



RATZINGER E HABERMAS: UM DIÁLOGO ENTRE DOIS ANTÍPODAS

Ratzinger and Habermas: a Dialogue Between Two Antipodes

Cláudia Maria Rocha de Oliveira *

RESUMO: No ano de 2004, encontraram-se em Munique dois importantes pensadores contemporâneos: Joseph Ratzinger e Jürgen Habermas. Representantes de posições bastante distintas, eles protagonizaram um evento intelectual de altíssimo nível e de grande repercussão. O diálogo entre eles girou em torno do tema da necessidade, ou não, de o Estado liberal se apoiar em pressupostos normativos pré-políticos para garantir a defesa da dignidade e a criação de vínculos de solidariedade entre os cidadãos. A investigação a respeito do tema conduziu ambos os alemães a colocarem a questão a respeito da relação entre a razão e a religião. O debate deu origem a múltiplos estudos posteriores. O objetivo do presente artigo é contribuir com esses estudos. Procuraremos mostrar que a divergência entre Habermas e Ratzinger é bastante profunda porque eles se apoiam em concepções distintas de razão. O artigo encontra-se dividido em três partes. Na primeira, serão explicitados os elementos centrais do debate que aconteceu em Munique. Em seguida, acentuar-se-á a oposição entre Ratzinger e Habermas. Finalmente, aprofundar-se-á a questão da relação entre razão e religião, acentuando de que maneira cada um deles compreende a razão. O artigo nos conduzirá a identificar a razão como elemento fundamental a partir do qual é possível pensar os dois alemães como antípodas intelectuais.

PALAVRAS-CHAVE: Norma. Ética. Solidariedade. Razão. Fé.

ABSTRACT: In 2004, two important contemporary thinkers met in Munich: Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas. Each of them represents a distinctive intellectual position. They spearheaded a high-profile intellectual event, which had a great impact on society. Their dialogue revolved around whether or not the Liberal State

* Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

must rely on pre-political and normative assumptions to ensure the protection of human rights and build solidarity among citizens. The discussion led the two Germans to question the relationship between reason and religion. The debate gave rise to many further studies on the issue. The present article aims to contribute to the research by showing that Habermas and Ratzinger deeply differ on their conceptions of reason. It is divided into three parts. Firstly, it presents the central elements of the Munich debate. Secondly, it highlights the opposition between Habermas and Ratzinger. Thirdly, it broadens the question of the relationship between reason and religion, emphasizing how each thinker understands reason. Consequently, this article will lead us to see reason as the fundamental element, from which it can be concluded that the two thinkers are at the antipodes.

KEYWORDS: Norm. Ethic. Solidarity. Reason. Faith.

Introdução

Ratzinger e Habermas protagonizaram um debate que aconteceu em Rdezenove de janeiro de dois mil e quatro em Munique. O tema do debate, como será explicitado, tem a ver com a questão dos fundamentos normativo do Estado liberal. Para ser promotor da dignidade humana, o Estado depende de pressupostos normativos pré-políticos para fundamentá-lo? Ou o Estado liberal é capaz de se fundamentar a partir de si mesmo? De que modo o Estado democrático de direito é capaz de garantir vínculos de solidariedade entre os cidadãos, em contextos marcados pelo pluralismo?

Como bem nos recorda Schuller, “o encontro entre um dos filósofos mais importantes da atualidade e o então prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, do Vaticano, despertou vivo interesse no mundo todo” (SCHULLER, 2007, p. 7-8). É importante sublinhar que se trata, como o próprio Schuller indica, de um diálogo entre “dois antípodas intelectuais” (SCHULLER, 2007, p. 7). Estamos, pois, diante de um encontro entre duas personalidades altamente respeitadas mundialmente que, no entanto, situam-se em lugares diametralmente opostos. Este encontro, portanto, viabilizou o debate entre posições distintas e, também por este motivo, tornou-se muito fecundo. Sem dúvida, ainda hoje nos faz pensar.

A proposta desse artigo consiste, então, em delinear a posição de cada um dos autores procurando mostrar que, mesmo quando parecem concordar, os argumentos de ambos se apoiam em pressupostos distintos. O que este artigo pretende colocar em evidencia é o fato de que um dos pressupostos fundamentais não compartilhados entre eles parece ser a própria

concepção de razão. Como veremos, para Ratzinger a compreensão da racionalidade se apoia numa perspectiva metafísica. Para Habermas, por sua vez, é preciso, a partir de um método reconstrutivo, mostrar que a racionalidade pode ser pensada numa perspectiva pós-metafísica. Além disso, se para Habermas a experiência de fé está ligada à dimensão ética e, portanto, precisa ser traduzida no espaço público para que possa ser capaz de exprimir adequadamente sua pretensão de universalidade, para Ratzinger a experiência de fé já é dotada intrinsecamente de racionalidade que nos abre à universalidade do bem.

Ao apresentar alguns elementos importantes para demarcar a proposta de cada pensador, dividiremos o texto em três partes: na primeira indicaremos alguns pontos do diálogo em Munique que nos ajudam a apresentar, em linhas gerais, a posição tanto de Habermas quanto de Ratzinger. Em seguida sublinharemos algumas distinções presentes nas posições defendidas. Finalmente, mostraremos que a concepção de razão que está na base da proposta de Habermas não é a mesma concepção presente na reflexão de Ratzinger. Ao partir de noções distintas de racionalidade, os autores, como veremos, pensam também de modo distinto a relação entre Fé e Razão e, em consequência, oferecem respostas distintas para a questão da criação de vínculo entre os cidadãos do Estado liberal.

1 Ratzinger e Habermas: um diálogo em Munique

Cabe antes de tudo esclarecer que o tema central do debate entre Ratzinger e Habermas, em Munique, não parece ser propriamente a questão da relação entre razão e religião, tal como o subtítulo do livro no qual foram publicadas as contribuições de cada um dos dois pensadores parece sugerir¹. Embora esta questão apareça na posição defendida por cada um dos dois autores, o tema central do diálogo girou em torno da seguinte questão: o que está na base e serve como fundamento de uma sociedade que se organiza como Estado democrático de direito e que, portanto, tem por objetivo garantir que os seres humanos possam ser reconhecidos e respeitados como dotados de dignidade? O debate entre os dois pensadores alemães girou, portanto, em torno da questão sobre o que está na base de um Estado liberal. Este precisa ou não de pressupostos normativos extrínsecos a ele para se sustentar? Vejamos, então, alguns argumentos defendidos por ambos os pensadores.

Para Habermas, o Estado democrático possui no interior do próprio processo democrático os recursos necessários para garantir a sua existência.

¹ Do debate entre Habermas e Ratzinger foi publicado no livro *Dialética da Secularização: sobre razão e religião*. 3. ed. Aparecida: Idéias e Letras, 2007.

Isto significa que ele não depende de tradições éticas e religiosas que estejam na base de sua constituição e apresentem-se como fundamento normativo pré-político do próprio Estado. Isto porque, como defende Habermas, “o processo democrático, na medida em que satisfaz as condições de uma formação inclusiva e discursiva da opinião e da vontade, justifica uma presunção de aceitabilidade racional dos resultados” (HABERMAS, 2007, p. 29). Além disso, “a institucionalização jurídica de tal processo de criação democrática do direito exige a garantia simultânea tanto dos direitos básicos liberais quanto dos políticos” (HABERMAS, 2007, p. 29). Em consequência, para Habermas, o próprio processo democrático possui em si mesmo as condições para garantir a legitimidade do Estado de direito. Os princípios constitucionais podem ser fundamentados de maneira autônoma. Habermas então defende que “a constituição do Estado constitucional liberal basta a si mesmo para se legitimar, pois dispõe de um acervo cognitivo de argumentos que independe das tradições religiosas e metafísicas” (HABERMAS, 2007, p. 33)

O Estado de direito legítimo para Habermas é aquele no qual os cidadãos se submetem à lei porque se reconhecem também como autores da própria lei. Neste caso, o vínculo social, produzido pelo direito entendido como mecanismo coordenador das interações, não é produzido de modo coercitivo, nem por uma vinculação a qualquer realidade extrínseca ao próprio processo democrático. Ao contrário, são os próprios cidadãos que ao exercerem o papel de legisladores se reconhecem também como autores do direito e, portanto, se tornam capazes de reproduzir vínculos de solidariedade cidadã. Ao exercer ativamente seus direitos de comunicação e participação, os cidadãos garantem a manutenção da democracia.

Podemos perguntar, então: se o processo democrático possui sua própria dinâmica e não se fundamenta a partir de nenhuma norma pré-política, mas unicamente através de seus próprios procedimentos, qual o lugar conferido por Habermas aos projetos éticos e às formas culturais de vida no Estado liberal? A religião enquanto visão normativa de mundo tem algum espaço a partir desta proposta?

Para Habermas, “os motivos que levam os cidadãos a participarem da formação da opinião e da vontade políticas nutrem-se, certamente, de projetos éticos e de formas culturais de vida” (HABERMAS, 2007, p. 35). Neste sentido, podemos dizer, que para ele também a religião fornece conteúdos e motivos que orientam a prática dos crentes no processo democrático. Contudo, o que é capaz de gerar efetivamente um vínculo de solidariedade entre os cidadãos é unicamente “o próprio processo democrático” (HABERMAS, 2007, p. 36). Isto porque, “um fundo religioso e uma língua comuns” contribuem apenas para “o surgimento de uma solidariedade civil altamente abstrata” (HABERMAS, 2007, p. 37).

Numa sociedade plural, a diversidade religiosa e cultural apenas pode ser articulada num vínculo unificador através de processos de participação e formação da opinião e da vontade que tornam possível ultrapassar a perspectiva da própria visão de mundo e se abrir a uma visão imparcial da realidade. O Estado, portanto, à medida que deve garantir as condições para a criação de vínculo unificador de solidariedade entre os cidadãos, não pode estar fundamentado numa concepção normativa que esteja para além do próprio procedimento democrático. Apenas assim ele se torna capaz de garantir a imparcialidade e, em consequência, o reconhecimento da dignidade de todos os membros da sociedade, que do ponto de vista das visões de mundo se constitui como plural.

Habermas, portanto, defende um Estado liberal imparcial que assume como universalmente acessível o discurso secular. Isto porque, para ele, o discurso religioso, à medida que depende de verdades reveladas, está ligado à determinada tradição religiosa e a uma visão do que seja a vida boa e exemplar. Logo, ele não é suficiente para criar convicções comuns entre crentes, não-crentes e crentes de denominações religiosas diferentes.

Contudo, isso não significa para Habermas que o discurso religioso não tenha importância no cenário público ou que ele deva ser abandonado em benefício do discurso secular. O que Habermas defende são sociedades “pós-seculares” nas quais as comunidades religiosas também serão reconhecidas publicamente por contribuírem com a reprodução dos motivos e atitudes que estão na base da solidariedade cidadã. Sendo assim, nas sociedades pós-seculares, crentes e não-crentes são conduzidos a participarem de um processo comum de aprendizagem no qual “ambos os lados estarão em condições de levar a sério em público, por razões cognitivas, as respectivas contribuições para temas controversos” (HABERMAS, 2007, p. 52). Isto significa que, se por um lado, os crentes precisam reconhecer diante dos descrentes e dos crentes de outras religiões que a sua visão de mundo não pode ser imposta aos demais, por outro lado, os descrentes precisam ser capazes de admitir que as convicções religiosas possuem um estatuto epistêmico e que, portanto, não são “pura e simplesmente” irracionais (HABERMAS, 2007, p. 56).

Logo, como vimos, para Habermas, a fundamentação do processo democrático não depende de pressupostos normativos pré-políticos. A democracia não está fundada em princípios ético-religiosos. Isto, no entanto, não significa defender que a fé ou a religião não possuam uma racionalidade intrínseca, nem que elas não sejam importantes para a organização da sociedade. Ao contrário, como procuramos mostrar, para Habermas os cidadãos secularizados “não podem nem contestar em princípio o potencial de verdade das visões religiosas do mundo, nem negar aos concidadãos religiosos o direito de contribuir para os debates públicos servindo-se de uma linguagem religiosa” (HABERMAS, 2007, p. 57).

Além disso, para Habermas, todos os cidadãos, crentes e não crentes, devem se esforçar conjuntamente para traduzir o conteúdo racional do discurso religioso numa linguagem acessível a todos, ou melhor, numa linguagem que possa ser aceita como válida por crentes e não crentes. Com outras palavras: o crente não possui de modo assimétrico a obrigação de traduzir suas contribuições numa linguagem secular. Também os cidadãos secularizados devem “participar de esforços de traduzir as contribuições relevantes em linguagem religiosa para uma linguagem que seja acessível publicamente” (HABERMAS, 2007, p. 57). A religião, portanto, não é excluída do cenário público. Mas, por levantar pretensões cognitivas à verdade possui um *status* epistêmico que confere a ela importância no debate público. Isso acontece mesmo que o crente não seja capaz de, por si só, traduzir o seu discurso numa linguagem secular.

Ao contrário de Habermas, que encontra no procedimento democrático o fundamento do vínculo social, Ratzinger, por sua vez, coloca a questão a respeito de como encontrar bases éticas que tornam possível a convivência de culturas diferentes. Portanto, a questão do vínculo social, neste caso, se apoia em concepções normativas pré-políticas. As questões fundamentais para ele são então as seguintes: “o que é o bem propriamente dito, sobretudo no contexto dado atualmente? E por que esse bem deve ser praticado, mesmo que seja em prejuízo próprio?” (RATZINGER, 2007, p. 63).

A política assume, no contexto atual, a tarefa de disciplinar o uso do poder através do direito. Mas, como garantir que o direito esteja a serviço da justiça e da ordem? Como assegurar que ele não seja apenas privilégio que beneficia um pequeno grupo da sociedade? Ratzinger (RATZINGER, 2007, p. 66-67) questiona, então, a eficácia da participação em processos de formação da vontade democrática. A participação de todos os afetados pela norma no processo de criação do próprio direito garantiria que o direito fosse capaz de levar em consideração e beneficiar não apenas um grupo específico, mas sim todos os afetados pela norma? Ratzinger levanta uma desconfiança em relação a regra da maioria². A questão que ele coloca é a seguinte: “É possível falar em justiça ou em direito em geral, quando uma maioria, por mais absoluta que seja, aflige, por exemplo, uma minoria religiosa ou uma raça por meio de leis opressoras?” (RATZINGER, 2007, p. 67). Em consequência, para Ratzinger, o procedimento de formação discursiva da vontade, tal como ele compreende, não resolve o problema. Como ele mesmo afirma, “o princípio da maioria continua deixando sem solução a questão dos fundamentos éticos do direito” (RATZINGER, 2007, p. 67). Como, então, ele propõe uma solução para o problema?

² Cabe apenas mencionar que o processo de formação discursiva da opinião e da vontade em Habermas não pode ser associado à regra da maioria tal como Ratzinger parece fazer. Para Habermas, um interesse generalizável não corresponde a um interesse da maioria, mas sim àquilo que pode ser aceito por todos os afetados como válido.

A solução proposta pelo teólogo alemão está diretamente relacionada ao modo pelo qual ele compreende os direitos humanos. Para ele, o direito é justo apenas à medida que for capaz de assegurar que a dignidade humana seja respeitada, isto é, quando for capaz de garantir a inviolabilidade dos direitos humanos. Isto porque, como ele mesmo afirma, “existem valores em si que decorrem da essência do ser humano e que, por esse motivo, são invioláveis em todos os detentores dessa essência” (RATZINGER, 2007, p. 68)

Ao procurar os fundamentos do Estado liberal na própria constituição essencial do ser humano, isto é, numa concepção ontológica de natureza humana, Ratzinger defende a necessidade de existir um direito que esteja para além do direito estabelecido. Deve haver um direito intrínseco à própria natureza humana que serve de regra para avaliar e corrigir o direito positivo. Contudo, ele reconhece que o direito natural que ainda hoje “funciona como forma de argumento usado para apelar para a razão comum no diálogo com a sociedade secular e outras comunidades religiosas” (RATZINGER, 2007, p. 78-79) perdeu sua força de convencimento. Atualmente, a própria natureza humana vem sendo colocada em questão. Ela não é vista mais como dotada de racionalidade e finalidade intrínsecas.

De todo modo, Ratzinger defende que os “direitos humanos são ininteligíveis” (RATZINGER, 2007, p. 81) se não partirmos dos seguintes pressupostos: 1º) o ser humano possui natureza própria, dotada de finalidade intrínseca e, conseqüentemente, somos sujeitos de direitos; 2º) a natureza humana possui um valor intrínseco e, portanto, traz em si mesma valores e normas que lhe são próprios.

Surge, então, a seguinte questão: quais são as conseqüências desta posição para o estabelecimento de vínculos sociais num Estado liberal caracterizado pelo pluralismo religioso e cultural?

Para Ratzinger (2007, p. 84) o encontro com tradições culturais e religiosas diferentes coloca em questão a pretensão de universalidade da cultura ocidental e também a pretensão de universalidade da revelação cristã. Em conseqüência, tanto a razão secular quanto a fé cristã se mostraram como realidades que podem não ser aceitas por todos. A evidência de suas verdades está necessariamente expressa através da mediação de universos simbólicos intimamente vinculados a determinados contextos culturais.

Ratzinger defende, então, que para conseguir encontrar uma resposta para a pergunta inicial a respeito do que é o bem capaz de fundamentar o Estado liberal, será necessário estabelecer “uma correlacionalidade entre razão e fé, entre razão e religião. Ambas são chamadas a se purificarem e curarem mutuamente, e é necessário que reconheçam o fato de que uma precisa da outra” (Ratzinger, 2007, p. 89). Apenas através dessa correlacionalidade será possível garantir, por um lado, a não proliferação de perspectivas

dogmáticas que procuram se legitimar pela moral, como é o caso do terror; e, por outro lado, essa mesma correlacionalidade será capaz de evitar a soberba da razão. Ao negar a sua relação com a dimensão transcendente, a razão humana se mostrou capaz de gerar a bomba atômica e de manipular geneticamente os seres humanos criando relações não simétricas. Ao se desvincular da dimensão dos fins, a razão produziu consequências muitas vezes desastrosas e perigosas para o próprio ser humano. Logo, é fundamental para Ratzinger que razão e fé se correlacionem para que seja efetivamente possível encontrar os fundamentos de um direito capaz de se constituir como vínculo de justiça no Estado liberal.

2 Ratzinger e Habermas: acentuando as divergências

Ora, à primeira vista, podemos identificar uma orientação comum nas duas propostas. Tanto Habermas quanto Ratzinger parecem ter a intenção de buscar um fundamento sólido capaz de garantir que o Estado liberal seja ordenado a partir de critérios justos. Isso significa que, para ambos, o vínculo social criado pelo Estado liberal deve ser sensível ao pluralismo social e ser capaz de garantir uma unidade da sociedade preservando as diferenças culturais e religiosas. Em consequência, para eles, a fé e a religião não são meras expressões subjetivas e irracionais do ser humano que estão em oposição ao conhecimento racional que é objetivo e seguro. Ao contrário, para os dois pensadores alemães, a religião possui importante papel no cenário público. Ela não é irracional. E, portanto, para que haja um efetivo vínculo social é necessário que fé e razão não se excluam.

Contudo, embora seja possível identificar uma orientação comum entre as posições apresentadas acima, se revela uma profunda oposição entre o filósofo e o teólogo. Nesta segunda parte deste texto, o que se propõe é, então, sublinhar apenas alguns elementos que nos ajudam a indicar a divergência de perspectiva assumida por eles.

Como vimos, por um lado, Habermas pretende apresentar como fundamento do Estado liberal o próprio procedimento democrático. Por outro lado, Ratzinger questiona a respeito do que devemos compreender por “bem”. Para ele é o “bem” que se apresenta como horizonte a partir do qual é possível fundamentar o Estado liberal. Estamos aqui, ao que tudo indica, diante de uma primeira distinção importante entre eles. A posição de Ratzinger se apoia em pressupostos metafísicos. Já Habermas pretende desenvolver uma proposta pós-metafísica.

Para o filósofo da *Ética do Discurso*, o bem não pode ser o fundamento do Estado liberal. Isto porque o bem está necessariamente relacionado à autocompreensão que uma pessoa ou grupo social possui de si mesmo.

Ora, numa sociedade plural, as autocompreensões são múltiplas. Em consequência, também o bem é assumido e interpretado de modos bastante diferentes. Além disso, Habermas estabelece uma distinção entre o bem e o justo e confere primazia a este último. Isso significa que, para ele, uma sociedade plural justa não é aquela que fundamenta o vínculo social a partir da noção de bem, mas sim aquela que se estrutura a partir de critérios de justiça. Estes se apoiam nas noções de imparcialidade e universalidade. A partir desta perspectiva, válida é uma norma capaz de encontrar o assentimento qualificado de todos os concernidos por ela. O assentimento confere à norma caráter de racionalidade. Em consequência, quando uma contribuição de um crente no debate público puder ser acolhida pelos interlocutores não-crentes ou de outras denominações religiosas, isso significa em que ela alcançou o nível de imparcialidade capaz de promover o vínculo entre os cidadãos. Por outro lado, tanto a religião quanto a experiência de fé, para Habermas, continuam ligadas à dimensão ética da vida e, portanto, estão vinculadas a uma dimensão de autocompreensão.

O exame da validade de norma capaz de gerar um vínculo de solidariedade em sociedades plurais, no entanto, não pode ser realizado a partir de um experimento mental. Ao pretender superar o solipsismo kantiano, Habermas defende a criação e institucionalização de discursos reais nos quais os próprios afetados pelas normas terão condições de avaliar, justificar e até mesmo recusar as próprias normas. Estas possuem a importante função de coordenar a interação gerando vínculos de solidariedade entre os cidadãos de um Estado liberal. Em consequência, o que fundamenta o Estado de direito é o próprio procedimento democrático tornado possível a partir da criação e institucionalização de discursos reais. A imparcialidade do Estado, neste caso, não tem a ver com ausência de valor, mas sim com igualdade de chances de participação nos discursos.

Ratzinger, por sua vez, por desconfiar da capacidade dos discursos reais para produzir relações pautadas em critérios de imparcialidade, teme que sejam alcançadas a partir dos processos democráticos apenas decisões baseadas na posição de maiorias. Isto torna plausível, como vimos, o receio de que as minorias sejam subjugadas e não encontrem, a partir desta perspectiva, o direito a exprimir a sua voz e de se fazer reconhecer. Isto colocaria, então o problema com relação à garantia do respeito da dignidade também para os pertencentes a grupos minoritários. Ao contrário de Habermas, que ao seguir a perspectiva deontológica kantiana defende a primazia do justo sobre o bem, o teólogo alemão adota uma postura ligada mais à tradição da ética clássica. Para ele o bem tem prioridade em relação à justiça, pois ele é o critério orientador do próprio ato justo.

Mas, se o bem assume primazia, ele não pode ser compreendido numa perspectiva puramente ligada à autocompreensão sociocultural que o sujeito

e a comunidade possuem de si mesmos. Do contrário, corremos o risco de cair num relativismo. Este, por sua vez, pode conduzir ao surgimento de posições dogmáticas que pretendem impor uma visão particular de mundo como sendo a única correta. Em consequência, a afirmação da primazia do bem parece se justificar apenas a partir da adoção da perspectiva metafísica. Surge, então, a questão: o que é o bem propriamente dito?

Curiosamente e aparentemente de modo proposital, Ratzinger não identifica imediatamente o bem com Deus. O vínculo de solidariedade entre cidadãos de uma sociedade plural poderia ser colocado em perigo caso o bem fosse identificado imediatamente com a realidade divina que orienta a convicção de fé de um grupo social, mesmo que este seja majoritário. Ao pretender se orientar a partir de uma visão global e de totalidade, o teólogo alemão assume como ponto de partida uma realidade que parece ser capaz de unir todos os seres humanos, apesar de todas as diferenças culturais, sociais e religiosas. Ele parte de nossa própria humanidade. Ao partir do pressuposto de que é possível afirmar uma natureza humana comum, ele então se encontra em condições de conferir uma resposta para a pergunta a respeito do “que é o bem propriamente dito”.

Ora, se para compreendermos a noção de natureza humana tal como defendida por Ratzinger recorrermos a metafísica clássica, e de modo mais específico à ciência primeira tal como desenvolvida por Aristóteles, podemos dizer que possuir uma natureza significa possuir uma forma, isto é, uma determinação *eidética*. A forma ao mesmo tempo que unifica os seres, os distingue entre si. A forma, portanto, é capaz de criar uma identidade entre todos os seres que a possuem. Logo, se há uma natureza ou uma forma humana, isto significa que há algo que é compartilhado por todos os seres humanos. É possível falar a partir desta perspectiva de uma humanidade comum. Por outro lado, por possuir a forma propriamente humana, nos distinguimos de todas as outras realidades que possuem formas distintas. Enquanto humanos, não somos gatos, nem mesa, nem árvore.

Além disso, para Aristóteles, a causa formal está intimamente vinculada à causa final. Todas as realidades realizam o seu próprio ser quando cumprem adequadamente a sua função, isto é, quando se orientam ao seu fim próprio e, portanto, ao seu próprio Bem. Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, insiste que o bem se diz de muitos modos. Logo, para cada realidade há um bem. E este bem encontra-se na realização plena de sua função ou forma específica. Sendo assim, o fim último da flauta é produzir o som de modo afinado. O fim último do artesão é produzir com perfeição os objetos que são próprios de sua arte. O fim último do homem está relacionado com o que existe nele de específico e próprio.

Não podemos, no entanto, esquecer que Ratzinger não é simplesmente um autor que se inspira na tradição aristotélica. Mais do que isso, ele

é um pensador cristão que, portanto, também sofre influência de uma longa tradição neoplatônica. O bem que é específico do homem termina necessariamente por conduzir o próprio ser humano a Deus. Isso significa, em última análise, que o fundamento último dos valores intrínsecos à natureza humana encontra-se numa realidade transcendente que confere sentido e orientação para a própria vida humana. Em consequência, ao buscar a realização plena de sua natureza, o ser humano caminha em direção ao seu fim último, pois ele só se realiza humanamente quando se orienta para Deus.

Ora, à medida que se caracteriza pela busca da realização do ser humano na sua humanidade mais própria, o cristianismo não pode se constituir como sendo apenas uma religião entre outras. Ele possui uma pretensão de universalidade. E é por isso que muitos que viveram antes mesmo de Cristo podem ser considerados cristãos à medida que, ao buscarem realizar a própria natureza, traçaram através de suas vidas um itinerário para o Absoluto que confere sentido a toda a realidade.

Além disso, é necessário recordar aqui que, para a tradição cristão, o homem é dotado de dignidade, ou seja, ele possui um valor absoluto porque foi criado como imagem e semelhança de Deus. Logo, é por causa de sua relação com Deus que a natureza humana possui um valor intrínseco. Portanto, embora o discurso de Ratzinger parta da necessidade de reconhecimento de uma natureza humana comum, a defesa do valor dessa natureza encontra fundamento apenas se formos capazes de nos apoiar numa concepção ontológica que nos conduz necessariamente à afirmação de um princípio absoluto que através de seu ato criador confere valor à própria natureza humana.

Sendo assim, numa sociedade pluralista, mesmo que nos declaremos não cristãos, à medida que reconhecemos que há uma natureza humana comum e que esta é dotada de uma finalidade intrínseca, somos capazes, através de processos de deliberação e escolha, de descobrir quais são os bens particulares capazes de nos orientar na direção do bem em sentido próprio que, enquanto tal, é difícil de definir. Este bem, no entanto, mesmo que muitos não reconheçam, remete necessariamente a uma realidade transcendente. À medida que se apresenta como sendo a finalidade da própria natureza humana, ele é capaz de criar entre nós vínculos de solidariedade.

Neste caso, a razão e a fé tem um importante papel na orientação do ser humano na direção da realização do seu próprio fim. Elas devem caminhar juntas, procurando corrigir-se mutuamente. Todas as vezes que a experiência de fé ou o exercício da razão promovem processos de desumanização, eles precisam ser corrigidos. Isso significa que, para Ratzinger, mesmo o catolicismo, quando promove desumanização, precisa ser corrigido com a ajuda da razão. Portanto, fé e razão devem caminhar juntas.

Contudo, como explicitamos desde o início, pressupor a existência de uma natureza humana que possui uma finalidade intrínseca ao seu próprio ser é fazer opção por uma reflexão que se apoia em pressupostos metafísicos. Logo, a posição de Ratzinger se revela realmente como uma posição antípoda em relação a Habermas e vice e versa.

3 Ratzinger e Habermas: a questão da relação entre fé e razão

As divergências entre Habermas e Ratzinger, no entanto, não terminam por aí. Diante do tema da relação entre a fé e a razão há uma divergência ainda mais profunda que tem raízes na opção ou recusa da metafísica. Ela diz respeito à própria concepção de razão que está na base da reflexão de ambos os pensadores. Para compreender melhor essa questão torna-se fundamental explicitar o que cada um deles compreende por razão e também por fé. No que se segue, explicitaremos como os dois pensadores alemães pensam a questão da relação entre essas duas dimensões fundamentais da existência humana.

O que Habermas e Ratzinger compreendem, então, por razão?

A cultura ocidental surge na Grécia juntamente com a filosofia. A partir da passagem do mito ao *logos*, tudo passou a ser submetido à avaliação racional. À medida que as narrativas não mais dão conta de explicar o mundo, surge a necessidade de submeter a própria realidade a uma investigação a respeito de seus próprios 'porquês'. As narrativas cedem espaço a um questionamento da realidade a partir da razão demonstrativa. Esta, por sua vez, caracteriza-se "por sua abertura transcendental ao ser, ou seja, pela sua identidade dialética com o ser, e pela sua total reflexividade em si mesma" (LIMA VAZ, 1995, p. 60). Compreendida como faculdade cognoscitiva humana, a razão nos abre à realidade e através de um caminho de busca e inquirição nos conduz ao ser que pode ser apreendido de modo imediato na sua simplicidade e unidade. Contudo, como nossa inteligência é também discursiva, a apreensão intuitiva do ser na sua verdade precisa ser expressa através da multiplicidade de nossos conceitos.

Neste sentido, Tomás de Aquino defende que por não ser um ser puramente racional, mas também um ser sensível, o ser humano só é capaz de conhecer através da mediação dos sentidos. Em consequência, a razão humana, embora seja uma única potência, possui duas dimensões: ela é *intellectus* e *ratio*. Na *Suma Teológica* ele esclarece:

Conhecer é simplesmente apreender a verdade inteligível. Raciocinar é ir de um objeto conhecido a um outro, em vista de conhecer a verdade inteligível. Por

isso, os anjos, que, por sua natureza, possuem perfeitamente esse conhecimento, não têm necessidade de ir de um a um outro, mas apreendem simplesmente a verdade das coisas sem discurso algum [...]. Os homens, ao contrário, [...], chegam ao conhecimento da verdade inteligível, procedendo de um elemento a outro, e por isso, são chamados racionais (S.Th., I, q. 79, art. 8).

Embora seja mediado pela racionalidade discursiva, isto é, pelo exercício de raciocinar, o conhecimento humano não possui como seu fim a representação. Ele é capaz de alcançar a verdade, isto é, o ser. Para a concepção clássica e cristã da razão, a intuição intelectual não apenas é possível, mas constitui-se como o coroamento de todo esforço humano por conhecer. A verdade inteligível é, portanto, acessível ao ser humano. É ela que confere sentido último a toda a realidade.

Esta concepção de razão que se constitui de modo analógico foi, no entanto, deixada de lado pela modernidade. Ao conferir primazia a um modelo unívoco de racionalidade, a modernidade fez a opção por um tipo de conhecimento baseado na experiência sensível e na matemática. Em lugar de um conhecimento alcançado através de relações de proporção e proporcionalidade, privilegiou-se a exatidão. Além disso, a metafísica da subjetividade estabeleceu uma interdição ao conhecimento. A realidade, enquanto tal, torna-se inacessível à razão humana. O que nos é permitido conhecer se reduz apenas àquilo que pode ser representado por nossa faculdade cognoscitiva. Em Kant, por exemplo, não é possível falar de intuição intelectual. A única intuição possível é a intuição sensível. Além disso, para ele, não nos é permitido conhecer a coisa em si, mas unicamente os fenômenos, ou seja, as coisas tais como nos aparecem.

A razão foi, portanto, reduzida unicamente a sua dimensão discursiva. A modernidade conferiu primazia ao polo lógico da razão, tornando assim possível o desenvolvimento da ciência moderna. Contudo, ao conferir primazia e autonomia a um modelo de racionalidade matemático-instrumental, a modernidade operou uma cisão entre aquilo que pode ser objeto de ciência e aquilo que está ligado à dimensão subjetiva e valorativa da vida humana. A ciência moderna, ao assumir pretensão de neutralidade, deixou fora do âmbito da cientificidade todas as questões relativas aos valores e ao sentido da própria realidade e da existência. A esta situação Ratzinger denominou como “esquizofrenia da modernidade” (RATZINGER, 2007b, p. 131).

Embora a ciência moderna tenha um lado luminoso que lança alternativas positivas para a vida, por não se colocar o problema dos fins, ela terminou também por produzir situações desastrosas. Como exemplo podemos citar a criação da bomba atômica, a crise ecológica, a manipulação genética com fins econômicos, etc. Diante desta situação, tanto Ratzinger quanto Habermas questionam a pretensão de neutralidade da ciência moderna

que relega a experiência religiosa a uma dimensão subjetiva e irracional. Ambos veem na pretensão da razão matemático-instrumental de se afirmar como sendo a Razão, em sentido único, uma pretensão redutora e atrofiante da própria faculdade racional.

Ora, justamente por recusarem-se a adotar as concepções modernas de razão e de ciência, por considerarem-nas redutoras, Ratzinger e Habermas propõem uma concepção de razão que não tem a pretensão de neutralidade valorativa. Em consequência, ambos resgatam a dimensão da subjetividade revelando que ela também é dotada de racionalidade. Em consequência, para ambos, a experiência religiosa também é dotada de estatuto epistemológico e, portanto, torna-se novamente possível estabelecer relação entre fé e razão. Como defende Ratzinger, “razão e religião precisam aproximar-se novamente sem se dissolverem uma na outra” (RATZINGER, 2007b, p. 134). Contudo, esta aproximação que podemos indicar aqui entre estes dois pensadores é uma aproximação marcada por um distanciamento fundamental. Embora ambos questionem as pretensões da ciência moderna, diante da questão da razão, eles fazem opções bastante diversas.

Habermas propõe superar os paradoxos da modernidade assumindo como marco teórico a virada linguístico-pragmática. Para ele, todo agir, pensar e conhecer apenas adquirem sentido a partir da mediação da linguagem. Neste sentido, a linguagem é um *medium* intransponível de todo sentido e validade. Contudo, a unidade mínima de sentido não é a proposição, mas o proferimento que se estrutura a partir de atos de fala. Todo ato de fala possui dupla estrutura performativo-proposicional. A estrutura performativa especifica que pretensão de validade coloca o falante, como a coloca e em defesa do que o faz. Ela se constitui, portanto, como a sede da racionalidade que, para Habermas, deve ser definida como razão comunicativa.

A racionalidade comunicativa constitui-se como racionalidade intrínseca ao mundo da vida. Ela é capaz de orientar e coordenar as interações entre os sujeitos criando entre eles relações de solidariedade. Isto acontece porque ao pretender entender-se com alguém sobre algo no mundo, um falante, ao proferir um ato de fala, levanta a pretensão de que seu proferimento é compreensível e pode ser aceito como verdadeiro, correto normativamente, e como veraz. A aceitação por parte do ouvinte das pretensões levantadas pelo falante possui efeito coordenador das interações porque gera obrigações decorrentes da própria aceitação das pretensões.

Enquanto racionalidade inerente ao mundo da vida, a razão comunicativa se estrutura, então, a partir das condições de validade, das pretensões de validade e das resoluções das pretensões levantadas em atos de fala empregados comunicativamente com o objetivo de alcançar o entendimento mútuo. Em consequência, para Habermas pode ser considerado racional não apenas quem tem razões para levantar uma pretensão à verdade e que,

portanto, é capaz de defender sua afirmação diante de críticas, mas também todos aqueles que são capazes de justificar uma conduta de acordo com as normas que estão ligadas às expectativas legítimas de comportamento. Além disso, pode ser considerado racional quem é capaz de expressar com sinceridade seus desejos, sentimentos, estados de ânimo, isto é, quem exprime suas vivências subjetivas de modo coerente com suas ações.

Habermas, portanto, alarga o conceito de racionalidade e a partir desta nova concepção reintroduz para dentro do âmbito da racionalidade a experiência subjetiva e valorativa. Neste sentido, para ele, também a experiência de fé, à medida que é expressa através da mediação da linguagem, levanta pretensão à validade e, conseqüente, também pode pretender alcançar validade reconhecida de modo intersubjetivo. Portanto, a fé não é necessariamente irracional. Por isso, no debate público, a linguagem de um crente pode ser traduzida em linguagem secular, à medida que é dotada de racionalidade.

Embora a racionalidade independa da experiência religiosa, esta, por sua vez, pode fornecer a ela seu conteúdo. A racionalidade comunicativa, portanto, é procedimental, e enquanto tal é formal. Ela recebe seu conteúdo do mundo da vida. Este se estrutura a partir da linguagem, da cultura, da sociedade e da personalidade. Ora, a religião é uma das expressões privilegiadas da cultura. Logo, ela não está em oposição à razão, mas como dissemos, confere conteúdo ao procedimento racional.

Além disso, enquanto expressão cultural, a religião não pode, para Habermas, pretender se afirmar como universal. Todas as religiões e expressões de fé são para ele relativas ao contexto e a história de uma comunidade. Contudo, por outro lado, todas as religiões podem, em princípio, defender no debate público argumentos que podem pretender a aceitação de todos. Por causa disso, os crentes não estão dispensados dos debates. Mas, como vimos, deve haver um processo recíproco de aprendizagem mútua entre crentes, não-crentes e crentes de denominações religiosas diversas para que através do próprio processo democrático, que é racional, seja possível estabelecer vínculos de solidariedade entre os cidadãos.

Ratzinger, por sua vez, assume caminho distinto de Habermas. Para ele, os desafios lançados pela razão moderna apenas podem encontrar solução se fizermos opção por uma razão capaz de recuperar novamente a perspectiva metafísica. Isto porque, como ele mesmo defende “uma razão que se limita a si mesma é, sobretudo, uma razão amputada” (RATZINGER, 2007b, p. 145). Em conseqüência, “necessitamos de uma nova disposição de busca, e também de sermos humildes para poder encontrar. O rigor da disciplina metódica não pode reduzir-se apenas à vontade de obter um resultado; tem de ser vontade de alcançar a verdade, prontidão para ela” (RATZINGER, 2007b, p. 146).

Ao propor reassumir uma concepção de razão que se volta para a totalidade do real e que é capaz de colocar a questão a respeito do sentido último, Ratzinger questiona a pretensão da ciência e da razão modernas de determinar, dominar e manipular a realidade. Ele propõe, então, uma investigação que é capaz de adotar uma perspectiva de humildade e de acolhimento diante da verdade que se revela. Como ele mesmo afirma, “a capacidade mística do espírito humano necessita ser fortalecida” (RATZINGER, 2007b, p.147). O que Ratzinger parece querer reabilitar, portanto, parece ser a dimensão intuitiva da razão humana.

Nossa razão não pode ser reduzida à dimensão do raciocínio e do discurso. Embora seja *ratio*, ela também é *intellectus*. O acesso ao ser e, portanto, à verdade, que foi rompido a partir da modernidade, precisa ser restabelecido. Parece ser necessário resgatar a dignidade e o valor da intuição intelectual, pois apenas através dela alcançamos a verdade. Neste sentido, o teólogo alemão afirma que o ser humano “precisa colocar-se à janela; procurar com o olhar. E aí então a luz de Deus pode tocá-lo, e ele pode reconhecê-la e, a partir dela, alcançar a verdadeira visão superior que abrange a totalidade” (RATZINGER, 2007b, p. 149). Outra belíssima passagem do texto de Ratzinger ilustra a necessidade afirmada por ele de reabilitar a intuição intelectual. Nela ele afirma que “o homem não é um prisioneiro no gabinete de espelhos das interpretações; ele pode e deve penetrar no real, que se acha por trás das palavras e se lhe mostra em palavras” (RATZINGER, 2007b, p. 172)

Ratzinger faz uma crítica direta à virada linguística. Para ele, ela caracteriza-se por uma renúncia à verdade. Isto porque, para ele, se não “podemos atingir o que está por trás da linguagem e das suas imagens, nossa razão está linguisticamente fixada” (RATZINGER, 2007b, p. 170). Isto significa, em última análise, que a virada linguística, da qual Habermas parte como marco teórico de sua proposta, permanece vinculada à interdição moderna que nega a possibilidade de conhecimento da realidade. Ora, se permanecemos presos exclusivamente ao âmbito da argumentação mediada linguisticamente, corremos o risco de perder de vista a própria realidade.

Ao defender um modelo de razão que se constitui como busca da verdade e que, portanto, concebe novamente espaço para a intuição intelectual, Ratzinger articula intrinsecamente a experiência racional com a experiência da fé. A experiência racional caracteriza-se como busca pelo sentido. A fé cristã, por sua vez, nada mais é do que uma adesão existencial à verdade. A pergunta pela verdade se apresenta, portanto, como “pergunta essencial da fé cristã e, nesse sentido, ela inevitavelmente se relaciona com a filosofia” (RATZINGER, 2007b, p. 168). Ratzinger defende, portanto, que “não se ora a um Deus que existe apenas no pensamento. Se, porém, o Deus alcançado pelo pensamento vem ao nosso encontro no interior de uma religião, como o Deus que age e fala, então pensamento e fé se reconciliam” (RATZINGER, 2007b, p. 157)

Esta posição assumida por Ratzinger o leva a uma conclusão que surpreende. Como vimos, para Habermas apenas o processo democrático é capaz de estabelecer vínculos de solidariedade numa sociedade marcada pelo pluralismo cultural e religioso. As religiões, neste caso, são vistas como expressões culturais que não podem impor suas posições umas sobre às outras. Em consequência, à medida que possuem algo a dizer no espaço público, elas precisam recorrer à tradução de sua linguagem numa linguagem secular. Ratzinger (2007b, p. 182) não confia nesta solução. Para ele, a única realidade capaz de unir os diversos povos é a fé. Compreendida como confiança em Deus, a fé nos abre ao acolhimento da verdade e, por isso, nos conduz ao necessário encontro com os outros. Isto porque, como esclarece Ratzinger, crer em Jesus Cristo é “na sua essência, um contínuo abrir-se; é a irrupção de Deus no mundo dos homens e a resposta destes, como uma saída do homem em direção a Deus, que por sua vez conduz os homens uns aos outros” (RATZINGER, 2007b, p. 181).

Conclusão

O artigo teve como objetivo explicitar um dos aspectos da divergência radical existente entre Habermas e Ratzinger. A intenção consistiu em destacar que eles se apoiam em concepções distintas de razão. Isso faz com que eles pensem a questão da integração social, e também a questão da relação entre razão e religião, de modos bastante diferentes. Ao assumir como ponto de partida a afirmação de Schuller, segundo a qual Ratzinger e Habermas são dois antípodas intelectuais, procuramos explicitar um pressuposto fundamental no qual o filósofo e o teólogo alemães se apoiam. Ratzinger faz opção pela tradição clássico-cristã. Habermas opta por um pensamento que ele mesmo denomina como sendo pós-metafísico.

Ao partir de uma tradição metafísica, Ratzinger parece defender a não separação entre ser e pensar. Embora a razão humana seja antes de tudo uma razão discursiva, a linguagem não se constitui como horizonte último de sentido. A representação aponta na direção de uma realidade que se constitui como o fundamento da própria representação. Isso acontece porque o ser não pode ser completamente determinado pela razão humana, mas é ele que é condição de possibilidade da própria razão.

Ao contrário, Habermas parece se apoiar em uma tradição que assume a representação como fim do conhecimento. A linguagem é afirmada como dimensão intransponível de todo pensar, agir e falar com sentido. Não há lugar aqui para a intuição intelectual. A razão é, necessariamente, procedimental. Trata-se de um procedimento que se apoia em pretensões de validade que podem ser aceitas ou recusadas pelo interlocutor.

Ao assumirem pressupostos distintos, Habermas e Ratzinger oferecem, como vimos, respostas também distintas para a questão a respeito dos fundamentos do Estado liberal. Para Habermas, o próprio processo democrático é capaz de garantir a coordenação das interações entre os membros do grupo social. Os vínculos de solidariedade devem ser constituídos a partir do próprio procedimento da razão. Não é necessário recorrer a nenhum pressuposto pré-político para garantir o vínculo social. Neste caso, a religião possui um papel importante à medida que é capaz de oferecer conteúdo à razão procedimental.

Ao contrário de Habermas, Ratzinger defende que, para ser promotor da dignidade humana, o Estado depende de pressupostos pré-políticos. Ao adotar uma perspectiva teleológica, ele afirma ser fundamental compreendermos o que é o “bem”. Os vínculos de solidariedade existentes no Estado liberal devem, de acordo com ele, ser fundamentados a partir desta noção pré-política. Além disso, o ser humano possui uma natureza própria, dotada de valor intrínseco. Em consequência, o Estado justo será aquele que criar as condições necessárias para que o ser humano possa alcançar o seu próprio fim, ou seja, para que ele possa se constituir humanamente. À medida que a fé cristã se constitui como busca pela verdade, ela não se opõe à razão. Será, então, a partir de uma íntima correlação entre fé e razão que se tornará possível a coordenação das interações em vistas da realização do bem comum, no interior do Estado liberal.

Ora, ao encontrarem-se em Munique, Habermas e Ratzinger tornam explícitas as suas posições antagônicas. Embora seja possível perceber que ambos possuem o objetivo comum de pensar as questões da integração social e do respeito pela dignidade humana, é imperioso concordar com Schuller que se trata efetivamente de um diálogo entre dois antípodas intelectuais.

Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005. v. 2.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 3.ed. Bauru: Edipro, 2009.

HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HABERMAS, J. *Consciência Moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, J. Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático? In: HABERMAS, J.-; RATZINGER, J. *Dialética da Secularização: sobre razão e religião*. 3.ed. Aparecida: Idéias e Letras, 2007a. p. 21-57.

HABERMAS, J. *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007b.

HABERMAS, J. *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2010.

LIMA VAZ, H. C. de. Ética e Razão Moderna. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 22, n. 68, p. 53-84, jan./mar. 1995.

RATZINGER, J. O que mantém o mundo unido: fundamentos morais pré-políticos de um Estado liberal. In: HABERMAS, J.- RATZINGER, J. *Dialética da Secularização: sobre razão e religião*. 3.ed. Aparecida: Idéias e Letras, 2007a. p. 59-90.

RATZINGER, J. *Fé, verdade e tolerância: o cristianismo e as grandes religiões do mundo*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", 2007b.

RATZINGER, J. *Fede e scienza: un dialogo necessario*. Torino: Libreria Editrice Vaticana, 2010.

SCHULLER, F. Prefácio. In: HABERMAS, J.-; RATZINGER, J. *Dialética da Secularização: sobre razão e religião*. 3.ed. Aparecida: Idéias e Letras, 2007. p. 5-20.

TOMÁS, de Aquino, Santo. *Suma Teológica: a criação, o anjo, o homem*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005. v. 2.

Artigo submetido em 12.08.2019 e aprovado em 21.11.2019.

Cláudia Maria Rocha de Oliveira é Doutora em Filosofia pela Universidade Gregoriana em Roma (2012). Professora adjunta do departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, coordenadora do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Líder do grupo de pesquisa Estudos vazianos e membro do Grupo de Pesquisa Desafios para uma Ética Contemporânea. Orcid.org/0000-0002-1369-7076. E-mail: claudiamroliveira@gmail.com

Endereço: Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127 – Planalto
31720-300 – Belo Horizonte – MG