítima, criando espaço para o diálogo e a construção conjunta de sentido, o que se mostra fundamental em sociedades democráticas. O pluralismo não exige a rejeição de diferenças nem ignora pontos em comum entre religiões; ao contrário, permite o debate crítico e respeitoso, favorecendo a inovação, o entendimento mútuo e a participação igualitária no espaço público, sem reproduzir os problemas de fechamento dogmático presentes no exclusivismo e inclusivismo.

Santos (2022) ressalta que, embora a hipótese pluralista não elimine totalmente o conflito epistêmico, ela oferece um modelo de convivência democrática, valorizando a diversidade e reconhecendo a legitimidade das perspectivas divergentes.

O pluralismo de Hick costuma, assim, ser considerado uma das mais bem sucedidas tentativas de compatibilizar as diversas religiões. No entanto, suas limitações lógicas, epistemológicas e hermenêuticas — evidenciadas por Meister, Plantinga, Spica, Panikkar e Harrison — indicam a necessidade de fundamentos renovados, pautados na humildade cognitiva, na receptividade hermenêutica e na disposição ao diálogo. Mesmo assim, o modelo permanece valioso para o diálogo inter-religioso e para a reflexão sobre a diversidade em sociedades pluralistas.

A eficácia prática e filosófica do pluralismo, com efeito, depende de uma compreensão crítica dos limites do conhecimento humano. Reconhecer a diversidade de perspectivas religiosas é insuficiente se não considerarmos que o acesso à Realidade última permanece mediado por estruturas cognitivas, culturais e simbólicas, impondo restrições epistemológicas que tornam imperativa uma postura de humildade intelectual no tocante ao conhecimento da realidade transcendente, o que nos conduz à seção seguinte.

2.3 Limites do conhecimento humano e humildade epistêmica

O cerne da proposta de Hick — a distinção entre o Real em si e suas manifestações fenomênicas — remete diretamente ao problema dos limites do conhecimento humano. Nenhuma tradição religiosa parece poder reivindicar uma compreensão plena da realidade última. Todas operam sob mediações simbólicas, linguísticas e culturais. Assim, emerge a necessidade de se adotar uma postura de humildade epistêmica, reconhecendo-se a impossibilidade de apreender completamente o transcendente e valorizando simultaneamente a pluralidade de experiências religiosas como fontes legítimas de compreensão parcial do Real.

O reconhecimento dos limites do conhecimento humano parece constituir um ponto de inflexão decisivo para a filosofia da religião contemporânea. Tal pressuposto não apenas reformula a relação entre sujeito e transcendência, como também impõe um deslocamento ético. Admitir a limitação cognitiva do ser humano significa reconhecer que toda pretensão de conhecimento absoluto sobre a realidade última é, em alguma medida, infundada. Assim, a

consciência dos próprios limites epistêmicos torna-se a base de uma humildade filosófica entendida não como fraqueza argumentativa, mas como disposição racional e ética diante, no caso, da pluralidade de crenças.

A tradição filosófica moderna, ao enfatizar a autonomia da razão, por vezes tendeu a superestimar a capacidade humana de apreensão da realidade última. Kant, contudo, introduziu um gesto de contenção ao estabelecer a distinção entre númeno e fenômeno, distinção da qual John Hick se apropriou para postular que o “Real em si” permanece inatingível pelo conhecimento empírico ou conceitual, ainda que possa ser objeto de justificação.

O pluralismo religioso em geral e, mais especificamente, a hipótese pluralista, situam-se num horizonte que postula que todas as tradições religiosas são tentativas culturalmente mediadas de apreender a Realidade última, que transcende qualquer descrição conceitual. Neste sentido, o conhecimento humano acerca do transcendente é sempre parcial, mediado por categorias culturais e cognitivas e, por conseguinte, incapaz de apreender plenamente o Real em si.

Considerando que o pluralismo filosófico em suas múltiplas facetas sustenta, portanto, que nenhuma religião possui exclusividade sobre a verdade, o conflito decorrente da existência de múltiplas religiões com cosmovisões muitas vezes colidentes não se resolve satisfatoriamente no plano teórico.

Esse impasse evidencia que, se a maioria das tradições apresenta entre si visões contraditórias da verdade religiosa, o problema não encontra solução puramente epistemológica, à míngua de critérios racionais, objetivos e universais que permitam estabelecer parâmetros seguros de comparação. Assim, a questão da diversidade religiosa tende a se deslocar do campo cognitivo para o campo prático (ético e político), tornando necessário desenvolver mecanismos que assegurem o respeito a cada crença e a todas as tradições e visões de mundo, promovendo-se a coexistência harmoniosa entre elas.

Em outras palavras, dado que a teoria do conhecimento parece não conseguir resolver o problema da diversidade religiosa em sua complexidade, uma vez que o Real é epistemologicamente inacessível, ou todas as religiões são verdadeiras ou todas são falsas. Partindo-se da premissa de que todas são verdadeiras, a questão assume, em última instância, natureza ético-político, como dito.

De acordo com Agnaldo Cuoco Portugal (HICK, 2018, p. 12),

mesmo que se discorde do pluralismo como teoria filosófica, não se pode negar que uma das teses que o sustenta – o igual direito de todas as tradições de cultuar o transcendente ao seu modo – tem um forte fundamento ético e político. Trata-se de reconhecer que o outro é digno de respeito e que eu (e o grupo ao qual pertenço) sou limitado quanto ao conhecimento e a capacidade de entendimento (...) a reflexão de Hick em prol da unidade da busca humana e da humildade intelectual (epistêmica) vem em boa hora.

O que se passa a discutir, portanto, não é a avaliação epistemológica das alegações de crença, isto é, a análise de sua verdade, plausibilidade ou razoabilidade, mas, sim, o uso dessas declarações e de suas implicações práticas, especialmente na vida daqueles que professam as mais diversas religiões.

A humildade epistêmica, nesse contexto, não se reduz a um mero ceticismo nem conduz necessariamente ao relativismo. Ao contrário, ela se apresenta como uma virtude filosófica que reconhece a parcialidade inevitável do próprio ponto de vista sem abdicar da busca pela verdade. Tal postura distingue-se também de uma indiferença relativista, pois mantém viva a tensão entre convicção e abertura hermenêutica, de maneira a tornar viável a sustentação de uma crença de modo comprometido e, ao mesmo tempo, admitir que outras tradições ou visões de mundo possam conter dimensões de verdade que escapam à própria compreensão. A humildade epistêmica, portanto, implica um respeito racional ao outro, enraizado na consciência da limitação cognitiva comum a todos os seres humanos.

Essa virtude filosófica assume relevância particular no diálogo inter-religioso e também no diálogo entre perspectivas religiosas e seculares. Em ambos os casos, ela favorece uma escuta genuína, uma disposição a compreender o outro sem reduzi-lo a categorias prévias. A humildade epistêmica desativa a lógica da disputa dogmática e inaugura o espaço do encontro hermenêutico, onde o sentido se constrói de modo compartilhado e provisório. Nessa perspectiva, o diálogo não seria mera troca de informações, mas um exercício de coexistência cognitiva, no qual cada tradição se vê desafiada a repensar seus próprios pressupostos à luz do reconhecimento de outras formas legítimas de apreensão da realidade transcendente.

Contudo, a adoção dessa postura não deve implicar um nivelamento redutivo das diferenças, como se todas as crenças possuíssem o mesmo valor epistêmico ou moral. Um pluralismo religioso autêntico deve evitar tanto o reducionismo igualitário, que anula as singularidades das tradições, quanto o relativismo oposicional, que dissolve toda pretensão de verdade em mera perspectiva subjetiva ou cultural. A interação globalizada entre religiões não deve levar a um nivelamento das diferenças, mas sim a um aprofundamento do entendimento e

do respeito mútuos. A integração de elementos de diferentes tradições pode enriquecer a própria identidade religiosa, ampliando horizontes. A tarefa para as religiões e para a filosofia é encontrar formas de convivência e compreensão recíprocas, sem perder de vista as especificidades e as identidades que cada tradição carrega. A verdadeira riqueza do diálogo acerca das religiões está em explorar e aprofundar os próprios princípios e ensinamentos, possibilitando o enriquecimento mútuo.

Segundo Paine (2007, p. 108-109),

“o desafio consiste muito mais em encorajar cada tradição a conquistar um conhecimento mais profundo e mais vasto da própria riqueza, possibilitado, entretanto, justamente pelo encontro com as outras religiões. Consideremos apenas dois exemplos. Há bastante discussão a respeito da noção de reencarnação na cultura popular atual, mas pouco entendimento. Um estudo aprofundado dos elementos da tradição abraâmica sobre os estados póstumos do ser humano (céu, inferno, purgatório), subsidiado por uma indagação bem fundamentada das noções hindu e budista a respeito da transmigração seria produtivo. Não conduziria necessariamente o cristão ou judeu a crer em reencarnação, nem o indiano a aceitar um além no formato bíblico, mas abriria perspectivas inesperadas na própria idéia de uma vida além-túmulo, e possibilidades de formular doutrinas respectivas de maneira mais madura e até mais reveladora. Quando estudar profundamente o sentido do avatara no hinduísmo, o cristão estará em condições de perguntar se essa noção, objetivamente, se reflete na figura bíblica de Cristo ou apenas na dos profetas do Antigo Testamento, ou até dos anjos. A articulação mais diferenciada e mais aprofundada da própria fé seria o alvo. Muitos elementos revelar-se-ão, de fato, como tema e variações, mas a existência de diferenças irreduzíveis e incomensuráveis não pode ser excluída de antemão, nem deveriam nos levar apenas a cruzadas e jihads. A hermenêutica aberta e paciente precisamente dessas diferenças será um desafio importante para os teólogos e os teóricos das grandes tradições religiosas do século XXI”.

Um pluralismo genuíno não deve, com efeito, reduzir as religiões a uma categoria comum, mas cultivar um encontro respeitoso com a alteridade e com a diversidade de concepções sobre o transcendente. A humildade epistêmica, nesta esteira, propõe um caminho intermediário consistente no reconhecimento da multiplicidade como dado estrutural da experiência humana sem renunciar à racionalidade crítica.

O pluralismo filosófico no âmbito religioso em suas variadas vertentes, parece, assim, demandar uma reformulação. O desafio talvez resida em conceber um pluralismo que não pressuponha uma unidade subjacente a todas as religiões e que, ao mesmo tempo, não negue o valor objetivo de cada tradição. Sob a perspectiva epistemológica, parece ser problemático

afirmar, sem um compromisso cognitivo prévio, a existência de uma “Realidade” única e universal acessada de formas distintas pelas diversas tradições religiosas.

Desta maneira, o revigoramento do pluralismo filosófico-religioso pode depender precisamente da incorporação da virtude cognitiva da humildade epistêmica. A consciência dos limites do conhecimento humano não mina a racionalidade da crença, mas a qualifica. A humildade intelectual, quando vinculada a uma ética do diálogo, pode oferecer um fundamento epistemológico renovado para o pluralismo ao convidar à reflexão conjunta, à revisão das próprias certezas e à disposição para aprender com o outro.

Nesta perspectiva, uma análise conceitual comparativa das principais religiões mundiais, bem como a tentativa de compreensão do fenômeno religioso em sua complexa multiplicidade, pode favorecer uma convivência pacífica e enriquecedora entre tradições distintas e entre estas e a comunidade secular ou não religiosa. O pluralismo filosófico enfrenta, portanto, o duplo desafio de permitir o entendimento do caráter específico de cada religião e suas linguagens próprias e de propiciar diálogo, respeito e compreensão mútua.

Em vez de buscar oferecer soluções epistemológicas definitivas, o pluralismo filosófico há de se configurar como um horizonte normativo capaz de sustentar, em bases ético-políticas, a convivência entre diferentes tradições religiosas e também entre estas e perspectivas seculares.

Scott Randall Paine (2007, p. 92) destaca:

Caso a filosofia não queira perder-se em trabalhos técnicos de micro filosofia, em que a independência das ciências cognitivas, da linguística, da psicologia, e das ciências particulares de modo geral, fica cada vez mais questionável; ou se identificar com estudos meramente historiográficos, edições críticas e novas interpretações de autores do passado, em que a sua independência de uma mera “história das ideias” torna-se questionável; terá que redefinir sua relação com a transcendência e enfrentar o fato das religiões mundiais em toda sua riqueza, e arriscar que a categoria do mistério se insere, novamente, no ato de filosofar...

Alan Race (2015, p. xiv), a propósito, afirma que todas as religiões, de alguma forma, oferecem um quadro de referência por meio do qual o ser humano pode responder ao mistério da existência, articulando-o a partir de uma concepção de realidade transcendente e das implicações que essa concepção traz para a construção de uma vida significativa. A visão segundo a qual “todas as religiões são essencialmente iguais”, assim como a postura oposta,

que as considera inevitavelmente presas a incompreensões e antagonismos mútuos, representam extremos. Contudo, existem alternativas entre esses polos. Nesse sentido intermediário, cabe à teologia das religiões examinar como se relacionam a unidade da realidade — reconhecida, embora de modos distintos, por todas as tradições — e as diferenças fenomenológicas que caracterizam as diversas interpretações religiosas dessa mesma realidade

Diante da impossibilidade cognitiva de fornecer respostas conclusivas sobre a verdade última das religiões, torna-se imprescindível buscar caminhos práticos que garantam respeito, liberdade e coexistência harmoniosa entre distintas expressões de fé e entre estas e visões não religiosas. O pluralismo religioso deve partir da consciência de nossos limites epistêmicos e da disposição de acolher a alteridade como constitutiva da experiência religiosa, concebendo a diversidade não como um obstáculo a ser superado, mas uma via de acesso à riqueza inesgotável do transcendente.

Assim, permanece atual a seguinte questão: o pluralismo é uma resposta viável à diversidade e ao conflito epistêmico? A resposta parece-nos ser afirmativa, desde, no entanto, que ele, à luz de uma atitude de humildade epistêmica, não se apoie em um relativismo complacente, mas em uma atitude cognitiva consciente de seu alcance limitado. O reconhecimento dos limites do saber humano, longe de paralisar o pensamento, deve abrir espaço para um diálogo racional, ético e transformador, capaz de articular diferença e verdade, convicção e abertura, fé e crítica. É nesse horizonte que o pluralismo pode continuar a oferecer uma contribuição significativa ao enfrentamento filosófico da diversidade religiosa.

Remanesce a tarefa prática de converter tal reconhecimento cognitivo em formas concretas de convivência e respeito mútuo. É precisamente nesse ponto que o debate se desloca do plano teórico para o ético-político. Com efeito, compreender a pluralidade das crenças não basta, sendo necessário garantir que essa pluralidade se traduza em relações de igualdade, liberdade e reconhecimento. O pluralismo enquanto resposta filosófica requer um enraizamento moral e social capaz de sustentar uma cultura de diálogo e de respeito entre as tradições religiosas e entre estas e os mais diversos tipos de pensamentos seculares.

Nesta órbita, o capítulo seguinte se dedicará a examinar os fundamentos ético-políticos do pluralismo religioso, destacando, em primeiro lugar, a igual dignidade dos sujeitos religiosos e o direito à liberdade de crença e de expressão; em seguida, problematizará os limites da mera tolerância como base para a convivência plural; e, por fim, desenvolverá uma reflexão sobre a alteridade como horizonte normativo do respeito mútuo, do diálogo e do reconhecimento do

outro. Essa passagem do plano epistemológico ao ético pretende consolidar o pluralismo não apenas como uma teoria da diversidade, mas como um projeto de convivência humana e de justiça inter-religiosa.

O pluralismo representa antes de tudo uma atitude filosófica de abertura, orientada pelo reconhecimento da alteridade e pela busca de compreensão mútua.

3 FUNDAMENTOS ÉTICOS E POLÍTICOS DO PLURALISMO RELIGIOSO

Se o pluralismo religioso foi abordado sob uma perspectiva predominantemente epistemológica no capítulo anterior, neste capítulo ele é analisado em sua dimensão ética e política.

A diversidade de tradições religiosas não se limita a uma questão teórica, mas é, acima de tudo, uma realidade social e histórica que traz desafios normativos significativos. Mesmo em situações caracterizadas pela variedade de crenças e cosmovisões, pessoas e comunidades de fé podem interagir de maneira justa e pacífica. Essa transição do plano teórico para o prático demonstra que o pluralismo não é apenas uma hipótese sobre a verdade religiosa, mas também um projeto ético e uma exigência política em sociedades diversas. O pluralismo religioso parece ser compreendido integralmente quando pensado como horizonte que articula epistemologia, ética e política.

O objetivo principal a essa altura é tentar desenvolver a noção de que o pluralismo religioso deve transcender uma teoria epistemológica, tornando-se um projeto ético-prático de convivência calcado na igualdade e na liberdade religiosa, garantindo que todos possam praticar suas crenças sem discriminação ou coerção. Para isso, este capítulo é dividido em três seções. A primeira aborda a dignidade igualitária de indivíduos e sujeitos religiosos, bem como o direito à liberdade de crença, que é uma condição essencial para o diálogo inter e extrarreligiosos. A segunda seção mostra que a tolerância legal ou formal não é suficiente para garantir respeito e diálogo genuínos. A terceira evidencia a alteridade, ressaltando a importância do respeito mútuo, do diálogo e do reconhecimento do outro.

Os princípios ético-políticos do pluralismo religioso, do ponto de vista filosófico, baseiam-se principalmente no reconhecimento da dignidade igualitária de todos os indivíduos e sujeitos religiosos, na liberdade de crença e consciência, na responsabilidade ética em relação à alteridade e na garantia do respeito e do diálogo. O pluralismo vai além da simples coexistência pacífica entre religiões e distintas cosmovisões. Ele defende uma ética de reconhecimento mútuo, na qual cada tradição ou visão de mundo é convidada a aceitar o outro sem abrir mão de sua própria identidade.

Nesse contexto, a hospitalidade e o diálogo inter e extrarreligiosos se tornam práticas fundamentais para a abertura e a tradução simbólica entre diferentes perspectivas. Politicamente, o pluralismo envolve a neutralidade do Estado e a estruturação da convivência

democrática com base no princípio da justiça como equidade, garantindo a todos o direito de manifestar suas crenças em condições iguais. Dessa forma, o pluralismo religioso se estabelece como um princípio ético e político de convivência, em que a diversidade é vista não como um empecilho, mas como um requisito para o aprendizado, o diálogo e a construção conjunta do bem comum.

As perspectivas continentais do pluralismo religioso, em contraste com as abordagens analíticas, focadas em questões epistemológicas ou ontológicas, enfatizam a interpretação dos textos e das tradições religiosas, considerando-os, de maneira geral, expressões históricas e simbólicas que se comunicam entre si. Ao privilegiar essa dimensão hermenêutica, tais abordagens se diferenciam principalmente por sua orientação interpretativa, na medida em que deslocam o foco da justificação lógica das crenças para a interpretação simbólica, para a historicidade dos conhecimentos e para a mediação linguística, podendo igualmente acarretar desdobramentos de ordem ética e política.

Ricoeur trata a hermenêutica como o “desvendamento de sentidos ocultos, porquanto concebe a interpretação como algo reservado à compreensão dos símbolos (ou seja, dos signos que têm significados equívocos)” (ABBAGNANO, 2020, p. 667).

O encontro inter-religioso é tomado, sob uma perspectiva hermenêutica, como um processo de compreensão mútua, no qual conceitos como os de *hospitalidade* e de *fusão de horizontes* se tornam fundamentais para o reconhecimento da alteridade.

Tendo como referência filósofos como Heidegger, o próprio Ricoeur e, particularmente, Gadamer, as abordagens hermenêuticas do pluralismo religioso defendem, basicamente, que as tradições religiosas em sua multiplicidade e em seus conflitos devem ser levadas a sério enquanto portadoras de pretensões de verdade. O chamado pluralismo hermenêutico entende o diálogo inter-religioso como um exercício de interpretação textual, no qual o sujeito se abre ao outro e às suas realidades.

Gadamer, que “propôs uma verdadeira ontologia hermenêutica” (ABBAGNANO, 2020, p. 667), sustenta que todo texto submetido à interpretação coloca uma exigência ao intérprete, pois carrega reivindicações de verdade que só podem ser devidamente avaliadas, confirmadas ou refutadas após uma leitura criteriosa, na qual o intérprete, em alguma medida, adota as mesmas referências e questões abordadas pelo texto (GADAMER, 1999, p. 459-466).

Para ele, de acordo com Abbagnano (2020, p. 167), a interpretação

não comporta o fechamento do intérprete em si mesmo, mas sua abertura programática para a alteridade do texto. De fato, em vez de permanecer envolto na teia subjetiva das suas pré-compreensões (e em vez de fazer do texto uma espécie de ‘pretexto’), o ‘interpretans’, diante do choque (...) que irrompe do encontro com o ‘interpretandum’, é obrigado a pôr à prova a legitimidade dos seus prejulgamentos.

É que para Gadamer, o horizonte do intérprete abrange todos os pressupostos que ele leva para novos encontros interpretativos, pressupostos que podem ser reconhecidos, mas dos quais nunca é possível se desprender totalmente. A abertura ao outro, portanto, não consiste em adotar uma postura objetiva e isenta de preconceitos, algo que seria irrealizável. A impossibilidade de um ponto de vista neutro implica que não há acesso a uma verdade universal e definitiva. Existem apenas verdades situadas, construídas no diálogo. Para Gadamer, essa abertura ao outro significa estar disposto a permitir que nossos próprios pressupostos e perspectivas se transformem a partir do encontro interpretativo ou dialógico (GADAMER, 1999, p. 396-460).

Segundo o autor, interpretar um texto — ou mesmo uma pessoa ou uma tradição — implica reconhecer no outro uma possibilidade legítima de verdade, processo que ocorre por meio da chamada “fusão de horizontes”, ou seja, a interpenetração entre o horizonte histórico-cultural do intérprete e o do texto ou da tradição interpretada, horizontes que, na verdade, não constituem dois horizontes distintos, mas um grande horizonte onde subsistem a distinção e a alteridade.

Abbagnano (2020, p. 601) registra que

O mesmo parecer se encontra em Ricoeur: “*Não existimos nem em horizontes fechados nem num horizonte único. Não tem sentido falar de horizonte fechado, visto que podemos nos transferir para outros pontos de vista e para outras culturas [...] Mas não tem sentido tampouco falar de horizonte único, pois a tensão outro-mesmo é insuperável.*”

Gadamer, em *Verdade e Método* (GADAMER, 1999, p. 405), afirma que

Quem quer compreender um texto, em princípio, deve estar disposto a deixar que ele diga alguma coisa por si. Por isso, uma consciência formada hermeneuticamente tem

que se mostrar receptiva, desde o princípio, para a alteridade do texto. Mas essa receptividade não pressupõe nem “neutralidade” com relação à coisa nem tampouco autoanulamento, mas inclui a apropriação das próprias opiniões prévias e preconceitos, apropriação que se destaca destes. O que importa é dar-se conta das próprias antecipações, para que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade e obtenha assim a possibilidade de confrontar sua verdade com as próprias opiniões prévias.

Na aplicação de tais ideias à diversidade acerca da religião, cada tradição e seus respectivos textos doutrinários ou sagrados representa um horizonte e o diálogo inter e extrarreligioso consiste em promover sobreposições e convergências.

Durante o diálogo e a interpretação, as interações podem se expandir e criar pontos de convergência, permitindo uma integração mais abrangente entre os horizontes religiosos diversos. Exemplos como o compartilhamento de figuras e temas bíblicos entre judaísmo, cristianismo e islamismo, três religiões monoteístas, ilustram como horizontes próprios podem se aproximar para viabilizar uma interação sem que as tradições se fundam completamente.

Desse modo, a hermenêutica pluralista defende que a compreensão, resultado de encontros históricos, é sempre provisória e sujeita a revisões futuras, uma vez que o processo hermenêutico, em última instância, é interminável. A interpretação gera constantemente novos contextos e novas percepções de seu objeto, criando oportunidades para envolvimento construtivos.

Estar aberto ao encontro com outra tradição, do qual possa emergir um novo horizonte, requer não só a revisão de pressupostos específicos, mas também a reavaliação dos próprios critérios de julgamento. Desse modo, a interpretação ou o diálogo entre diferentes tradições religiosas requer a disposição tanto para reconhecer que o outro pode ter elementos de verdade que não estão presentes em uma determinada tradição quanto para aceitar que o contato com essa verdade pode transformar a própria noção do que é a verdade.

Compreender de forma autêntica outra religião ou pensamento filosófico requer a disposição para reconhecer a possibilidade de encontrar verdade além dos limites da própria tradição ou visão de mundo, além da prontidão para colocar a própria perspectiva não apenas em pé de igualdade, mas também em posição de inferioridade em relação ao outro, que pode ser o texto, o interlocutor ou mesmo a tradição religiosa utilizada como referência para avaliar as interpretações.

3.1 A igual dignidade dos sujeitos religiosos: o direito de acreditar e a liberdade de pensamento, de consciência, de crença e de expressão

O pluralismo religioso, do ponto de vista ético-político, baseia-se em um conjunto de princípios que buscam assegurar uma convivência justa, livre e respeitosa entre diversas tradições religiosas e também entre instâncias não religiosas.

O primeiro princípio ético do pluralismo religioso pode estar no reconhecimento da mesma dignidade para todos os indivíduos, a despeito de suas convicções, sejam eles religiosos ou naturalistas. Esse princípio se baseia na observação de que cada indivíduo, independentemente de confissão religiosa ou escolha pela não crença, possui autonomia racional e valor intrínseco, além do direito inalienável de acreditar no que desejar e de buscar, formular e expressar sua própria relação com a realidade última ou com sua suposta inexistência.

Politicamente, o pluralismo se baseia na liberdade religiosa como um direito fundamental, o que significa que nenhuma tradição pode postular superioridade moral que justifique a exclusão ou desvalorização das demais.

O direito de ter, não ter ou mudar de crença, sem coerção ou privilégio estatal, é garantido pela liberdade de pensamento, de consciência, de expressão e de religião.

A tradição liberal moderna, representada por pensadores como John Locke, John Stuart Mill e, mais recentemente, John Rawls, serve como alicerce filosófico para esse princípio, que se fundamenta na tradição moderna dos direitos humanos universais, particularmente na liberdade de consciência e religião garantida pela Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. O artigo 18 dessa declaração estabelece que “toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião”. Nesse sentido, a dignidade não é um privilégio outorgado por instituições religiosas ou políticas, mas um valor inerente, reconhecido legalmente e fundamentado filosoficamente.

No Brasil, a liberdade de pensamento, de consciência e de religião está prevista no artigo 5º, da Constituição Federal de 1988, dentro do Título II – Dos Direitos e Garantias Fundamentais, Capítulo I – Dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos.

O inciso IV do referido artigo garante que “é livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato”, ao passo que o inciso VI estabelece que “é inviolável a liberdade de

consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”. O inciso VIII, por sua vez, assegura que “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei” (BRASIL, 1988, art. 5º).

O art. 19, inciso I, da mesma Constituição da República, por sua vez, consagra a laicidade do Estado brasileiro, proibindo à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios “estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, salvo a colaboração de interesse público”.

O princípio da liberdade de pensamento, de religião e de consciência é reforçado pela Filosofia da Religião sob um paradigma pluralista. A fé não deve ser reduzida a um meio de coerção, proselitismo forçado ou legitimação de hierarquias histórico-culturais. Ao contrário, deve ser entendida como um espaço de liberdade e responsabilidade individual. Reconhecer a multiplicidade de crenças religiosas e filosóficas equivale a rejeitar qualquer justificação moral para a imposição de uma determinada tradição de pensamento ou para uma conversão religiosa compulsória.

Hick destaca que “o universo que nos confronta é ambivalente, no sentido de que podemos interpretá-lo tanto de modo religioso quanto naturalista; mas quando uma opção foi adotada, ela constitui a vida daquele que a adotou em uma resposta (...) à realidade” (HICK, 2018, p. 254). A crença particular, assim, é um domínio de liberdade pessoal e responsabilidade individual onde cada pessoa tem o direito de procurar, criar e manter suas próprias convicções acerca da realidade última. O direito de acreditar abrange não apenas a adesão a uma tradição específica, mas também a liberdade de não crer ou de mudar de crença sem qualquer coerção externa. Hick defende que, em um cenário pluralista, é essencial reconhecer a diversidade de trajetórias naturalistas ou religiosas e espirituais e nenhuma tradição de fé ou corrente filosófica ou naturalista possui autoridade moral ou epistêmica para estabelecer sua perspectiva como absolutamente aceita.

Assim, de acordo com o autor (HICK, 2018, p. 254-256), o direito de acreditar está intrinsecamente ligado ao pluralismo na medida em que não só garante a liberdade individual, mas também sustenta a legitimidade ética e política de sociedades que valorizam a diversidade

acerca da religião, protegendo os indivíduos contra imposições de fé ou pressões para conversão, além de fomentar o reconhecimento mútuo entre tradições.

Nesse contexto, o pluralismo religioso atua como um antídoto contra tentativas de monopólio da verdade sagrada. Ele determina que todos os caminhos, sejam eles religiosos ou não, devem ser reconhecidos como legítimos, desde que não violem a dignidade alheia.

Essa exigência também está ligada ao pensamento político atual, como em John Rawls, que afirma que o liberalismo político deve garantir um “consenso sobreposto” que garanta a liberdade de consciência e igualdade de direitos para todas as doutrinas e visões racionais, abrangentes e razoáveis (RAWLS, 2000, p. 190-196). Assim, reconhecer a dignidade dos indivíduos religiosos não é apenas um dever ético pessoal, mas também uma necessidade institucional e política para garantir a justiça em sociedades democráticas, assegurando direitos fundamentais a todos os cidadãos, independentemente de suas visões religiosas, filosóficas ou morais.

No artigo “*Diversidade religiosa e democracia*”, a propósito, Marciano Adílio Spica aborda os desafios da coexistência ante a diversidade religiosa e o conceito de Estado laico em sociedades democráticas atuais. O autor sugere uma análise crítica do conceito de laicidade, argumentando que, em sociedades diversas e plurais, o Estado não deve ser neutro a ponto de banir o discurso religioso do espaço público. Em vez disso, deve assegurar a inclusão de diferentes perspectivas, incluindo as irreligiosas, no debate democrático.

Spica diferencia dois tipos de liberdade religiosa, conforme Wolterstorff: a liberdade de religião (que garante proteção contra a interferência do Estado nas atividades religiosas típicas) e a liberdade para a religião (que assegura a atuação religiosa em espaços públicos e instituições não religiosas). A primeira diz respeito à garantia do direito das pessoas de exercerem sua fé sem intromissão do Estado, ao passo que a segunda aborda o direito das religiões de influenciarem atividades além de seu contexto tradicional (como instituições de ensino e hospitais), o que pode resultar em discriminação ou privilégios indesejados. Ele observa que os conflitos podem surgir, por exemplo, quando há um choque entre normas religiosas e direitos civis, como os direitos das mulheres.

O autor argumenta que a diversidade religiosa deve ser incorporada ao debate público de forma justa, sem favorecer grupos religiosos ou não religiosos. Ele se opõe tanto à imposição de um único modelo de racionalidade laica quanto à proibição das religiões no espaço público. De acordo com Spica, uma democracia verdadeiramente plural deve respeitar a discordância e

assegurar um debate constante e contínuo. Por isso, ele defende uma perspectiva de Estado pluralista que permita a coexistência de diferentes racionalidades (laicas e religiosas) no debate público, sem impor uma hegemonia ideológica, o que leva à reflexão sobre como lidar democraticamente com a diversidade religiosa sem comprometer a laicidade do Estado ou a liberdade de crença.

Em síntese, a igualdade de dignidade entre indivíduos, independentemente de suas convicções religiosas ou irreligiosas, constitui a base ética e política do pluralismo religioso. Garantir o direito de acreditar, de não acreditar ou de mudar de crença, assim como proteger a liberdade de pensamento, consciência, crença e expressão, não é apenas um imperativo moral, mas também uma exigência institucional e jurídica em sociedades democráticas. O reconhecimento da diversidade de convicções, aliado à proteção constitucional e à reflexão filosófica, fortalece a cidadania, previne a imposição de monopólios de verdade religiosa e promove um ambiente em que todos os sujeitos possam coexistir de maneira justa e respeitosa.

No entanto, a simples tolerância ou coexistência formal entre tradições religiosas e outras cosmovisões não é suficiente para assegurar uma convivência verdadeiramente ética. A próxima seção avança nessa discussão ao explorar a insuficiência da tolerância religiosa e ao apreciar a ética da hospitalidade enquanto abertura ao outro, num contexto em que o diálogo e a responsabilidade compartilhada se tornam necessários para transformar a diversidade em um recurso positivo. Essa abordagem amplia a análise do pluralismo religioso, conectando princípios de liberdade e dignidade ao exercício concreto de respeito e acolhimento entre diferentes tradições e convicções.

3.2 A insuficiência da tolerância religiosa e a ética da hospitalidade

Voltemos os olhos agora ao segundo fundamento ético do pluralismo religioso consistente no reconhecimento da insuficiência da tolerância religiosa e, ao mesmo tempo, da necessidade de reconhecimento da alteridade, de efetivo diálogo e de respeito mútuo.

A tolerância, entendida como aceitação mínima da diferença, muitas vezes se limita a um plano formal ou externo, sendo insuficiente para sustentar relações inter e extrarreligiosas profundas e respeitosas. Apesar de seu valor histórico e de sua importância para a formação das sociedades modernas, a tolerância, em sua forma mínima, é insuficiente como fundamento

ético-político do pluralismo religioso. De fato, a noção de tolerância surge no contexto europeu das guerras religiosas dos séculos XVI e XVII como mecanismo para administrar a coexistência de grupos cristãos divergentes.

A ideia clássica de tolerância acaba por pressupor a noção de hierarquia, pois se tolera aquilo que é visto como errado, inferior ou indesejado. Nesse contexto, “tolerar” implica aceitar a presença do outro sem persegui-lo, embora isso não signifique reconhecê-lo em sua total legitimidade.

A tradição filosófica contemporânea, no entanto, afirma que a tolerância mínima, apesar de necessária, é insuficiente. Paul Ricoeur (2014) alerta que a verdadeira tolerância não pode se reduzir à resignação diante da diferença, mas deve se converter em reconhecimento de que a alteridade é constitutiva da própria condição humana, sendo parte essencial da identidade.

Ricoeur argumenta que a tolerância não pode ser apenas abstenção, mas deve evoluir para o reconhecimento ativo do direito do outro de existir e de manifestar suas diferenças.

Assim, do ponto de vista político, a tolerância envolve a estruturação da vida coletiva em sociedades diversas. Ela é vista como uma condição fundamental das democracias atuais, em que o Estado deve manter a neutralidade, assegurando um espaço público para a expressão de todas as crenças e perspectivas seculares. Desse modo, a tolerância vai além de um simples fato sociológico, consistindo em uma norma de justiça e convivência.

Nesse contexto, Marciano Adílio Spica, em *O lugar dos discursos religiosos na sociedade plural*, adverte que, se a tolerância não for elevada ao nível do reconhecimento, ela, uma virtude negativa, pode acabar se transformando em indiferença. Isso ocorre quando se adota uma postura que, embora implique a abstenção de perseguição, também não demonstra interesse genuíno pelo outro (SPICA, 2014, p. 317-336).

De acordo com Spica, a tolerância passiva pode preservar hierarquias subentendidas e não assegurar o efetivo reconhecimento do outro, caso em que ela não conseguirá promover o engajamento ativo necessário ao pluralismo ético, limitando os personagens a uma interação superficial.

Em seu artigo *A insuficiência da tolerância: diversidade e relação inter-religiosa no debate público* (2020), Marciano Adílio Spica faz uma análise crítica do conceito de tolerância nas relações inter-religiosas em sociedades pluralistas. Ele argumenta que, apesar de a tolerância ser uma virtude fundamental, ela não é suficiente para promover um diálogo inter-

religioso eficaz e profundo no espaço público. Embora necessária, a tolerância tem suas limitações, na medida em que, embora impeça a violência e o absolutismo, não incentiva por si só o diálogo, a compreensão recíproca e a criação conjunta de uma sociedade mais justa.

Spica recupera a ideia clássica de tolerância presente em Locke e Voltaire, destacando, apesar de sua relevância histórica, os limites desse conceito. Ele ressalta que, embora seja essencial para prevenir conflitos e assegurar a liberdade de expressão religiosa, a tolerância fundamentada apenas em argumentos pragmáticos (prevenção da violência) ou liberais (promoção da autonomia individual) é vulnerável. Esses fundamentos se revelam inadequados em situações em que uma religião é dominante ou em que a autonomia não é um valor compartilhado.

Para superar essa limitação, o autor brasileiro sugere a noção de humildade epistêmica como um fundamento mais robusto para o diálogo inter-religioso. Essa humildade envolve, segundo ele, a compreensão de que nenhum grupo religioso possui certeza absoluta acerca da verdade divina. Em sua visão, a tolerância deve ser superada em favor de uma atitude mais profunda de diálogo e escuta, fundamentada na humildade intelectual. Essa humildade não só permite suportar, mas também buscar compreensão e interação construtiva com o outro religioso, contribuindo para a criação de políticas e valores compartilhados no espaço público.

Sociedades diversas, particularmente no âmbito inter-religioso, demandam mais do que simples tolerância. Requerem diálogo, escuta, entendimento e elaboração conjunta de conceitos de bem comum. Sociedades diversas exigem o respeito ativo, que se diferencia da tolerância por demandar diálogo real, cooperação e reconhecimento da legitimidade do outro e, também por propiciar até mesmo a oportunidade de aprendizado mútuo. O contato entre diferentes religiões pode enriquecer práticas e crenças, não por meio da conversão ou renúncia, mas pela ampliação de perspectivas.

O autor destaca que uma atitude verdadeiramente pluralista requer a coautoria na construção da sociedade, que se dá por meio da escuta e do aprendizado mútuo gerado pelo encontro entre as diversas vozes religiosas e seculares. Portanto, o pluralismo exige mais do que apenas tolerância. Implica em receptividade, respeito pela alteridade e reconhecimento do valor intrínseco do outro. É preciso, de acordo com Spica, um envolvimento ativo com o outro e aceitação de sua alteridade. É preciso haver deferência ética.

Charles Taylor aprofunda a crítica ao modelo de tolerância meramente passiva em “*A política do reconhecimento*”, defendendo que uma sociedade justa exige mais do que uma

aceitação formal das diferenças (TAYLOR, 1998). O respeito pelo outro não deve ser apenas teórico, mas deve se manifestar em ações sociais e políticas que considerem a diversidade religiosa um valor público. É imprescindível estabelecer políticas e práticas sociais que garantam o reconhecimento mútuo, elemento fundamental para a autoestima e a plena cidadania das minorias culturais e religiosas.

Taylor (1998, p. 45; p. 56-57), afirmando que a identidade se forma em diálogo com os outros, argumenta que

O não reconhecimento ou o reconhecimento incorrecto podem afectar negativamente, podem ser uma forma de agressão, reduzindo a pessoa a uma maneira de ser falsa, distorcida, que a restringe (...) o reconhecimento igualitário não é apenas a situação adequada para uma sociedade democrática saudável. A sua recusa pode prejudicar as pessoas visadas, segundo uma perspectiva moderna generalizada, conforme eu já referi no início. A projecção de uma imagem do outro como ser inferior e desprezível pode, realmente, ter um efeito de distorção e de opressão, ao ponto de essa imagem ser interiorizada.

Nesse contexto, o pluralismo religioso não deve ser visto como uma neutralidade passiva, mas como um princípio ativo de coexistência. Ele requer estruturas institucionais que não só previnam a perseguição religiosa, mas também incentivem o diálogo e a participação justa de diversas tradições no espaço público.

Jürgen Habermas adiciona a essa conversa a necessidade de incluir tradições religiosas no espaço público por meio do discurso. No livro "*Entre naturalismo e religião*", ele sugere que as religiões não devem ser excluídas da esfera pública, mas, sim, encorajadas a participar amplamente do debate, contanto que estejam dispostas a traduzir seus conteúdos normativos em uma linguagem compreensível para todos. Assim, a tolerância precisa avançar para um reconhecimento ativo, que seja capaz de incorporar a diferença e a diversidade no tecido democrático (HABERMAS, 2007, p. 115-168).

Nesse cenário, o pluralismo religioso passa de uma postura defensiva — de não perseguição — para um princípio ativo de convivência, exigindo instituições que assegurem não apenas a liberdade negativa, mas também a participação justa das tradições religiosas e das diversas cosmovisões na esfera pública. Para além da simples tolerância, é necessário adotar uma atitude de reconhecimento da alteridade, em que o respeito pelo outro se manifesta não só

numa postura negativa de não interferência, mas também no reconhecimento ativo de sua individualidade e valor intrínseco.

Outro conceito importante dentro da filosofia hermenêutica aflora neste contexto. Exsurge o conceito de hospitalidade, o qual, amplamente desenvolvido na filosofia continental por autores como Ricoeur e Derrida, tornou-se central para as abordagens pluralistas à diversidade de crenças e à ética inter-religiosa contemporânea.

Compreendida como a exigência ética consistente no respeito e na disposição para acolher o outro em sua diferença, a hospitalidade funciona como metáfora do encontro entre religiões e crenças diversas.

A hospitalidade, ponto de partida para a interação, pressupõe abertura e generosidade. No entanto, também envolve tensões, pois acolher o outro, em alguma medida, pode ser considerado uma ameaça à própria identidade ou fator desencadeador de assimetrias de poder, o que, aliás, pode constituir obstáculo ao diálogo concreto. Filósofos que tratam da ética da hospitalidade reconhecem, com efeito, que o próprio conceito carrega tensões internas que tornam complexa sua concretização em práticas efetivas.

Conforme discutido por Derrida (2003) e Ricoeur (2011), a hospitalidade é algo que, *a priori*, nunca pode ser plenamente realizado. Ser verdadeiramente hospitaleiro significaria antecipar a presença do outro, compreender os seus anseios e as suas necessidades e, por fim, oferecer-lhe tudo o que estivesse ao próprio alcance. Contudo, isso suscita alguns dilemas. Antecipar com êxito a presença e as necessidades do outro tende a anular a própria alteridade, já que o que define o outro como tal é, em parte, o desconhecimento que temos sobre ele. Se alguém tenta superar esse desconhecimento concebendo o outro a partir dos próprios parâmetros, e não dos dele, acaba igualmente enfraquecendo a sua diferença.

Outro aspecto a ser ressaltado é o de que o hóspede pode ser percebido como uma ameaça, pois a hospitalidade, quando levada ao extremo, desloca o anfitrião de sua posição, tornando-o dependente do outro. Nesse sentido, o anfitrião, ao se submeter à obrigação de atender ao hóspede, transforma-se, de certa forma, em hóspede do próprio hóspede, daí a possibilidade de enfrentar inospitalidade ou até de a violência estar presente.

Assim, abordagens pluralistas que pensam a partir da noção de hospitalidade precisam lidar com dois desafios principais: como responder à aparente impossibilidade de ser plenamente hospitaleiro com o outro religioso enquanto outro e como manter uma postura

respeitosa e acolhedora, mesmo diante dos riscos inerentes a tal atitude. Isso implica que as comunidades religiosas e as instâncias seculares devam reconhecer simultaneamente a necessidade do diálogo entre si. A hospitalidade requer, portanto, que as comunidades se abram à conversação e ao encontro, mesmo quando esse processo possa parecer ameaçador às suas próprias convicções ou estruturas internas.

Pode-se dizer que a hospitalidade se assemelha à tradução, um ato, segundo Ricoeur (2011), sempre imperfeito, que envolve perda e recriação de sentido. Assim como nenhuma tradução é completa, nenhuma hospitalidade é plena. A hospitalidade estará sempre em falta, mas é exatamente essa falta o que motiva a continuar o esforço, em um processo contínuo. A sua incompletude é precisamente o que a torna fecunda, pois cria um espaço de mútua aprendizagem, no caso, entre diferentes tradições laicas e religiosas.

As limitações de toda prática de hospitalidade tornam possível, com efeito, uma troca criativa entre indivíduos, comunidades, textos e tradições na qual nenhum dos polos é absorvido pelo outro nem ambos se fundem em uma síntese que elimine suas identidades originais. Como não há um ponto de vista absoluto capaz de avaliar as diversas tradições acerca das religiões, suas particularidades devem ser preservadas. O encontro inter e extrarreligioso torna-se, então, um processo de tradução mútua, no qual as partes envolvidas aprendem tanto sobre si mesmas quanto sobre as outras em um contexto que valoriza as diferenças e permite o reconhecimento das próprias limitações.

Derrida (2003), embora compartilhe diversos pontos com Ricoeur, não considera que o ideal de hospitalidade perfeita deva ser abandonado por sua impossibilidade. Inspirando-se na ética de Levinas, ele sustenta que o outro impõe uma exigência ética infinita que, embora impossível de satisfazer plenamente, motiva o esforço contínuo da hospitalidade. Ao distinguir entre “hospitalidade condicional”, que orienta a prática concreta, e “hospitalidade absoluta”, que nunca pode ser plenamente alcançada, o autor argumenta que a distância entre ambas impulsiona a ação e o aprimoramento ético.

No âmbito do pluralismo religioso, isso implica reconhecer tanto a inevitável insuficiência de toda tentativa de compreender por completo o outro quanto a responsabilidade de buscar sempre maior abertura e acolhimento à diferença religiosa. A relação com o outro guarda também um paralelo com a relação com o divino, de acordo com Derrida (2003), que, retomando Levinas, afirma que “todo outro é totalmente outro”, de modo que a obrigação ética

em relação ao outro religioso é um imperativo ético comparável à obrigação diante do transcendente.

Em suma, as abordagens continentais do pluralismo religioso deslocam o debate do campo da verdade objetiva e universal para o da compreensão hermenêutica e ética, concebendo o diálogo inter e extrarreligioso como prática de escuta, tradução e hospitalidade. Mais do que buscar uma unidade doutrinária, essas perspectivas propõem o reconhecimento da alteridade como condição constitutiva da convivência plural.

3.3 A alteridade: o valor do respeito mútuo, do reconhecimento do outro e do diálogo

O pluralismo no âmbito ético e político supõe também o dever moral do diálogo, isto é, a disposição para compreender e aprender com o outro. Esse dever não busca fusão ou consenso absoluto, mas compreensão recíproca, reconhecimento mútuo e cooperação para o bem comum.

Autores como Raimon Panikkar e Paul Ricoeur veem no diálogo inter-religioso uma forma de mediação simbólica que amplia os horizontes de compreensão e de solidariedade. A superação da mera tolerância conduz ao reconhecimento e à valorização da alteridade como outro importante fundamento do pluralismo religioso. O respeito genuíno pelo outro implica não apenas aceitar sua existência, mas se dispor ao diálogo transformador, no qual cada interlocutor pode rever seus próprios horizontes a partir do encontro com a diferença.

Em outras palavras, o pluralismo ético-político exige não apenas tolerar o outro, mas reconhecer sua alteridade como portadora de sentido e verdade possíveis. Esse reconhecimento ético impede que o pluralismo se reduza a mero relativismo, pois a diferença é assumida como um valor positivo e produtivo.

A noção de alteridade, central para a ética do pluralismo, implica reconhecer e valorizar a singularidade de cada sujeito e cada tradição religiosa ou filosófica, tratando o outro como interlocutor legítimo e digno de consideração.

Simone de Beauvoir (1970, p. 11) admite que a alteridade é uma categoria fundamental do pensamento humano que está presente nas dualidades existentes nas mais antigas mitologias, como, por exemplo, Urano-Zeus, Dia-Noite e Sol-Lua. A alteridade, de acordo com Beauvoir, pressupõe relatividade. Alguém que enxerga outro indivíduo como o “Outro”, segundo ela, vê a si próprio com o “Um”; o “Outro”, da mesma maneira, a partir de seu próprio ponto de vista,

se vê como o “Um” e o (outrora) “Um” como o “Outro”. Nesta linha de raciocínio, a definição de “Um” e “Outro” depende, a toda evidência, do referencial, ou seja, do ponto de vista de cada grupo ou indivíduo. Portanto, a alteridade, de um modo geral, é relativa, ambivalente, intercambiável. Os indivíduos ou os grupos são obrigados, queiram ou não queiram, segundo a filósofa francesa, a reconhecer a reciprocidade de suas relações.

Referindo-se à dualidade homem-mulher, Beauvoir rechaça a alienação absoluta, o bloqueio, a negação da alteridade relativa, a hostilidade e a opressão. A autora destaca a lição de Hegel, para quem na própria consciência humana existe uma hostilidade fundamental em relação a qualquer outra consciência. O sujeito se coloca se opondo, buscando se afirmar como essencial ao fazer do outro o objeto, o não essencial.

A análise de Beauvoir, apoiada na dialética hegeliana, evidencia que a relação entre o “eu” e o “outro” é marcada por uma tensão constitutiva. A consciência busca se afirmar como sujeito, convertendo a alteridade em objeto. No entanto, é precisamente no reconhecimento dessa alteridade que se abre a possibilidade de uma ética do reconhecimento recíproco. Essa leitura pode ser transposta para o campo da Filosofia da Religião, cuja proposta de superação da lógica de oposição entre identidades acerca da religião implica compreender o outro não como ameaça à própria verdade, mas como horizonte de sentido capaz de ampliar a autocompreensão. Assim, o reconhecimento da diferença torna-se condição de possibilidade para o diálogo inter e extrarreligioso e para uma convivência verdadeiramente plural.

Nesse contexto, a hermenêutica se mostra particularmente fecunda. Raimon Panikkar (1999), por exemplo, desenvolveu a noção de diálogo intra-religioso, que consiste em perceber a verdade de outras denominações religiosas não apenas como um observador externo, mas de forma a se relacionar com elas desde o interior, em um movimento de empatia profunda. Esse deslocamento implica humildade hermenêutica e abertura existencial. Trata-se de viver a alteridade como possibilidade de autotransformação. Para Pannikar, o verdadeiro encontro de crenças diversas não ocorre entre doutrinas abstratas no papel, mas dentro do sujeito, de quem se espera que deixe de ser um observador neutro e passe a vivenciar a experiência do outro.

Aqui entram também as contribuições da fenomenologia ética de Levinas (2000), que vê no rosto do outro um chamado ético infinito à responsabilidade.

A alteridade, portanto, não é apenas algo a ser tolerado, mas algo a ser reconhecido, respeitado e celebrado como fonte de enriquecimento mútuo. O pluralismo religioso, em sua dimensão mais avançada, não se contenta com a coexistência pacífica, mas propõe a partilha

hermenêutica de horizontes. Assim, cada tradição, com sua linguagem, símbolos e narrativas, contribui para a compreensão mais ampla da realidade humana e transcendente.

Retomo brevemente a hipótese pluralista no intuito de mostrar que a perspectiva filosófica plural fornece base epistemológica para o reconhecimento da diversidade religiosa e oferece suporte à prática ética do respeito mútuo.

Marciano Adílio Spica (2018b) observa que o pluralismo religioso, quando levado a sério, tende a impedir tanto o isolamento exclusivista quanto a diluição relativista, favorecendo a construção de um *ethos* comum. Ele não dissolve a diversidade em uniformidade, mas transforma a diferença em recurso hermenêutico e ético para a construção de sociedades mais justas.

Pode-se dizer que, em Hick, particularmente, o pluralismo opera como ponte entre o saber e o agir, entre a compreensão da multiplicidade das vias religiosas e a construção de uma ética do diálogo. Reitero as palavras de Agnaldo Cuoco Portugal, segundo o qual,

mesmo que se discorde do pluralismo como teoria filosófica, não se pode negar que uma das teses que o sustenta – o igual direito de todas as tradições de cultuar o transcendente ao seu modo – tem um forte fundamento ético e político. Trata-se de reconhecer que o outro é digno de respeito e que eu (e o grupo ao qual pertenço) sou limitado quanto ao conhecimento e a capacidade de entendimento (...) a reflexão de Hick em prol da unidade da busca humana e da humildade intelectual (epistêmica) vem em boa hora.

Com efeito, a consciência dos limites do próprio horizonte de crença torna possível reconhecer a legitimidade das demais tradições religiosas ou filosóficas, o que transforma a diferença em lugar de encontro, e não de conflito. A epistemologia pluralista, ao reconhecer a diversidade como constitutiva da experiência humana diante do Real, converte-se em fundamento de uma ética do respeito e da hospitalidade, na qual a valorização do outro é a consequência natural do reconhecimento de que nenhuma forma de crença esgota o mistério do transcendente.

Deveras, o pluralismo religioso do ponto de vista filosófico necessita ser complementado por práticas ético-políticas efetivas. Apenas a união entre compreensão filosófica da pluralidade e atitude ética para com a alteridade permite a criação de condições concretas para o diálogo inter e extrarreligioso. Epistemologia, ética e política caminham juntas,

de modo que a resposta pluralista precisa ser traduzida em ações de efetivo reconhecimento do outro.

A passagem do plano teórico para o prático revela que o pluralismo religioso ultrapassa o estatuto de hipótese epistemológica acerca da verdade última e se constitui como um verdadeiro projeto ético-político. Não se trata apenas de reconhecer a diversidade de crenças como fato empírico, mas de construir condições de convivência que a valorize e a torne fecunda na medida em que é expressão de uma estrutura ontológica da experiência religiosa, filosófica ou naturalista. Nesse sentido, o pluralismo deve ser pensado como horizonte que articula epistemologia, ética e política, conjugando a reflexão sobre os limites do conhecimento com a responsabilidade pela justiça e pela paz entre sujeitos e comunidades.

CONCLUSÃO

Esta seção marca o encerramento do presente estudo. O percurso investigativo trilhado nesta monografia permitiu analisar o complexo fenômeno da multiplicidade de crenças sob a ótica da Filosofia da Religião, partindo do diagnóstico do conflito epistêmico para a proposição do diálogo fundado na ética da alteridade. A pesquisa evidenciou que, no cenário contemporâneo, marcado pela globalização e pela inafastável convivência entre diversas cosmovisões, as respostas tradicionais ao problema da multiplicidade de crenças acerca da religião carecem de revisão crítica.

Verificou-se, inicialmente, que as posturas exclusivistas e inclusivistas, embora logicamente sustentáveis dentro de sistemas fechados de crença, enfrentam limitações quando confrontadas com a exigência de convivência democrática e com a realidade fenomenológica de que a experiência do transcendente se manifesta com profundidade transformadora nas diferentes tradições. Por outro lado, o relativismo religioso, ao dissolver a pretensão de verdade objetiva e reduzir a crença a aspectos culturais ou subjetivos, mostrou-se incapaz de levar a sério as reivindicações epistemológicas das religiões, esvaziando o próprio sentido do debate filosófico.

Diante desse impasse, o pluralismo religioso sob a perspectiva filosófica, especialmente na formulação de John Hick, apresenta-se como a alternativa teórica mais fecunda, ainda que não isenta de aporias. Ao utilizar a distinção kantiana entre o Real em si e as suas manifestações fenomênicas, Hick oferece, no âmbito da teoria do conhecimento, uma chave que legitima a pretensão de autenticidade das diversas tradições sem permitir que qualquer delas incorra na arrogância de ser detentora exclusiva da verdade absoluta. Embora as críticas de cunho lógico e epistemológico à inacessibilidade do "Real" se mostrem muitas vezes pertinentes, a força do argumento pluralista reside menos em sua perfeição metafísica e mais em sua capacidade explicativa diante da "ambiguidade do universo".

Conclui-se, portanto, que a resolução do conflito gerado pela inacessibilidade do Real, a par de suas múltiplas formas, parece não residir unicamente no plano epistemológico, onde o mistério do transcendente impõe limites intransponíveis à razão humana, deslocando-se, imperiosamente, para o âmbito ético e político. A análise das contribuições de autores como Hick, Plantinga, Paine e Portugal permitiu concluir que, diante do mistério inefável do Real, a indagação racional encontra um limite insuperável. É neste ponto que a humildade epistêmica

deixa de ser apenas uma constatação das limitações cognitivas humanas para se tornar uma virtude ética. Reconhecer que nenhuma tradição esgota o saber acerca do Transcendente e sobre a origem do universo é a condição para a superação da mera tolerância em direção a uma ética da hospitalidade e do reconhecimento. Possíveis disputas puramente teóricas sobre "quem tem razão" acerca da verdade última tornam-se uma questão ético-política sobre "como podemos viver em comunidade".

Inspirando-se na fenomenologia da alteridade e na hermenêutica de pensadores como Ricoeur e Gadamer, compreende-se que o reconhecimento do outro não compactua com uma postura de tolerância passiva, mas exige atitudes positivas de hospitalidade. A verdade, nesse cenário, é perseguida não pela exclusão do diferente, mas pelo diálogo que pressupõe que a experiência do outro pode conter uma faceta do Real que determinada tradição não capturou inteiramente.

Assim, o pluralismo filosófico, embora não isento de desafios, se afirma não apenas como uma hipótese sobre a natureza da realidade última, mas como um imperativo prático. A Filosofia da Religião, ao refletir sobre dogmatismos excludentes e fomentar a compreensão hermenêutica, cumpre seu papel de assegurar que a alteridade não seja vista como ameaça, mas como expressão legítima da busca humana por sentido para a existência. Em última análise, a transição do conflito para o diálogo exige a admissão socrática dos limites cognitivos do ser humano, permitindo que a verdade seja perseguida em um horizonte de respeito mútuo e liberdade de consciência.

Em síntese, este trabalho indica que o pluralismo religioso sob a perspectiva filosófica, em que pesem os seus limites conceituais, constitui, atualmente, a abordagem mais fecunda tanto para a compreensão teórica quanto para a promoção de condições concretas de respeito e de coexistência harmoniosa, consistindo talvez no paradigma mais adequado para pensar a coexistência de múltiplas tradições. Ele estabelece um horizonte normativo que concilia análise conceitual e ação ética, oferecendo bases sólidas para a convivência em sociedades marcadas pela complexidade cultural e por uma certa interdependência global. O pluralismo emerge, assim, como resposta robusta aos conflitos epistêmicos e como instrumento central para a construção de uma cultura de tolerância ativa e reconhecimento do outro, seja ele religiosa ou secularmente orientado.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- ALCORÃO**. Tradução de Samir El Hayek. São Paulo: Serviços Gráficos da Federação das Associações Muçulmanas do Brasil, 1979.
- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: fatos e mitos**. 4. ed. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM**. Coordenação de Gilberto da Silva Gorgulho *et al.* Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- CAVALCANTI, Paulo Estevão Tavares. Análise de algumas atitudes sugeridas por William Alston em resposta à diversidade religiosa. **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, Brasília, v. 9, n. 2, p. 19-44, 2022.
- CONCÍLIO VATICANO II**. Documentos do Concílio Vaticano II: *Nostra aetate*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Balancin. São Paulo: Paulus, 2007.
- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Presidência da República, 2025. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 20 nov. 2025.
- DERRIDA, Jacques. **Da hospitalidade**: Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a responder. Tradução de Antônio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Revisão da tradução de Ênio Paulo Giachini. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HALL, Evelyn Beatrice. **The Friends of Voltaire**. London: Smith, Elder & Co., 1906.
- HICK, John. **Uma interpretação da religião**: respostas humanas ao transcendente. Tradução de Agnaldo Cuoco Portugal. Petrópolis: Vozes, 2018.
- JOÃO PAULO II, Papa. **Carta encíclica Redemptoris Missio**: sobre a validade permanente do mandato missionário. São Paulo: Paulinas, 1991.
- LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2000.
- MEISTER, Chad. **Introducing philosophy of religion**. London: Routledge, 2009.
- PAINE, Scott Randal. Filosofia e o fato obstinado da religião: o oriente reorienta o ocidente. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, p. 68-93, set. 2007.
- _____. Exclusivismo, inclusivismo e pluralismo religioso. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 1, n. 1, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v1i1.26628>. Acesso em: 20 nov. 2025.

_____. Filosofia da religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (org.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 101-114.

PANIKKAR, Raimon. **The intra-religious dialogue**. Mahwah: Paulist Press, 1999.

PLANTINGA, Alvin. **Conhecimento e crença cristã**. Tradução de Sérgio Ricardo Miranda. Brasília: Academia Monergista, 2016.

_____. **Crença cristã avalizada**. Tradução de Désio G. da Silva. São Paulo: Vida Nova, 2000.

_____. Pluralism: a defense of religious exclusivism. In: QUINN, Philip L.; MEEKER, Kevin (ed.). **The philosophical challenge of religious diversity**. New York: Oxford University Press, 2000. p. 172–192.

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco; CARVALHO, Jairo Dias. Filosofia da religião e Candomblé: questões e oportunidades. **Interações**, Belo Horizonte, v. 4, n. 5, p. 181–200, 2009.

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco. Filosofia da religião. In: GALVÃO, Pedro (org.). **Filosofia: uma introdução por disciplinas**. Lisboa: Edições 70, 2012. p. 215–248.

_____. Secularização, cristianismo e ciência: será mesmo o fim? **Revista Guairacá**, Guarapuava, v. 30, n. 1, p. 27-50, 2014.

_____. Teologia, religião e filosofia da religião: algumas distinções a partir de uma crítica a Richard Dawkins. **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, Brasília, v. 1, n. 1, p. 9–24, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/2358-82842014e13016>. Acesso em: 1 dez. 2025.

RACE, Alan. **Christians and religious pluralism: patterns in the Christian theology of religions**. London: SCM Press, 1983.

_____. **Thinking about religious pluralism: shaping theology of religions for our times**. Minneapolis: Broadleaf Books, 2015.

RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1989.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. Revisão da tradução de Álvaro de Vita. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000. 430 p. (Temas. Filosofia e política; v. 73).

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. **Sobre a tradução**. Tradução de Patrícia Lavelle. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

SANTOS, A. H. S. dos. Sistematização e apontamentos críticos ao argumento de Hick a favor do pluralismo religioso. **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, 9(2): 143–163, 2022.

SPICA, Marciano Adílio. O lugar dos discursos religiosos na sociedade plural. In: MARTÍNEZ, Horacio Luján; SPICA, Marciano Adílio (org.). **Religião em um mundo plural: debates desde a filosofia**. Pelotas: NEPFIL Online, 2014. p. 323–341. (Série Dissertatio-Filosofia). Disponível em: <http://nepfil.ufpel.edu.br>. Acesso em: 3 dez. 2025.

_____. Diversidade religiosa e democracia. **ethic@**, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 13-40, maio 2018.

_____. Pluralidade e diálogo inter-religioso: possibilidades e limites das atuais abordagens pluralistas. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 41, n. 4, p. 135-154, out./dez. 2018.

_____. A insuficiência da tolerância: diversidade e relação inter-religiosa no debate público. **Veritas**, Porto Alegre, v. 65, n. 3, p. 1-12, set./dez. 2020.

TAYLOR, Charles et al. **Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento**. Tradução de Marta Machado. Revisão científica de Pedro Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.