



AS CONTRIBUIÇÕES EPISTEMOLÓGICAS DO EMBATE DIALÓGICO ENTRE A FÉ E A RAZÃO

THE EPISTEMOLOGICAL CONTRIBUTIONS OF THE DIALOGICAL DEBATE BETWEEN FAITH AND REASON

Luis Otávio Sales da Silva Junior*
Guilherme de Oliveira Alonso**
José Edmilson de Souza-Lima***

Resumo

O presente estudo analisa as contribuições epistêmicas extraídas do debate realizado entre o filósofo Jürgen Habermas e o papa emérito Bento XVI (Joseph Ratzinger), no qual trataram dos fundamentos pré-políticos da sociedade secular. Enfrentar-se-ão as perspectivas muito distintas entre os debatedores (antagonicamente ligados à razão e à fé) para investigar as bases morais pré-políticas do Estado Liberal – no sentido de se verificar o que manteria a sociedade coesa, independentemente dos recursos normativos do Estado Democrático de Direito. Da análise apresentada por cada coautor, este estudo irá extrair as contribuições epistemológicas de cada visão, buscando confrontá-las e, quem sabe, encontrar algum fator comum entre ambas as visões.

Palavras-chave: Epistemologia; secularismo; filosofia; razão; fé; bases morais; Estado liberal.

Abstract

The present study analyzes the epistemic contributions drawn from the debate between the philosopher Jürgen Habermas and Pope Emeritus Benedict XVI (Joseph Ratzinger), in which they dealt with the pre-political foundations of secular society. The study will deal with the very different perspectives between the debaters (antagonistically linked to reason and faith) to investigate the pre-political moral foundations of the Liberal State - in order to verify what would keep the society cohesive, independently of the normative resources of the Democratic state. From each co-author analysis, this study will draw epistemological contributions from each view, seeking to confront them and, perhaps, find some common factor between both views.

Keywords: Epistemology; Secularism; philosophy; reason; faith; Moral bases; Liberal state

* Mestrando em Direito Empresarial e Cidadania pelo Centro Universitário Curitiba (UNICURITIBA). Especialista em Direito Penal e Criminologia pelo Instituto de Criminologia e Política Criminal (ICPC). Advogado. E-mail: luisotavio@dotti.adv.br

** Mestrando em Direito Empresarial e Cidadania pelo Centro Universitário Curitiba (UNICURITIBA). Especialista em Direito e Processo Penal pela Academia Brasileira de Direito Constitucional (ABDConst). Advogado. E-mail: guilherme@dotti.adv.br

*** Doutor em Meio Ambiente e Desenvolvimento pela UFPR. Pesquisador e docente do Mestrado em Direito do Centro Universitário Curitiba (UNICURITIBA) e do Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento (PPGMADE) da Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: zecaed@hotmail.com



1 INTRODUÇÃO

O presente artigo objetiva identificar as contribuições epistêmicas das visões sustentadas pelo filósofo Jürgen Habermas e pelo hoje papa emérito Bento XVI, Joseph Ratzinger¹, em debate realizado na Academia Católica da Baviera (Munique), em 19 de janeiro de 2004, acerca dos fundamentos pré-políticos da sociedade secular. O encontro, em ambiente acadêmico, foi registrado no livro *Dialética da Secularização: sobre razão e religião*² e, conforme registra o organizador e prefaciador Florian Schüller, foi impulsionado por discussões filosóficas precedentes ocorridas em França e Itália entre intelectuais teístas e seculares naquele período.

Os debatedores, um personificando a fé católica e o outro o pensamento secular liberal, expõem suas visões a respeito das “bases morais pré-políticas de um Estado liberal”³, investigando o que haveria de manter a sociedade coesa, independentemente dos recursos normativos do Estado Democrático de Direito. Ou seja, o Estado, por seus próprios meios, seria capaz de garantir a estabilização da comunidade plural ou haveria algo anterior a sustentá-la? Em sendo um debate travado no campo da ética, no domínio das ideias e do “sujeito cognoscente”⁴, o racionalismo poderia se apresentar como a tendência epistêmica prevalente, mas o que se verá é a ocorrência de uma epistemologia dialógica, com apropriação de elementos do empirismo. Ambos os autores mencionam contingências históricas e fatos da vida para fundamentar suas visões, ou seja, recorrem à experiência, daí porque se constatará o efetivo diálogo entre racionalismo e empirismo (epistemologia dialógica). Embora não se identifique a produção de conhecimento mediante experimentação e conclusões *a posteriori* com base em casos particulares, como é próprio da episteme empírica “pura”, não se constata, por outro lado, a produção de conhecimento exclusivamente com base em abstrações e raciocínios formais alheios à realidade tal como ela se apresenta.

Além da introdução, das considerações finais e de uma breve apresentação das epistemes tradicionais, o artigo dedica uma seção específica para cada autor. As contribuições epistêmicas serão indicadas ao longo da explicação das teses de cada autor. Eis uma curiosidade histórica apresentada pelo prefaciador: “no Século XVIII, havia também um papa chamado Bento; era o 14º com esse nome e governou a Igreja entre 1740 e 1758. Como era um dos maiores intelectuais de seu tempo, correspondia-se amiúde com o grande iluminista (e crítico da Igreja) Voltaire”.⁵

¹ Na ocasião do encontro, ainda Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, do Vaticano.

² HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização: sobre razão e religião**. Aparecida/SP: Idéias & Letras, 2007.

³ Ibid., p. 17.

⁴ SOUZA-LIMA, José Edmilson; MACIEL-LIMA, Sandra. Contornos do conhecimento jurídico: a cientificidade do campo em questão. **Revista Jurídica (FIC)**, v. 2, p. 318-352, 2014. Disponível em: <<http://revista.unicuritiba.edu.br/index.php/RevJur/article/view/951>>. Acesso em 03 mar. 2017.

⁵ HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph, 2007, p. 19-20.



2 BREVES NOTAS A RESPEITO DAS EPISTEMES RACIONALISTA E EMPIRISTA

Antes de se passar ao exame de contribuições epistêmicas dos autores da obra selecionada, são indispensáveis algumas (poucas) considerações sobre as matrizes epistêmicas clássicas, o racionalismo e o empirismo, que compõem a epistemologia, o ramo da filosofia “que trata do tipo de coisa que podemos conhecer; como o conhecemos; o que é o conhecimento”⁶

o conhecimento (ou parte dele) é inato ou aprendemos tudo a partir da experiência? Podemos conhecer algo exclusivamente a partir da razão? Essas questões são vitais para o pensamento filosófico, uma vez que precisamos ter confiança em nosso conhecimento a fim de raciocinar corretamente.⁷

Japiassu anota que o conceito de epistemologia é bastante flexível, podendo designar uma “teoria geral do conhecimento”, ou estudos que interrogam “a gênese e a estrutura das ciências”, que tentam “descobrir as leis de crescimento dos conhecimentos, quer uma análise lógica da linguagem científica, quer, enfim, o exame das condições reais de produção dos conhecimentos científicos”.⁸ O racionalismo e o empirismo constituem as abordagens clássicas dessa filosofia do conhecimento.

Conforme Souza-Lima e Maciel-Lima, a tendência racionalista é “centrada no binômio hipótese-dedução” e “elaborada *a priori*”⁹, sendo-lhe próprio o método dedutivo. “O vínculo de um conhecimento produzido com esta episteme é fundamentalmente lógico, formal”.¹⁰ Segundo Buckingham et al., em sua obra “O livro da filosofia”, a concepção racionalista é de que “podemos adquirir conhecimento sobre o mundo por meio do uso da razão, sem contar com a percepção dos sentidos, considerados como duvidosos pelos racionalistas”.¹¹

Na epistemologia empirista, ao contrário, o conhecimento deriva da experiência. “Além da lógica, é levado em conta o rebatimento provocado pela aplicação da norma no mundo concreto”.¹² Seu método primordial é o indutivo e o conhecimento é obtido *a posteriori*. “O conhecimento derivado deste fundamento epistêmico vai se constituindo ao longo da pesquisa. Se na tendência racionalista o

⁶ BUCKINGHAM, Will et al. **O livro da filosofia**. Tradução de Douglas Kim. São Paulo: Globo, 2011. p. 341.

⁷ Ibid., p. 13.

⁸ JAPIASSU, H. F. **Introdução ao pensamento epistemológico**. 7 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992. p. 38.

⁹ SOUZA-LIMA; MACIEL-LIMA, 2014, p. 323.

¹⁰ Ibid., 323.

¹¹ BUCKINGHAM, Will et al., op. cit., 2011. p. 343

¹² SOUZA-LIMA; MACIEL-LIMA, 2014, p. 322.



principal protagonista é o ‘sujeito cognoscente’, na tendência empirista, o ‘objeto’ torna-se o protagonista central”.¹³

Portanto, enquanto para a episteme racionalista impera o método dedutivo (do raciocínio geral para o particular), para a empirista o processo é o oposto, do raciocínio particular chega-se ao geral (método indutivo). Ambos os autores se valem das duas epistemes na pesquisa sobre a existência de um fundamento ético pré-político da sociedade secular (episteme dialógica), não se podendo considerar o racionalismo como critério balizador exclusivo do conhecimento produzido. E não prejudica essa conclusão o fato de que não houve menção a experimentos com casos concretos a partir dos quais fosse possível cogitar da utilização “pura” da episteme empirista, pois a percepção e consideração de dados da realidade indica sua parcial utilização para a produção do conhecimento.

3 JÜRGEN HABERMAS

Sob o título: *Fundamentos pré-políticos do Estado de Direito Democrático*, Habermas investiga a questão da possibilidade de o Estado constitucional democrático garantir normativamente sua existência apenas com base em seus próprios recursos, ou seja, independentemente de tradições éticas de origem ideológica ou religiosa (já que comprometido com a neutralidade), colocada de forma contundente por Ernst Wolfgang Böckenförde, em meados dos anos 60, nestes termos: “Será que o Estado liberal secularizado se alimenta de pressupostos normativos que ele próprio não é capaz de garantir?”.¹⁴

Habermas designa “pós-metafísica” essa suposta justificativa secular, ou seja, não religiosa, que estabilizaria a “comunidade ideologicamente pluralista”¹⁵, expondo sua pretensão de “que a secularização cultural e social seja entendida como um processo de aprendizagem dupla que obriga tanto as tradições do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites”¹⁶ – fornece desde logo, portanto, uma pista sobre sua principal contribuição epistemológica.

Sua primeira **contribuição epistemológica** acerca da justificativa “não religiosa e pós-metafísica” dos fundamentos normativos do Estado constitucional democrático é o *liberalismo político* derivado da razão prática – nas palavras de Habermas: “defendido por mim na forma específica do republicanismo de Kant”.¹⁷ Trata-se de teoria fundamentada no “direito racional”, que dispensa premissas de “ordem cosmológica”.¹⁸ A neutralidade ideológica do Estado assenta no pensamento filosófico dos séculos XVII e XVIII, que proporcionou fundamentação da moral e do

¹³ Ibid., p. 323.

¹⁴ HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph, 2007, p. 23.

¹⁵ Ibid., p. 24.

¹⁶ HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph, 2007, p. 25.

¹⁷ Ibid., p. 27.

¹⁸ Ibid., p. 27



direito autônoma das “verdades reveladas”.¹⁹ O sistema republicano, um derivativo do liberalismo político, é legitimamente aceito como fonte de criação do direito, “na medida em que satisfaz as condições de uma formação inclusiva e discursiva da opinião e da vontade e justifica uma presunção de aceitabilidade racional dos resultados”.²⁰ São os cidadãos associados que se dão a si mesmos a constituição. O poder do Estado é “constituído”, portanto, e não se confunde com a “domesticação de um poder de Estado pré-existente”.²¹ Habermas expõe que a ordem constitucional não necessitaria da religião ou “de algum outro ‘poder sustentador’” (convicções morais ou pré-políticas da comunidade) para garantir sua legitimidade, desde que “o processo democrático não seja entendido de modo positivista [...], e sim como método para produzir legitimidade a partir da legalidade”.²² Nesse sentido, “a concepção procedimentalista inspirada em Kant se baseia na fundamentação autônoma dos princípios constitucionais que pode ser aceita racionalmente por todos os cidadãos”.²³

Complementarmente, “é essencial para a sobrevivência da democracia que as virtudes políticas sejam ‘cobradas’ [...]. Elas fazem parte da socialização e da familiarização com as práticas e os modos de pensar de uma cultura política liberal”²⁴. Para Habermas, o exercício das práticas democráticas contribuem para que os cidadãos participem da formação da opinião e da vontade políticas. Como o Estado de direito não garante apenas liberdades negativas, mas permite “liberdades comunicativas”, incentiva-se, com isso, a participação dos cidadãos em debates públicos sobre temas que interessam a todos. “O ‘vínculo unificador’ que estaria faltando é formado pelo próprio processo democrático – uma prática comunicativa que só pode ser exercida em comum e na qual se discute, em última análise, o verdadeiro entendimento da constituição.”²⁵ A propósito disso, Habermas cita o holocausto e os crimes em massa cometidos em nome do governo

tudo isso fez os cidadãos alemães terem consciência de que a constituição é uma conquista. O exemplo de uma “política da memória” autocrítica (que hoje já não aparece como uma exceção, pois está presente também em outros países) mostra como os vínculos patriótico-constitucionais podem formar-se e renovar-se no próprio meio político.²⁶

Portanto, para Habermas, a primeira contribuição epistemológica consistiria no *processo e na participação democráticas*, nos moldes do liberalismo político de Kant, enquanto fontes de reprodução da solidariedade cidadã.

¹⁹ Ibid., p. 28.

²⁰ Ibid., p. 29.

²¹ Ibid., p. 30.

²² Ibid., p. 32.

²³ Ibid., p. 32.

²⁴ Ibid., p. 34-35.

²⁵ HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph, 2007, p. 36.

²⁶ Ibid., p. 37-38.



Na sequência, o autor sustenta que não haveria nenhuma deficiência interna no processo democrático que possa pôr em risco sua “autoestabilização sob o ponto de vista cognitivo ou motivacional”, mas isso não elimina “eventuais causas externas”, como “um desvio na modernização da sociedade como um todo”.²⁷ E refere como evidência de um “esgotamento da solidariedade cidadã” o “dinamismo político descontrolado que envolve a economia e a sociedade mundiais”, já que os mercados assumem “progressivamente funções de regulação em áreas da vida que até hoje foram mantidas coesas de maneira normativa, isto é, ou politicamente, ou por meio de formas pré-políticas de comunicação”.²⁸ Além disso, a formação democrática de vontade perde força em razão de “processos decisórios transferidos para os níveis supranacionais”. Cita, ainda, os fracassos da constitucionalização do direito internacional iniciado em 1945.²⁹

Habermas passa a abordar então o *papel da filosofia* na sociedade pós-secular, anotando que as crises mencionadas são debitadas pelas teorias pós-modernas à “racionalização espiritual e social autodestrutiva”³⁰, ganhando repercussão, nos dias de hoje, um teorema que aponta como saída o referencial transcendental.³¹ Em vista desses problemas, Habermas reconhece como uma “questão empírica aberta” a pergunta sobre a capacidade de a “modernidade ambivalente” valer-se apenas das “forças seculares de uma razão comunicativa”³², e admite que a permanência da religião num ambiente de secularização progressiva não é apenas um mero fato social. Sustenta, então, que “a filosofia precisa levar a sério esse fenômeno como um desafio cognitivo a ser analisado a partir do lado interior”.³³

Com isso, apresenta sua **segunda contribuição epistemológica**, consistente na mediação entre fé e razão pela filosofia. A filosofia ciente de seus limites, diferentemente de um saber filosófico que “se arvora em instância de julgamento sobre o que seja verdadeiro ou falso nos conteúdos das tradições religiosas”, deve reconhecer sua “falibilidade” e “fragilidade de sua posição dentro do conjunto diferenciado da sociedade moderna”, e deve insistir na “diferenciação genérica, mas de modo algum pejorativa, entre o discurso secular, que ela pretende universalmente acessível, e o discurso religioso, que depende de verdades reveladas”.³⁴ E acrescenta

O respeito que acompanha essa abstenção cognitiva de julgar baseia-se na consideração para com pessoas e modos de vida que, visivelmente, haurem sua integridade e autenticidade de suas convicções religiosas. Além desse

²⁷ Ibid., p. 40.

²⁸ Ibid., p. 41.

²⁹ Ibid., p. 42.

³⁰ Ibid., p. 42.

³¹ Ibid., p. 43.

³² Ibid., p. 43-44.

³³ HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph, 2007, p. 44.

³⁴ Ibid., p. 47.



respeito, a filosofia tem também motivos para se manter disposta a aprender com as tradições religiosas.³⁵

Habermas aborda então sua **última contribuição epistemológica**, a “*secularização como processo de aprendizagem duplo e complementar*”. Ainda a propósito da filosofia, sustenta o autor que “é possível justificar na filosofia uma disposição para a aprendizagem frente à religião, não por razões funcionais, e sim por razões de conteúdo, lembrando os bem-sucedidos processos de aprendizagem ‘hegelianos’”.³⁶ Nesse sentido, “a permeação mútua do cristianismo e da metafísica grega não produziu apenas a forma espiritual da dogmática teológica e a helenização [...] do cristianismo”.³⁷ Ela também provocou a “apropriação de conteúdos genuinamente cristãos pela filosofia”, que tomou formas conceituais “extremamente carregadas, como, por exemplo, responsabilidade, autonomia e justificação, ou história e memória, recomeço, inovação e retorno, ou emancipação e realização, ou despojamento, internalização e incorporação, individualidade e comunidade”.³⁸ Ao que acrescenta

A transformação da condição de similaridade com Deus do ser humano em dignidade igual e incondicional de todos os seres humanos é uma dessas transposições preservadoras que, para além dos limites da comunidade religiosa, franqueia ao público em geral, composto de crentes de outras religiões e de descrentes, o conteúdo dos conceitos bíblicos.³⁹

Nesse contexto, e diante das crises da modernidade, “é também do interesse do Estado constitucional que se usem todas as fontes culturais de uma maneira moderada, porque é nelas que se abastecem a consciência normativa e a solidariedade dos cidadãos”.⁴⁰ Isso repercute inegavelmente no discurso da “sociedade pós-secular”, explicando Habermas que essa expressão

tributa às comunidades religiosas não apenas reconhecimento público pela contribuição funcional que elas prestam à reprodução de motivos e atitudes. Na verdade, reflete-se na consciência pública de uma sociedade pós-secular uma convicção normativa que traz consequências para as relações políticas dos cidadãos não crentes com os crentes.⁴¹

³⁵ Ibid., p. 47.

³⁶ Ibid., p. 49.

³⁷ Ibid., p. 49.

³⁸ Ibid., p. 50.

³⁹ HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph, 2007, p. 50.

⁴⁰ Ibid., p. 51.

⁴¹ Ibid., p. 52.



Na sociedade “pós-secular”, concebe-se uma disposição de aprender em que ambos os lados se autolimitam. Trata-se de um “processo comum de aprendizagem complementar”, no qual se levam a sério as “respectivas contribuições para temas controversos”.⁴² Tem-se, assim, uma via de mão dupla: a consciência religiosa, “sob a pressão da secularização do conhecimento, da neutralização do poder do Estado e da liberdade religiosa generalizada”, viu-se obrigada “a desistir dessa pretensão ao monopólio de interpretação e à forma normativa e abrangente de vida”⁴³, embora lhe seja conferida “a possibilidade de exercer por meio da esfera pública política sua própria influência sobre a sociedade como um todo”.⁴⁴ Por outro lado, a “consciência secular também tem de pagar seu tributo para entrar no gozo da liberdade religiosa negativa. Espera-se dela uma exercitação no relacionamento autorreflexivo com os limites do iluminismo”⁴⁵, ao que acrescenta

A concepção de tolerância de sociedades pluralistas de constituição liberal não exige apenas dos crentes que entendam, em suas relações com os descrentes e os crentes de outras religiões, que precisam contar sensatamente com a continuidade de um dissenso, pois numa política liberal exige-se a mesma compreensão também dos descrentes no relacionamento com os religiosos.⁴⁶

Somente será “sensata” a expectativa de uma “não convergência continuada entre fé e conhecimento” se as convicções religiosas adquirirem um “status epistêmico que não seja pura e simplesmente irracional”.⁴⁷ Habermas complementa

A neutralidade ideológica do poder do Estado que garante as mesmas liberdades éticas a todos os cidadãos é incompatível com a generalização política de uma visão do mundo secularizada. Em seu papel de cidadãos do Estado, 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. Uma cultura política liberal pode até esperar dos cidadãos secularizados que participem de esforços de traduzir as contribuições relevantes em linguagem religiosa para uma linguagem que seja acessível publicamente.⁴⁸

Portanto, a contribuição epistemológica decisiva de Habermas é a caminhada conjunta entre seculares e religiosos na composição dos valores relevantes à vida social, em que ambos os lados aprendem e se limitam. Esse

⁴² Ibid., p. 52.

⁴³ Ibid., p. 53.

⁴⁴ Ibid., p. 55.

⁴⁵ Ibid., p. 55.

⁴⁶ Ibid., p. 55.

⁴⁷ HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph, 2007, p. 56.

⁴⁸ Ibid., p. 57.



diálogo contínuo no seio da sociedade secular “pós-metafísica”, com aceitação sóbria e parcimoniosa do dissenso e sem prerrogativas ou compromisso prévio com alguma das visões, garantiria a coesão do tecido social, independentemente das estruturas normativas do Estado democrático de direito.

4 JOSEPH RATZINGER

Sob o título: *O que mantém o mundo unido*, Ratzinger apresenta sua visão sobre os fundamentos morais pré-políticos da sociedade secular, constatando, inicialmente, duas circunstâncias decisivas do atual momento histórico: a) a formação de uma “sociedade mundial em que as diversas potências políticas, econômicas e culturais passam a depender cada vez mais uma da outra, tendo contato mútuo e permeando-se cada vez mais nos diversos âmbitos”⁴⁹; b) o desenvolvimento técnico impar que confere ao ser humano o “poder de criar e destruir [...], superando tudo o que até hoje era habitual”, o que levanta a questão do “controle jurídico e moral do poder”⁵⁰. O intercâmbio singular entre as culturas, além de desfazer “certezas éticas”⁵¹ precedentes, coloca em evidência as seguintes indagações: “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?”⁵²

Ratzinger julga que a ciência, por ela mesma, não é capaz de “produzir um etos, ou seja, uma consciência ética renovada não surgirá como fruto de debates científicos”⁵³. Com o desmantelamento das “antigas certezas morais [...], sobrou apenas a responsabilidade da ciência pelo ser humano enquanto ser humano”⁵⁴. A filosofia passou, então, a exercer o importante papel de depurar o conhecimento científico, acompanhando “de forma crítica as ciências singulares, denunciando conclusões precipitadas e certezas aparentes sobre o que é o ser humano, de onde vem e para que existe”.⁵⁵ Em outras palavras, a filosofia eliminaria o não científico dos resultados científicos “com os quais não raramente se confunde, para manter aberto o olhar sobre o todo, sobre as demais dimensões da realidade humana, da qual as ciências só podem mostrar aspectos parciais”.⁵⁶ De todo modo, surge o desafio de encontrar “bases éticas” que permitam a construção comum de uma “responsabilidade jurídica”⁵⁷ para submissão do poder ao direito.

Ratzinger afirma a importância de a sociedade superar a desconfiança em relação ao direito e à ordem, pois “só assim é possível evitar o arbítrio e viver a

⁴⁹ Ibid., p. 61.

⁵⁰ Ibid., p. 61-62.

⁵¹ Ibid., p. 62.

⁵² HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph, 2007, p. 63.

⁵³ Ibid., p. 63.

⁵⁴ Ibid., p. 63.

⁵⁵ Ibid., p. 63-64.

⁵⁶ Ibid., p. 64.

⁵⁷ Ibid., p. 62.



liberdade de forma compartilhada por todos”⁵⁸, ao que completa: “a liberdade sem direito é anarquia que destrói a liberdade”.⁵⁹ Contudo, o direito que controla o poder deve ser justo, e não um privilégio de quem detém o poder.

À questão fundamental de que o direito não pode ser “instrumento de poder de uns poucos”, mas “expressão do interesse comum de todos”⁶⁰, Ratzinger oferece sua **primeira contribuição epistemológica**, a saber: os *instrumentos de formação da vontade democrática*, “uma vez que por meio dessa todos participam da criação do direito, que, por isso mesmo, se torna o direito de todos, podendo e devendo ser respeitado como tal”.⁶¹ Embora a democracia seja o principal fator de controle para a “administração justa do poder”⁶², Ratzinger destaca seu caráter “provisório”, pela imperfeição do sistema majoritário, potencial difusor de injustiças. “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?”⁶³ Anota, então, o autor que o princípio da maioria – sua primeira contribuição epistemológica na investigação sobre o que manteria moralmente a sociedade coesa –, conquanto fundamental, “continua deixando sem solução a questão dos fundamentos éticos do direito”⁶⁴.

Por outro lado, embora as culturas ocidentais disponham de elementos normativos incluídos em declarações de direitos humanos voltados a proteger as minorias de eventuais abusos das maiorias, a alicerçar a compreensão de que “existem valores em si que decorrem da essência do ser humano e que, por esse motivo, são invioláveis em todos os detentores dessa essência”⁶⁵, não se trata de algo unânime entre as culturas. O islã possui seu próprio catálogo de direitos humanos e a China, “apesar de aderir hoje a uma forma de cultura surgida no Ocidente, ou seja, ao marxismo, discute, segundo as informações de que disponho, se não se trata, no caso dos direitos humanos, de uma invenção ocidental que precisa ser questionada”.⁶⁶

O potencial apocalíptico alcançado pela tecnologia bélica, incrementado por um medo mais recentes, as forças anônimas do terror, cujo alcance é incontável, põe em evidência a necessidade de se encontrar mecanismos de controle do poder, com mobilização das “forças éticas em condições de dar forma a essas políticas e torná-las eficientes”.⁶⁷ “[...] continua vivo o fantasma do caos que poderia ser provado no mundo todo por sujeitos criminosos capazes de obter acesso aos

⁵⁸ Ibid., p. 65.

⁵⁹ Ibid., p. 65.

⁶⁰ Ibid., p. 66.

⁶¹ Ibid., p. 66.

⁶² Ibid., p. 67.

⁶³ HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph, 2007, p. 67.

⁶⁴ Ibid., p. 67.

⁶⁵ Ibid., p. 68.

⁶⁶ Ibid., p. 69.

⁶⁷ Ibid., p. 71.



grandes potenciais de destruição, que assim ficariam fora do controle da ordem política.”⁶⁸ Assusta que o terror se legitime, pelo menos em parte, pela moral.

Como pelo menos em parte o comportamento terrorista “é apresentado como defesa de uma tradição religiosa contra a impiedade da sociedade ocidental”⁶⁹, põe-se outra questão: “ainda podemos afirmar que a religião é um poder curador e salvador? Não seria ela antes um poder arcaico e perigoso que constrói falsos universalismos, engendrando a intolerância e o terror?” Enfim, “a abolição gradual da religião, sua superação, deve ser vista como um progresso necessário da humanidade, para que esta possa avançar no caminho da liberdade e da tolerância universal ou não?”⁷⁰

Ratzinger anuncia, então, outro problema para contextualizar a questão do papel da religião: o problema do poder do ser humano de torna-lo um produto, pela assunção da condição de “fazer seres humanos, de produzi-los, por assim dizer, dentro da proveta. [...] Ele deixa de ser uma dádiva da natureza ou do Deus criador e se torna seu próprio produto”. Nasce, então, a tentação de “querer construir o ser humano certo, a tentação de fazer experiências com o ser humano, a tentação de considerar o ser humano um lixo e de eliminá-lo deixaram de ser uma quimera de moralistas retrógrados”.⁷¹ Conclui, assim, que a desconfiança em relação à religião ladeia com necessidade de pôr em dúvida a “confiabilidade da razão”.⁷² Diz o autor: “afinal de contas, a bomba atômica também é um produto da razão, assim como a criação e a seleção de seres humanos foram engenhados pela razão”. Portanto, para o autor, nem razão nem religião dispõem, sozinhas, “de suficiente força motivacional e de persuasão para responder aos desafios mencionados”.⁷³

Apresenta-se, então, a **segunda contribuição epistemológica**, que consiste na concepção do *direito natural* “anterior à forma jurídica cristã” e ao “dogma” e baseado na “natureza e na razão humana”⁷⁴, haja vista episódios históricos de inflexão, como a descoberta da América (que permitiu o contato com povos alheios à única fonte de direitos de então, obrigando a elaboração do “direito das gentes”) e o cisma no cristianismo (cuja hostilidade orientou a definição do direito comum “acima das fronteiras da fé”⁷⁵). Ou seja, o fundamento é encontrado na realidade do ser humano como criatura sob a perspectiva do seu criador, realidade essa anterior a qualquer convenção por parte da comunidade. Ratzinger registra que na Igreja católica “o direito natural continua funcionando até hoje como forma de argumento usado para apelar para a razão comum no diálogo com a sociedade secular e com outras comunidades religiosas”, além de servir “de base para procurar um entendimento sobre os princípios éticos do direito numa sociedade secular

⁶⁸ Ibid., p. 72.

⁶⁹ Ibid., p. 73.

⁷⁰ Ibid., p. 73.

⁷¹ HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph, 2007, p. 74.

⁷² Ibid., p. 74.

⁷³ Ibid., p. 75.

⁷⁴ Ibid., p. 78.

⁷⁵ Ibid., p. 78.



pluralista”.⁷⁶ Mas reconhece que, “infelizmente, trata-se de um instrumento que perdeu o gume”⁷⁷, muito em razão da teoria da evolução, não sendo suficiente, sozinho, para o estabelecimento daquele fundamento ético básico. Não obstante, o direito natural legou os direitos humanos, que “são ininteligíveis sem o pressuposto de que o ser humano, pelo simples fato de pertencer à espécie humana, é um sujeito de direitos, de que seu próprio ser traz em si valores e normas que poder ser encontrados, mas não inventados”.⁷⁸

Ratzinger aborda, então, sua **terceira contribuição epistemológica** pertinente à investigação sobre uma base ética fundamental, que consiste na *interculturalidade*, uma “dimensão que não pode faltar na discussão sobre as questões básicas da condição humana”.⁷⁹ Tanto a tradição racionalista do ocidente como o cristianismo “precisam reconhecer que são aceitos e compreendidos somente em algumas partes da humanidade”.⁸⁰ Aliás, para o autor, sequer existe uniformidade dentro dos espaços culturais. “Mesmo que a cultura secular de uma racionalidade rigorosa [...] predomine em larga escala e se entenda como seu elo de união, a interpretação cristã da realidade continua presente como força efetiva”.⁸¹ Há uma relação de “tensão e proximidade variáveis”⁸², em que um aprende com o outro na mesma intensidade em que se rejeitam. Assim também ocorre no espaço cultural islâmico, como se infere da contraposição entre o “absolutismo fanático de figuras como Bin Laden até as atitudes abertas a uma racionalidade tolerante”.⁸³ Os espaços culturais do hinduísmo e do budismo igualmente apresentam marcas de tensões, além de se verem confrontados “tanto com as pretensões do racionalismo ocidental quanto com os apelos da fé cristã, ambos presentes em seu meio. Elas assimilam uma e outra de formas diferentes, tentando salvar, ao mesmo tempo, sua própria identidade”⁸⁴. Com as culturas tribais da África e da América Latina verifica-se o mesmo. “Em grande parte, essas culturas questionam não só a racionalidade ocidental, mas também a pretensa universalidade da revelação cristã”.⁸⁵

Disso decorre que a “universalidade das duas grandes culturas do Ocidente, ou seja, da fé cristã e da racionalidade secular, de fato não existe, por mais que ambas exerçam sua influência, cada uma a sua maneira, no mundo todo e em todas as culturas”.⁸⁶ Por mais que a racionalidade secular pareça evidente à mente ocidental, “não o é para qualquer mente. [...] Sua evidência está ligada, de fato, a determinados contextos culturais, o que obriga a reconhecer que, com tal, ela não é

⁷⁶ Ibid., p. 79.

⁷⁷ Ibid., p. 79.

⁷⁸ Ibid., p. 81.

⁷⁹ HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph, 2007, p. 82.

⁸⁰ Ibid., p. 82.

⁸¹ Ibid., p. 83.

⁸² Ibid., p. 83.

⁸³ Ibid., p. 83.

⁸⁴ Ibid., p. 84.

⁸⁵ Ibid., p. 84.

⁸⁶ Ibid., p. 85.



transparente para toda a humanidade”.⁸⁷ Não há, enfim, “aquela fórmula universal, racional ou ética ou religiosa, que seja aceita por todos e que poderia sustentar o todo”⁸⁸. É por isso que o pretense “etos mundial continua sendo apenas uma abstração”.⁸⁹

Em conclusão, Ratzinger afirma que, tendo em vista as “patologias na religião”, extremamente perigosas, é preciso que se “use a luz divina da razão como uma espécie de órgão de controle que a religião deve usar constantemente para sua purificação e reordenação, ideia que, aliás, já era defendida pelos padres da Igreja”⁹⁰. Mas considerando também as “patologias da razão”, não menos perigosas – “por causa de sua eficiência potencial, é até mais ameaçadora, pois produz a bomba atômica e enxerga o ser humano como um mero produto”⁹¹, a razão também deve reconhecer limites e “aprender com as grandes tradições religiosas da humanidade. Quando ela passa a se emancipar completamente, deixando de lado a disposição de aprender e de se correlacionar, ela se torna destruidora”.⁹² Não se trata de um retorno à fé, mas sim, nas palavras de Karl Hübner *apud* Ratzinger, uma “libertação da obcecação histórica de que a fé já não teria nada a dizer ao ser humano atual pelo simples fato de ela contradizer a ideia humanista da razão, do Iluminismo da liberdade”.⁹³

Disso advém a **quarta contribuição epistemológica** do autor, qual seja, “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”.⁹⁴ O autor acresce que não se trata de “falso eurocentrismo”. “Não há dúvida de que a fé cristã e a racionalidade secular do ocidente são os parceiros principais dessa correlacionalidade. [...] Ambas determinam a situação do mundo como nenhuma outra das forças culturais”.⁹⁵ O que não significa que as demais culturas devam ser deixadas de lado, como se fossem “uma ‘quantité négligeable’”.⁹⁶ Ratzinger fecha sua tese com o argumento de que se deve tentar promover uma “correlação polifônica” entre as culturas

na qual elas próprias possam abrir-se à complementariedade essencial de razão e fé, de modo que possa ter início um processo universal de purificação no qual possam ganhar, por fim, um novo brilho aqueles valores e normas que, de alguma forma, são conhecidos ou vislumbrados por todos

⁸⁷ Ibid., p. 85.

⁸⁸ Ibid., p. 86.

⁸⁹ Ibid., p. 86.

⁹⁰ HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph, 2007, p. 87.

⁹¹ Ibid., p. 88.

⁹² Ibid., p. 88.

⁹³ HÜBNER, K. **Das Christentum im Wettstreit der Religionen**. Tübingen: 2003. p. 148 *apud* RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização: sobre razão e religião**. Aparecida/SP: Idéias & Letras, 2007. p. 89.

⁹⁴ HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph, op cit, p. 89.

⁹⁵ Ibid., p. 89.

⁹⁶ Ibid., p. 90.



os homens, para que possa ganhar força e eficácia na humanidade aquilo que mantém o mundo unido.⁹⁷

Com efeito, essa *correlacionalidade*, entendida, sobretudo, como um “saber ouvir”⁹⁸ as outras culturas, consiste na **contribuição epistemológica decisiva** relacionada à base ética fundamental da sociedade pós-secular proposta por Joseph Ratzinger.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É interessante que abordagens derivadas de fontes diversas (razão e fé) cheguem a resultados semelhantes na investigação sobre as bases pré-estatais do Estado democrático de direito, sendo a principal contribuição epistemológica dos autores o diálogo entre os setores seculares (nos seus diversos matizes) e não seculares, em sua compreensão mais generosa (a que um designa processo de aprendizagem duplo e complementar, e o outro interculturalidade ou correlacionalidade).

Não é diferente a conclusão quanto às epistemes utilizadas. Há diálogo entre o racionalismo e o empirismo, do que resulta a conclusão do uso de uma epistemologia dialógica por ambos. Não se identificou a presença das epistemes tradicionais de forma exclusiva ou isolada. Ambos os autores mencionam contingências históricas e fatos da vida para fundamentar suas visões, ou seja, recorrem à experiência. Tanto o “sujeito cognoscente” como o objeto tiveram destaque na produção do conhecimento, que não se mostrou totalmente *a priori* (a partir de abstrações e raciocínios formais independente da realidade), tampouco apenas *a posteriori* (com base somente em experimentações).

REFERÊNCIAS

BUCKINGHAM, Will et al. **O livro da filosofia**. Tradução de Douglas Kim. São Paulo: Globo, 2011.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização: sobre razão e religião**. Aparecida/SP: Idéias & Letras, 2007.

JAPIASSU, H. F. **Introdução ao pensamento epistemológico**. 7 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.

SOUZA-LIMA, José Edmilson; MACIEL-LIMA, Sandra. Contornos do conhecimento jurídico: a cientificidade do campo em questão. **Revista Jurídica (FIC)**, v. 2, p. 318-352, 2014. Disponível em:

⁹⁷ Ibid., p. 90.

⁹⁸ HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph, 2007, p. 90.



REVISTA ORBIS LATINA
ISSN: 2237 6976



105

<<http://revista.unicuritiba.edu.br/index.php/RevJur/article/view/951>>. Acesso em 03 mar. 2017.

Recebido em 27/11/2017
Aprovado em 19/12/2017