

HABERMAS, RATZINGER E OS PROVEITOS DO DIÁLOGO ENTRE FILOSOFIA E RELIGIÃO

HABERMAS, RATZINGER AND THE ADVANTAGES OF THE DIALOGUE BETWEEN PHILOSOPHY AND RELIGION

Írio Vieira Coutinho Abreu Gomes (*)



Resumo

Esse texto trabalha na defesa da reaproximação dialógica entre fé e razão. O texto foi construído considerando o recíproco efeito entre duas tensões: naturalismo x religião e cidadãos seculares x cidadãos religiosos. A primeira disputa é puramente teórica e aborda o estreitamento da racionalidade conduzido pelo naturalismo e a perda de motivação racional para se pensar a moral. A segunda versa sobre as relações sócio-políticas entre crentes e não crentes numa sociedade pós-secular. O ponto de encontro dessas rivalidades está num círculo vicioso onde as disputas se retroalimentam mutuamente e ambos os lados terminam com perdas irreparáveis. Com Habermas e Ratzinger buscamos superar essas tensões através da ideia de aprendizado mútuo entre as diferenças mostrando que a retomada, em nova perspectiva, da antiga e produtiva relação entre religião e filosofia, é a única chance de superação dos confrontos normatizada por uma circularidade virtuosa entre fé e razão.

Palavras-Chave: Filosofia, Religião, Diálogo, Habermas, Ratzinger.

Abstract

This text works in the defense of the dialogical rapprochement between faith and reason. The text was constructed considering the reciprocal effect between two tensions: naturalism x religion and secular citizens x religious citizens. The first dispute is purely theoretical and addresses the narrowing of rationality led by naturalism and the loss of rational motivation to think morality. The second one concerns the socio-political relations between believers and non-believers in a post secular society. The meeting point of these rivalries is in a vicious circle where disputes feed each other and both sides end up with irreparable losses. Supported by Habermas and Ratzinger we seek to overcome these tensions through the idea of mutual learning between differences, showing in a new perspective that the recovery of the ancient and productive relationship between religion and philosophy is the only chance to overcome the confrontations standardized by a virtuous circularity between faith and reason.

Keywords: Philosophy, Religion, Dialogue, Habermas, Ratzinger.

(*) **Írio Vieira Coutinho Abreu Gomes** - Graduado em Física (UFPE), Teologia (Claretiano – Centro Universitário) e Filosofia (Universidade Católica de Brasília). Possui mestrado e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Atualmente lidera o Grupo de Pesquisa em Filosofia da Religião da UEPB (Universidade Estadual da Paraíba) onde é professor efetivo do Departamento de Filosofia.

E-mail: iriocoutinho@gmail.com

1. SOCIEDADE PÓS-SECULAR E FÉ COADJUTORA DA RAZÃO

Como a modernidade analisa a relação fé e razão? Para responder essa questão uma olhada em Kant nos ajuda. A partir da epistemologia de Kant a filosofia é vetada do conhecimento da realidade e passa a ter seu terreno de análise reduzido. O conhecimento das realidades empíricas é tarefa das ciências que operam a partir de um sujeito transcendental incapaz de dizer o que a realidade é. Para a filosofia sobra a fundamentação filosófica das ciências e a elaboração de uma ética. Se, por um lado, o teórico, Kant desacredita do trabalho filosófico, por outro, o prático, dá a filosofia todo o respaldo e suficiência de atuação elevando a filosofia ao status de soberana plena dos saberes relativos à ética, religião, direito e outros setores do pensamento. Em síntese, Kant nos entrega um sujeito limitado a conhecer objetos apresentados no espaço e no tempo e absoluto na formulação de juízos morais. A nossos olhos duas consequências são de se notar: o crescente domínio das ciências empíricas dos espaços de verdade e o escancaramento e potencialização da tensão entre o saber filosófico e os saberes religiosos e tradicionais.

Em que pese o reconhecimento de Kant do “espaço para a fé” e da própria importância da religião, sua proposta visa o enquadramento da religião pela razão e traça fronteiras quase que intransponíveis entre a fé e a razão. A partir de então as relações da filosofia com sua própria história, com a tradição judaico-cristã e com as religiões em geral se transforma*. Trazer à luz a radical diferença entre fé e razão e advogar sua incompatibilidade é trabalho de uma filosofia que arroga para si a última palavra sobre o que seja a racionalidade e se põe como cognitivamente superior a outras formas de abordagem do mundo. Nesse sentido, a filosofia moderna buscou um novo estágio para o pensamento moral tentando uma substituição dos saberes judaico-cristãos

* Em *El Límite Entre Fé e Saber – Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant* in, *Naturalismo e Religion* (2006, p.217) Habermas fala do avanço das relações entre fé e saber quando de sua saída do “recinto sacerdotal”. Se antes o saber filosófico tivera de se justificar perante a religião agora “a carga da prova se inverteu: obrigou-se a religião a se apresentar ante os limites da razão”. Não para por essa ser eliminada (cf. *Crítica da Razão Pura* BVII), pois a Kant não consideramos como laicista, seu propósito era o de uma apropriação dos conteúdos religiosos que fossem compatíveis e justificáveis nos limites da racionalidade pura.

por equivalentes racionais totalmente secularizados e pretensamente melhores. O empoderamento dado pela modernidade ao sujeito autônomo guiado por sua razão autônoma, fá-lo rejeitar qualquer solução fora dos limites da racionalidade pura tornando repugnante todo e qualquer subsídio religioso. Aqui o caminho que a filosofia toma é o de encerrar-se em si mesma de um modo que trai a sua própria história e subsidia forças ao laicismo que ganha espaço nos meios intelectuais e sociais.

Habermas, preservando o Estado Laico, duvida das bases do laicismo em concordância com Ratzinger que, reconhecendo o erro da teocracia e negando a possibilidade de um Estado religioso, afirma que o Estado deve ser laico e não ideológico:

Esta, digamos, justa profanidade – ou também laicidade – da política, que exclui, portanto a ideia de uma teocracia, de uma política determinada pelo ditame da fé, também exclui, por outro lado, um positivismo e um empirismo que mutilam a razão, pois segundo essa perspectiva, a razão seria capaz de perceber apenas as coisas materiais, empíricas, verificáveis ou falsificáveis por métodos empíricos. Portanto, a razão seria cega no que diz respeito aos valores morais e não poderia julgá-los, pois fariam parte da esfera da subjetividade e não da objetividade de uma razão limitada ao verificável, ao empírico e positivista. (RATZINGER, 2015, p.94).

Nesse sentido, mesmo a filosofia kantiana necessita das ideias de Deus, imortalidade da alma e liberdade para a ética. Reduzir a racionalidade à racionalidade científica do provável empiricamente é abrir mão de qualquer possibilidade de pensamento filosófico prático. Observando as coisas de um ponto de vista pragmático e sem limitar a razão ao naturalismo (que em si é discutível); por que denominar de não-razoável um pensamento plasmado num modo de ser que estimula as pessoas à prática do amor quando esse mesmo, se não é necessário para o Estado em sua normatividade, é indispensável para as vidas das pessoas que compõem esse Estado?

É notório o trabalho das religiões na reestruturação de vidas psicologicamente devastadas, pois por mais justa que seja uma sociedade o amor sempre será necessário. O Estado não pode amar! O progresso tecnológico e econômico das nações não extinguiu as situações de necessidade material de muitas pessoas e tudo indica que sofrimentos derivados da solidão, a própria necessidade de consolo e ajuda na linha de um amor real só aumentam nas sociedades mais prósperas. É próprio da caridade cristã não só a ajuda material, mas também o apoio ao homem em seus conflitos de vida,

angústias e sofrimentos. Em muitos momentos esse tipo de ajuda é mais necessária que a ajuda material, mesmo para aqueles que necessitam do material. O Estado pode e deve garantir o cuidado com a população em geral, mas o cuidado necessário com a pessoa em particular só pode ser feito pelo amor.

Apesar de muitos reconhecerem a função social das igrejas em sociedades seculares, sua presença pública parece sempre fazer temer a soberania do Estado Laico. A questão é: um pensamento originário da revelação deve, em si mesmo, ser considerado uma ameaça ao Estado Democrático? Se considerarmos o Estado Democrático como aquele que deve garantir a existência das diferenças, a resposta é não. O convívio entre os diferentes indivíduos e instituições formam as sociedades contemporâneas segundo cosmovisões dispares. A tolerância defendida possibilita o convívio entre crentes e descrentes. Essa profusão de posições deriva das múltiplas racionalidades que devem se por em diálogo e buscar o consenso. É condição de possibilidade para tanto o reconhecimento mútuo entre elas.

A ideia de apaziguamento das culturas tem de levar em conta dois desafios antagônicos: o universalismo cientificista e o relativismo antropológico. O universalismo que falamos é aquele que adota as metodologias da ciência como normatização para o que se deve tomar como racional deixando de fora todas as formas de vida religiosas ou de metafísicas distintas da científica, bem como do pensamento filosófico não-metafísico. Já o relativismo advoga pela variabilidade dos critérios de verdade em função dos diferentes povos. Além de não resolver as contradições entre as “verdades” quase que postula a incomunicabilidade entre as diferentes culturas. Frente ao universalismo que impõe uma posição a partir de uma cultura (a científica), e ao relativismo que absolutiza as culturas impossibilitando qualquer posição, propomos nesse artigo uma metodologia que aposta no diálogo entre as diferenças abalizado pela disposição de aprendizado mútuo através do intercâmbio recíproco entre os distintos falantes num mundo pós-secular.

Entendemos a sociedade pós-secular como formada por comunidades diversas imbuídas de cosmovisões mais ou menos claras. São como “associações privadas” num ambiente público. Tais “associações” numa democracia não apontam para qualquer exclusivismo ou sectarismo de um grupo que se separa do todo da sociedade embora

viva no meio dela. Essas “associações privadas” refletem a sociedade plural em que vivemos onde as pessoas devem buscar o diálogo e a partilha do espaço com o outro, mas não necessitam de abrir mão de suas identidades para rejeitar o segregacionismo. Pelo contrário, a partir de suas identidades essas associações podem contribuir para fomentar uma pluralidade integradora e constitutiva própria de sociedades democráticas que desistiram da uniformidade; seja ela de qualquer tipo de religião, ideologia política ou visão de realidade. As diversas ONGs de nossos dias, a formação de pequenos grupos com fins específicos, movimentos sociais e igrejas, enquanto instituições que a partir de suas crenças visam o bem dos “de fora”, sem se desfazerem de suas escolhas, ilustram essas associações como potenciais para a democracia.

Numa sociedade mundial onde os diversos países dependem progressivamente mais uns dos outros econômica e politicamente, com múltiplas culturas e um potencial sempre maior de descontrole alimentado por tensões ideológicas e interesses de domínio; ganha cada vez mais relevância a pergunta sobre quais bases éticas devem esses diferentes sujeitos se erguer, para que a partir daí se solidifique um direito comum com objetivo de possibilitar uma justa convivência entre todos.

A formação do Estado Democrático é devedora de determinados valores compartilhados pelas pessoas que formaram esses Estados. Um deles é a solidariedade. A existência de um Estado implica na vontade de seus cidadãos de permanecerem unidos, em serem solidários uns com os outros. Habermas se refere à influência do sagrado na formação de nossa sociedade a partir da capacidade aglutinadora da religião ao longo de nossa história. Ciente da necessidade da solidariedade entre os cidadãos como condição de possibilidade para a efetivação do Estado teme a crescente secularização acompanhada do individualismo enquanto ameaça à vontade de união entre as pessoas (cf. HABERMAS, 2007, p.25). Não é que Habermas defenda a necessidade da religião, da moral ou coisa que o valha para a legitimidade do Estado. A partir do pensamento kantiano entende que as normas do Estado através de um vasto acervo cognitivo podem ser aceitas racionalmente por todos sendo alheias a qualquer elemento fundante, contudo, a dúvida que permanece é de alçada motivacional. Os motivos para exercer a solidariedade parecem, aos poucos, irem se extinguindo. Nas reuniões da ONU vemos apelos a ela, mas não vemos ninguém dar razões para tanto. Agir em favor do outro exige desprendimento.

Num mundo multicultural as certezas éticas de outrora caducaram e, portanto, “a questão fundamental: 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), se impõe. A dinâmica do Estado Liberal implica em sujeitos que façam valer direitos a outros que sequer conhecem. Esses têm de estar motivados (no sentido de ter motivos, razões) para realizar essa justiça. Sempre existem argumentos contrários, pelo menos, a algum tipo de solidariedade (basta ver a rejeição aos imigrantes). Aqui se faz necessário um impulso motivacional para a efetivação do desprendimento do interesse próprio em vista do interesse coletivo. Esse desprendimento deve ser presente mesmo em nosso modo de pensar. A rejeição da solidariedade pode ser defendida através de um pensamento de que tal ou qual ação seria incompatível com a justiça, portanto, a depender do que se entende por “justo”, a própria racionalidade nos conduziria à omissão. Nesse ponto as Sagradas Escrituras enquanto fonte de reflexão sobre a justiça e motivação para a solidariedade das religiões têm muito a nos mostrar.

Ao falar da justiça Ratzinger a toma como dependente da razão e fala da necessidade da fé como balizadora da razão. À questão “que é a justiça?” afirma:

Isso é um problema que diz respeito à razão prática; mas, para poder operar retamente, a razão deve ser continuamente purificada, porque a sua cegueira ética, derivada da prevalência do interesse e do poder que a deslumbram, é um perigo nunca totalmente eliminado (RATZINGER, 2013, p.47 e 48).

Logo acima falamos do problema das pessoas responsáveis por garantir o direito a outras pessoas que nunca viram. O problema levantado é de natureza motivacional. Mesmo sabendo o que deve ser feito do ponto de vista da racionalidade as pessoas muitas vezes não querem assumir os custos da solidariedade. Habermas entende que a religião é um importante instrumento para a realização dessa solidariedade que torna possível a vida em sociedade. A fé anima as pessoas ao encontro com os outros em suas necessidades. Ratzinger sustenta que a razão se perde quando podemos ter alegações para fazer ou não uma determinada ação. A razão purificada é aquela que não se deixa inclinar através de justificativas cujo contexto verdadeiro, muitas vezes, é o privilégio. Retornemos ao caso dos imigrantes. Os nativos contrários à imigração buscam razões para a proibição de ajuda humanitária a esses grupos. Podemos pensar “por que devo abrir mão do sossego em meu país para ajudar um estrangeiro?”. Por mais razões que

possamos apresentar a favor da ajuda humanitária, o egoísmo, o interesse, e o agir em benefício próprio sempre serão uma tentação para que a razão a eles se curve. A fé tem o papel de dar firmeza à razão e conduzir nossa ação para o bem. Aqui a fé não se confunde com a razão. A fé vai bem além da razão e nos faz relacionar com um Deus pessoal. Contudo, no que toca a nossa questão, a fé tem a possibilidade de auxiliar a razão colaborando para que a razão se encontre consigo mesma.

2. ENCONTRO DA FILOSOFIA COM O PENSAMENTO JUDAICO-CRISTÃO

À filosofia é dada a oportunidade de sondar as religiões em sua perspectiva cognitiva procedendo dos saberes oriundos delas mesmas. Para Habermas a razão é capaz de retornar a si mesma e divisar seu real nascedouro concordando que: “sua origem vem de um outro, cujo poder determinante ela se vê obrigada a reconhecer se não quiser perder a orientação racional no beco sem saída de um auto-assenhoreamento arrogante.” (HABERMAS, 2007, p.45). A filosofia não pode se segregar ao que lhe é próprio e fruto dela mesma. Teve muitas vezes seus impulsos na física (Kant), na arte (Adorno), na matemática (Platão). Tem de voltar sua atenção à abundância produtiva do espírito humano exterior a ela. Numa época de “derrotismo da razão” (Cf. HABERMAS, 2012) pode encontrar nos pensamentos das tradições religiosas novos eixos de conhecimentos capazes de renová-la.

Habermas é ciente dos débitos de seu pensamento para com a tradição judaico-cristã em quesitos como a ética universal e dignidade humana. Para ele o cristianismo não pode ser visto somente como um impulso em direção aos direitos humanos ou à fraternidade universal, mas esses pensamentos no ocidente são oriundos das religiões. Em verdade:

Fomos nos apropriando criticamente desta herança, deixando-a, porém, inalterada, apesar das inúmeras reinterpretações. E, hoje, inclusive, não temos alternativas com relação a essa tradição, pois, mesmo quando confrontados com os desafios atuais de uma constelação pós-nacional, continuamos a nos alimentar dessa substância (HABERMAS, 2003, p.199).

Depreende-se disso que uma sociedade pós-secular deve ter uma atitude de garantir a laicidade do Estado estando, contudo, aberta ao aprendizado derivado do pensamento religioso. Aqui a que se reconhecer a racionalidade religiosa ao lado do pensamento científico. Perpetuar a irrelacionalidade entre elas pode ter altos custos. O

percurso tomado pela filosofia e pelas pessoas desde a modernidade de separação entre fé e razão sobrecarregou a filosofia de dar conta daquelas intuições religiosas formadoras de nossa civilização que agora, sem a ajuda da fé, devem ser postas na forma de conceitos filosóficos aparentemente superiores[†]. Tal projeto frustrou o ocidente. Sem o Deus criador do homem a dignidade humana foi perdida e a própria filosofia, que sozinha pretendia encontrar uma maneira de salvar o humano, cai em descrédito e nossos dias assistem o homem abandonando a própria razão.

A exigência de uma melhor relação entre fé e razão é figurada quando nos deparamos com as atitudes anticivilizatórias dos fanatismos religiosos, produto de uma vivência religiosa irracional, ou do mal de uma razão desorientada, que apresenta ao homem a tentação de construir através da engenharia genética o ser humano “certo”; e não olvidemos da possibilidade de destruição do planeta via armamento nuclear. Aqui religião e razão são postas em suspenso por seu potencial de realização do mal. A saída está na explicitação da limitação mútua entre fé e razão como único meio de libertação de ambas e subsequente progresso positivo delas mesmas. À filosofia não basta mero respeito às religiões, mas real disposição em instruir-se com elas. A relação e os benefícios recíprocos são antigos e pode incentivar uma reaproximação nessa contemporaneidade carente de esperança na razão. A utilidade desse resgate é importante até para o reconhecimento necessário à razão secular de sua gênese histórica, contribuindo assim para sua própria compreensão e identidade[‡].

O cristianismo é uma via de mão dupla: de um lado o judaísmo e do outro a filosofia. A tradução grega da Bíblia é anterior a Cristo e isso prova que o Livro dos Hebreus era lido por estrangeiros, inclusive gregos eruditos, que viam ali uma religião

[†] A filosofia de Hegel é exemplar nesse quesito. Apesar de tomarem caminhos diferentes, enquanto a religião segue o sentimento a filosofia faz seu trabalho pelo pensamento, Hegel entende que a religião e a filosofia têm como objeto comum a verdade sobre Deus e o homem (cf. Hegel, 2015, p.137). A religião é produto do pensamento (e não da superstição ou vontade de domínio sobre os outros) há mesmo uma relação de nascimento comum entre elas (cf. Hegel, 2015, p.155). Contudo, Hegel tem na filosofia a superação da religião, da arte e de qualquer outra forma de pensar quando a filosofia é capaz de tomar para si, na forma do conceito, toda produção delas.

[‡] Numa conferência na Universidade *Sorbonne* no ano 2000 Ratzinger afirmou: “Já antes do início da missão cristã, alguns círculos cultos da antiguidade tinham procurado na figura do “temente a Deus” o nexos com a fé judaica, que parecia a eles uma figura religiosa do monoteísmo filosófico correspondente às exigências da razão e, ao mesmo tempo, à necessidade religiosa do homem. (RATZINGER, 2015, p.18)

mais conforme a razão. A filosofia tem seu início com a negação das explicações mitológicas da realidade e do politeísmo. O deus colocado pela filosofia grega é único, contudo uma conquista da racionalidade, um deus do pensamento. O Deus de Israel, por outro lado, é o Deus vivo que encontramos pela fé. É esse Deus capaz de satisfazer a necessidade religiosa do homem. Mas aquele que não era judeu, mesmo reconhecendo o Deus de Israel como o verdadeiro Deus, sempre era um estranho na comunidade, por mais bem recebido e aceito que fosse sua pertença nunca podia ser total, porque sempre seria um estrangeiro. O monoteísmo judaico não era universal, ainda. Apenas com o advento de Jesus Cristo temos a universalização daquela fé. Todos agora são convidados a se apropriar desse patrimônio religioso, pois, conforme pregara Paulo: “Já não se distinguem judeu e grego, escravo e livre, homem e mulher; pois com Cristo Jesus sois todos um só” (Gálatas 3-28). Dessa maneira o cristianismo faz a união entre a filosofia e o judaísmo, nele, Atenas e Jerusalém se dão as mãos e a razão se encontra com o amor. É razoável constatar que na gênese do cristianismo reside a ideia de uma fraternidade universal tão cara à filosofia e às democracias mais maduras.

O início do cristianismo testemunha sua ligação com a filosofia grega. Disso nos lembra Ratzinger em seu discurso em *Regensburg* quando cita o prólogo do evangelho de João dizendo que “no princípio era o logos, e o logos é Deus”. Essa passagem nos mostra o conceito bíblico de Deus se encontrando com o pensamento grego por uma necessidade intrínseca a ele. Inclusive o início desse processo se dá bem antes, no episódio da sarça ardente, onde Deus se revela a Moises como “Eu sou” (Êxodo 3). O Apóstolo Paulo já dialogava com estoicos e epicuristas. Paulo se serve da filosofia grega que em seus primórdios buscava refutar os mitos e levava a conceitos mais organizados a respeito da transcendência divina em contraposição à religião pagã. Já Clemente de Alexandria tinha na filosofia um excelente dispositivo para a defesa da fé quando buscava defender a verdade dos ataques dos sofistas.

Não defendemos que o papel da filosofia fosse ou deva ser o de justificar ou corresponder ao cristianismo, mas seu compromisso com a verdade filosófica (não religiosa, insistimos) está na gênese de seu ser filosofia. Em suas origens tínhamos uma filosofia que indagava sobre a verdade, questão essa perdida na maioria dos estudos filosóficos atuais. O descompromisso com esse problema enfraquece áreas importantes da filosofia em especial a reflexão sobre o “como deve agir o homem?”. A filosofia pós-

metafísica é débil quando o assunto é viver uma vida boa e feliz e parece enrubescer quando fala de obrigações morais.

Esse é o resultado daquela modernidade que falamos mais acima, em sua crescente separação da metafísica e conseqüente abandono da herança religiosa. Com isso floresceram ideologias ateias que se converteram em planos políticos assassinos como o fascismo e o comunismo; a ciência é produzida sem levar em conta o homem, o niilismo descredita a moral, e o utilitarismo mercantiliza os saberes. Nesse processo a filosofia se enfraqueceu dando lugar a ciências comprometidas não com a busca da verdade, mas com ideologias de mercado voltadas ao prazer fútil. Isso leva a conseqüências morais perigosas como o desânimo característico de nossos dias em assumir projetos definitivos que dão sentido a vida de cada um. Como fazer isso se a própria razão não nos aponta lugar algum? Ao abrir mão da fé já nos fins da Idade Média a razão vai se distanciando de um projeto mais radical de busca da verdade como única e definitiva. A razão desiste de explorar as essências e de nos fornecer uma visão de realidade radical, de qualquer fala sobre o transcendente, e acaba por perder sua autonomia e capacidade de crítica e autocrítica convertendo-se em razão técnica que busca apenas investigar as realidades empíricas.

Mesmo a filosofia parece tomar esses caminhos em nossos dias sendo trabalhada a partir do polo norte apontado pelas ciências exatas e naturais. Isso a faz distanciar-se de questões humanas que estão além das potencialidades dessas ciências. Uma filosofia que toma o homem como mero organismo natural inevitavelmente se omite diante da questão sobre direitos próprios desse ser, ou, o que é mais danoso, nela não acredita. Aqui nos encontramos com o estremeamento da própria ideia de direitos humanos.

Sem desconsiderar os proveitos do ambiente democrático, sublinhamos que as decisões democráticas tomadas pelas maiorias podem muitas vezes ser injustas e opressoras das minorias. Em vista disso, não haverá nada que essencialmente é sempre direito e precede qualquer lei positiva decidida por um governo ou maioria democrática? Várias declarações de direitos humanos reclamam tais direitos salvando assim, do jugo das maiorias, direitos fundamentais das minorias que muitas vezes nem representatividade parlamentar ou de qualquer tipo possuem. Esse fato nos deve alertar para a natureza filosófica implicada na crença da existência de valores implícitos e

invioláveis ao homem pelo simples fato de ser homem. O direito estabelecido pode ser injusto em sua prática, pois nada garante para aqueles que não estão cobertos por sua malha. Há algum direito que ultrapassa os seres humanos em suas relações e que garanta a relação entre seres humanos independente das barreiras jurídicas locais? As sociedades contemporâneas ocidentais comportam várias crenças, diferentes fés e muitos modos de vida. Por conta disso, necessitamos, mais uma vez de um direito que se baseia na natureza e na razão humana. Por outro lado, precisamos admitir que o Direito Natural “trata-se de um instrumento que perdeu o gume” (RATZINGER, 2007, p.79).

A queda do direito natural é diagnosticada a partir da teoria da evolução que nega uma racionalidade intrínseca à natureza[§]. Reaparecem os efeitos de nossa eleição da racionalidade científica, empossada como única forma de racionalidade legitimada filosoficamente pelo naturalismo *hard*, a saber, transformamos em ontologia uma teoria científica, definindo por ela nossa compreensão sobre a realidade. Consequentemente, esse grande fruto deixado pelo direito natural (os direitos humanos) perdem seu sustentáculo. Os direitos humanos não passam de verborragia sem o fundamento de que o homem pelo simples fato de ser humano é um sujeito de direitos trazidos em seu próprio ser e que, portanto, somos incapazes de inventar tais direitos, ao mesmo tempo que estamos incumbidos de encontrá-los.

A partir de uma análise das diferentes culturas Ratzinger encontra um muro que parece intransponível. Ciente do caráter universalista da tradição racionalista ocidental e do cristianismo entende que mesmo que esse universalismo seja de direito, não o é de fato, e que sempre encontra seus limites traçados por determinados contextos culturais. Dito isso, diagnostica nossa época como carente de um pensamento de qualquer tipo que seja compartilhado por todos, em outras palavras, uma receita universal para uma ética comum a todos os habitantes da Terra não passa de uma abstração intelectual. Defronte ao quadro desanimador que traça, Ratzinger faz coro com Habermas acerca do

[§] A *Estrutura das Revoluções Científicas* de Thomas Kuhn contém um argumento interessante em que defende que o maior desafio dos darwinianos não fora “a possível descendência do homem a partir do macaco”, pois as ideias de um processo evolutivo já eram públicas em vários ambientes. A peculiaridade do darwinismo está nas consequências filosóficas de sua teoria que o afastara de outros evolucionistas, a saber, em *A Origem das Espécies* não há qualquer ordem racional na evolução (cf. KUHN, 2003, p.214 e 215).

aprendizado mútuo das diferentes tradições laicas e religiosas e propõe o incremento da relação fé-razão, apostando no aprendizado mútuo entre elas.

Isso nada tem a ver com um “retorno à fé”, mas sim com a refutação da ideia secularista de que a fé nada mais tem a dizer ao homem. A concretização dessa ideia deve se dar no contexto cultural presente. Sem dúvida que são atores principais a filosofia ocidental e o cristianismo, mas o exclusivismo deles tem sempre por consequência resultados muito ruins. Também devem ter participação ativa outras culturas com todo seu patrimônio religioso e sapiencial a essa abertura integradora fé-razão. O amadurecimento da relação fé-razão num diálogo multicultural é o caminho para proporcionar um intercâmbio maior entre as diferentes culturas e tradições, proporcionando um revigoramento daqueles valores universais vislumbrados por todos os homens e que os mantém agregados para o proveito da própria humanidade.

A razão autorreferente da modernidade toma para si o qualificativo de universal e é incapaz de perceber o vício original do etnocentrismo que se escondia aí, que esse universalismo não passava de uma pretensão que tornava a comunicação com outras culturas cujas formas de vida e religiões eram diferentes totalmente ruidosa. A obstinação desse racionalismo em muitos momentos tem servido de instrumento para a imposição, a partir da guerra inclusive, dos interesses capitalistas ocidentais. A racionalidade moderna nos ajudou bastante no campo das ciências empíricas e a cada ano que passa a ciência consegue avanços bem maiores que nos anos anteriores. Em contrapartida, e a contragosto de Kant que considerava a tarefa prática mais importante que a teórica, acreditamos que essa racionalidade, em muitos aspectos, nos tornou mais afastados de um entendimento universal quando desacreditou as fontes por onde bebera, ou seja, da herança judaico-cristã, e se auto-ortogou soberana desmerecendo os saberes, tradições e culturas estranhas a ela. Tal qual Alexandre o Grande ou Hobbes que fiavam o advento da paz a partir de um soberano absoluto, a ortodoxia iluminista resultou no acirramento dos ânimos.

É nas Sagradas Escrituras onde Habermas encontra muitas intuições motoras de ideias filosóficas futuras. Filosofia e religião podem se aproximar se entendermos que a religião contém uma verdadeira reserva de sentido pronta para ser trabalhada pela filosofia. Tomar para si esses saberes e ressignificá-los a seu modo converteu a filosofia

nela mesma. Partindo de sua leitura de Jaspers, Habermas defende que a tarefa da filosofia não é a de afirmar o que deve ser pensado, mas é chamada a engendrar um modo de pensar que favoreça o consenso racional no diálogo das diferenças em favor da paz universal. Habermas fala da reflexão de Jaspers em torno das “cifras”^{**}. Cifras são visões ou interpretações da realidade que se subtraem à verificabilidade. Estão relacionadas ao modo como entendo minha existência e me motivam a ser e viver de um modo ou de outro. Por um lado esse tipo de pensamento é rejeitado pelo Iluminismo por apoiar-se sempre em alguma autoridade ou tradição que nos liga a um transcendente, como tal, inverificável, furtando-se a uma explicação conceitual. De outra parte, reduzindo o cognoscível ao técnico e objetivo, pagamos o preço da perda dos conteúdos cifrados dessas antigas tradições.

A filosofia tem se alimentado de conteúdos da tradição judaico-cristã. Disso dão testemunho as noções de tempo histórico, responsabilidade, teísmo, deísmo, autonomia, livre-arbítrio e liberdade, bem como os diversos idealismos filosóficos. A história da filosofia testemunha a modificação sofrida pelo pensamento filosófico quando da penetração do pensamento judaico-cristão em seu seio. Temas fundamentais para as ideias formadoras do Estado Democrático germinam nesse momento de encontro:

Penso no conceito de liberdade subjetiva e no imperativo de igual respeito por todos... Penso no conceito de autonomia, de uma autovinculação da vontade por convicção moral que depende de relações de reconhecimento recíproco. Penso no conceito de sujeito socializado que se individualiza em sua trajetória biográfica e, como indivíduo insubstituível, é simultaneamente membro de uma comunidade, isto é, só pode levar a cabo uma autêntica vida própria em convivência solidária com os outros. Penso no conceito de libertação em sua dupla acepção de emancipação de relações humilhantes e de projeto utópico de uma forma de vida realizada. A irrupção do pensamento histórico na filosofia, que, em definitivo, propiciou a compreensão do carácter “situado” do tempo vital, nos tem feito conscientes da estrutura narrativa da história em que nos encontramos envolvidos e do carácter dos eventos ocorridos que nos sobrevieram. A estas há que somar também a consciência da falibilidade da mente humana, da contingência e das condições, sob as quais esta, contudo, segue formulando pretensões incondicionadas. (HABERMAS, p.94, 1999).

Esses notáveis resultados podem funcionar para estancar a inércia na reedificação das relações entre fé e razão numa nova perspectiva em relação aos dados da fé, diante de uma atmosfera pós-metafísica, possibilitando à filosofia a consciência da gênese religiosa de diversos valores formadores da democracia; como os direitos

^{**} Cf. HABERMAS, 1999, pp.46-48.

humanos e de como a modernidade se apropriou destes conteúdos semânticos. Isso nos parece evidente em problemas como a criação e a ordem do universo a partir do Deus livre e pessoal do Gênesis na ontologia; no mesmo curso está a noção de pecado pessoal e questões éticas, providência divina e o problema do mal. A igualdade entre os homens como filhos de Deus influencia os ideais de fraternidade mesmo na Revolução Francesa; e não nos parece incorreto notar no pensamento marxista um lastro da esperança judaico-cristã transformada em salvação terrena quando da tão aguardada revolução proletária. É o Deus cristão que se revela na história quem abre os olhos da filosofia para o historicismo (cf. JOÃO PAULO II, 1998, n.76).

3. EXERCÍCIO DO CONSENSO ENTRE SECULARES E RELIGIOSOS

Aqui não há qualquer confusão entre teologia e filosofia. O ponto de partida da análise filosófica não é a revelação, pois seu terreno próprio é a racionalidade pura. A fé aqui tem como papel inspirar o filósofo. E, é defensável, como vimos, que sem as incitações bíblicas perderíamos capítulos importantes não só da filosofia medieval, mas também da história da filosofia moderna e contemporânea.

Próprio do labor filosófico é dar respostas às questões de seu tempo encetando por uma autocrítica que o torne capaz desse ofício. Só uma razão que vá além dos fatos empíricos está habilitada para tanto. Um voltar-se a si mesma da filosofia é capaz de abri-la às habilidades semânticas latentes das religiões atreladas às noções constitutivas das democracias modernas como as de liberdade e humano. Nessa direção a filosofia se renova e se capacita para pensar o homem ético, e, por conseguinte, a política e o direito, não mais ao modo da modernidade fechada em si mesma, mas de janelas abertas para respirar os ares vindos de fora. Essa proficiente reabertura da filosofia é ao mesmo tempo motora e movida pela positividade do diálogo entre crentes e não-crentes na esfera pública.

A sociedade pós-secular tem a incumbência de enquadrar as comunidades religiosas numa normatividade jurídica universal de modo a essas comunidades mesmas não apenas aceitem, mas defenderem o Estado Laico. Isso não pode, é certo, ser algo vindo apenas de fora e alheio à própria comunidade, mas partir de dentro dela via um discernimento profundo e que faça sentido no âmbito daquele conjunto de crenças. Numa realidade plural, cada comunidade é convidada para gerar a partir de si mesma

seu lugar de permanência. A chamada pelo Concílio Vaticano II “autonomia das realidades temporais” é fundamentada no próprio evangelho na conhecida frase “dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (Mateus 22- 21). Em que pese os vários momentos históricos em que isso não ocorreu, é estrutural do cristianismo a distinção Estado-Igreja. É alicerçada nessa substancial separação que se faz possível uma doutrina social da Igreja que em momento algum propõe a intromissão da Igreja nos domínios próprios do Estado. Mesmo a doutrina social da Igreja se apresenta com suporte no direito natural com o objetivo de fomentar as consciências para os fins da justiça, ciente que não cabe a ela o ordenamento social e político que haverá de garantir o direito de cada um, mas a todos aqueles que compõem o Estado. A doutrina social da Igreja fica apenas como uma contribuição orientadora para que os fins da justiça se cumpram.

Essa compreensão do papel que a Igreja tem de si mesma na sociedade pode surpreender a muitos, mas notamos que muitas comunidades religiosas buscam adaptar seus modos de vida (claro que com limitações) aos ganhos do Iluminismo que moldou e foi moldado no Estado Laico. São muitos os membros dessas comunidades conscientes que suas crenças não podem submeter outras pessoas tampouco o Estado. Por sua vez, o lado secular permanece relutante e pouco disposto à aceitação de uma presença religiosa pública e menos ainda de sua participação em debates nos ambientes parlamentares. Rapidamente apelam ao Estado Laico que em sua opinião tem o dever de rechaçar essas vozes (cf. HABERMAS, 2015). O laicismo retrata a mesma patologia do fundamentalismo religioso quando surdo aos argumentos e censor do modo de vida daqueles que dele diferem. Numa sociedade pós-secular o Estado não tem o papel de silenciar as vozes religiosas, mas o de fomentar canais que proporcionem um profícuo diálogo. Todavia, é condição de possibilidade para tanto o reconhecimento, por parte dos seculares, não apenas da não caducidade da religião, mas da racionalidade imanente ao discurso religioso. Essa é assegurada na filosofia da religião de Habermas amparada na evidente competência das religiões na elaboração de conteúdos morais oriundos de seus livros sagrados.

A Igreja não se põe no lugar do Estado e mesmo quando se insere no debate público pela luta por justiça “deve inserir-se nela pela via da argumentação racional” (RATZINGER, 2013, p.49) para que seu argumento possa ser compreendido e

analisado por todos os participantes do diálogo. Certo é que isso implica o custo de levar aquele discurso de origem religiosa a um contexto de justificação secular transpondo numa linguagem coletiva suas ideias com o objetivo de publicizar o discurso^{††}. No que lhe concerne, aos seculares se pede abertura à escuta das vozes religiosas para encorajamento da própria democracia que se realiza na convivência com o múltiplo. Não obstante isto se almeja que “as convicções religiosas ganhem também, na perspectiva do conhecimento secular-profano, um status epistêmico que não seja pura e simplesmente irracional” (HABERMAS, 2007, p.56), ou seja, o naturalismo não pode ser a única “via segura” da razão.

A própria filosofia parece se render a ideia de que o racional é aquilo dito pela racionalidade científica. Em alguns momentos parece se subordinar a uma metodologia eficaz a outros setores do pensar abrindo mão de sua prerrogativa de analisar a própria racionalidade de maneira crítica, perdendo assim seu sentido de ser filosofia. É como se a filosofia tivesse se rendido ao modo de operação de outros saberes. Talvez não seja muito ousado dizer que a antiga serva da teologia se converte em serva das ciências.

Os métodos das ciências da natureza plasmados no reducionismo que as levam a limitar-se ao verificável empiricamente são tomados como credencial de toda a racionalidade. Essa renúncia, que é essencial e fecunda para as ciências empíricas, tem por resultado um cânon impeditivo deixando de fora a diversidade do espírito humano que necessita da variedade das metodologias de acordo com o objeto a ser investigado. Consequentemente a unilateralidade da razão a impede de investigar aquilo que não pode ser medido e trazido ao laboratório. Para a ciência a verificabilidade de seus enunciados através dos experimentos é tarefa não só necessária, mas indispensável. Tal método leva a ciência a cumes cada vez mais altos. Mas isso não é razão para tornar o critério de cientificidade o critério da própria racionalidade. Dessa maneira perdem a credencial de racional todos os setores do pensamento que são inverificáveis empiricamente por conta da natureza de seus objetos. Não há razões firmes para se

^{††} Tomando as teses defendidas por Rawls em *O Liberalismo Político* Habermas tece suas críticas aos diferentes pesos atribuídos às tarefas de seculares e religiosos no Estado democrático de Rawls. Certo de que a união social é impossível atualmente sobre uma fé comum, contudo, Rawls admite espaço para as religiões abraâmicas enquanto colaboradoras do espaço democrático constitucional (cf. RAWLS, 2011, P.520). O problema para Habermas são os requisitos derivados de um pano de fundo quase-laicista postos por Rawls para tal contribuição tornando “demasiado estreito o papel político da religião nos marcos do ordenamento liberal” (HABERMAS, 2006, P.131).

acreditar que do ponto de vista dos fundamentos da argumentação haja qualquer superioridade epistêmica das visões naturalistas quando comparadas a ideias religiosas ou ideologicamente divergentes.

Enfim, viver numa democracia garantida por um Estado de Direito perpassa a defesa do livre exercício dialógico composto, desde sempre, pela variedade das cosmovisões. Somente dentro dessa variedade pode haver diálogo, do contrário o mesmo não seria necessário. Disso se infere que estreitar o domínio da argumentação à visão cientificista do real como garantia da democracia se converte, em verdade, num estreitamento de suas potencialidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não há teoria separada da prática e tampouco o contrário. A filosofia feita em nossos dias é devedora e credora de nosso modo de viver. A maneira como a secularização foi crescendo no ocidente o fez cego ao fato de que sem a contribuição religiosa o próprio ocidente e sua filosofia não existiriam. O laicismo filosófico nos fez crer que a religião era apenas um estágio em nosso processo civilizatório que teria de ser superado pela razão. O resultado foi desastroso: primeiro o ocidente perdeu a fé e agora desiste da razão. A democracia é abalada, a razão se intimida e a religião é alienação nesse contínuo declínio de nossa civilização. Ou nos voltamos para nossas origens ou sucumbimos todos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

BÍBLIA. *Bíblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 2011.

HABERMAS, Jürgen. *Fragments filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica. Traducción: Juan Carlos Velasco Arroyo*. Madrid: Trota, 1999.

_____. *Era das Transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Entre Naturalismo y Religión*. Barcelona: Paidós, 2006.

_____. (2012) *Quanto de religioso o Estado Liberal tolera*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/516105-quanto-de-religioso-o-estado-liberal-tolera-artigo-de-juergen-habermas/>. Acesso em 13 de ago. 2017.

_____. (2015) *A minha crítica à razão laicista*. Disponível em:

<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/541342-a-minha-critica-a-razao-laicista-artigo-de-juergen-habermas/>. Acesso em 16 de set. 2017

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

HEGEL. *Introdução à História da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2015

João Paulo II. *Fides et Ratio*. 14 de setembro de 1998.

KANT. *Crítica da Razão Pura*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

Kuhn, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*, São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

RATZINGER, Joseph. *Deus Caritas Est*. São Paulo: Paulinas, 2013.

RATZINGER, Joseph. *Ser Cristão na Era Neopagã - vol 2: Discursos e Homilias (2000-2004)*. Campinas: Ecclesiae, 2015.

RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.