

A AUTONOMIA DA RAZÃO E SEU SENTIDO TEOLÓGICO: O DEBATE ENTRE HABERMAS E RATZINGER SOBRE RAZÃO E RELIGIÃO*

Jörg Dierken**

RESUMO: Neste artigo, o reconhecido professor e pensador alemão nas áreas da teologia, filosofia e ética, Jörg Dierken, procede a uma análise e comparação meticolosas entre o pensamento de Josef Ratzinger e Jürgen Habermas no tocante ao tema da autonomia da razão na modernidade, com a concomitante exploração de seu possível sentido teológico. Sem identificar-se, em última análise, com nenhuma das duas perspectivas, Dierken implicitamente oferece uma alternativa de leitura geral no que concerne ao debate sobre “fé e razão” protagonizado há alguns anos pelos dois pensadores constantes do título. Nisso o autor retoma e desenvolve sobretudo o conceito de subjetividade gestado pelo idealismo alemão, indagando sobre seu sentido de transcendência. Apenas a título de esclarecimento, os tradutores deixam claro aos leitores que neste artigo (o Papa) Josef Ratzinger é abordado de maneira crítica e como pensador, à parte de sua posição de autoridade no âmbito do catolicismo.

Palavras-chave: Modernidade; Razão; Religião; Subjetividade; Jürgen Habermas; Josef Ratzinger

ABSTRACT: In the following paper the by now renowned German professor and thinker coming from the areas of theology, philosophy, and ethics, Jörg Dierken, proceeds to offer a detailed analysis of, and comparison between, the thought of both Josef Ratzinger and Jürgen Habermas concerning the broader issue of the autonomy of reason in modernity – with an ensuing exploration of its possible theological meaning. Though in the last analysis not following either of the suggested approaches, Dierken implicitly offers an alternative general reading of the debate on “faith and reason” which, some years ago, had both thinkers as protagonists. He does this by reoccupying and developing further the concept of subjectivity brought forward by German idealism as it opens up a sense of transcendence. Just as an aside, the translators want to make clear that in this paper (Pope) Josef Ratzinger is dealt with in a critical manner and as a thinker, quite apart from his position of authority in the context of world Catholicism.

Keywords: Modernity; Reason; Religion; Subjectivity; Jürgen Habermas; Josef Ratzinger

* Tradução de Luís H. Dreher (UFJF-CNPq-PPM IV) e Davison Schaeffer de Oliveira (Doutorando na área de concentração “Filosofia da Religião”, PPCIR-UFJF). Publicação original: DIERKEN, Jörg. Die Autonomie der Vernunft und ihr theologischer Sinn. Zur Habermas-Ratzinger-Debatte über Vernunft und Religion. In: SCHWEITZER, Friedrich (Org.) *Kommunikation über Grenzen*. Kongressband des XIII. Europäischen Kongresses für Theologie 2008 in Wien. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009, p. 644-656.

** Professor (Teologia Sistemática e Ética) na Faculdade de Teologia da *Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, RFA.

1 - Razão e religião (I), ou: construindo alianças via “patologias” e “descarrilamentos” da modernidade

A história da relação entre razão e religião oferece material para uma hermenêutica da suspeita. Isso vale em todo caso para a modernidade ocidental – com precedentes na história que se estendem até os inícios, na Antiguidade, da crítica do mito pela tradição de razão europeia. O mais tardar com as primeiras experiências modernas de conflitos confessionais sangrentos dentro de uma ordem social religiosamente fundada, mas também com o sucesso da pesquisa da natureza e da técnica pela ligação entre matemática e empiria aquém do dogma, passou a crescer a distância da razão frente à religião. Aqui, o espectro se estende desde a recusa polêmica da religião como obscurantismo, superstição e fraude piedosa até estratégias de demarcar crenças purificadas enquanto veículo de ensino e progresso. Por seu turno, da parte da religião, não faltam observações mordazes de crítica da razão – apesar das grandes sínteses entre platonismo – respectivamente, aristotelismo – e cristianismo na Antiguidade tardia e na Idade Média. Mas fundar a fé sob o signo do absurdo deixa após si marcas permanentes, e, quando até mesma a independência divina diante de seus próprios decretos passa a operar como comprovação do poder absoluto de Deus, tem-se por resultado a divindade e a racionalidade entrando em concorrência. E depois que os conflitos entre razão e religião alcançaram seu zênite no contexto do Esclarecimento (*Aufklärung*), o significado do tema parecia desvanecer-se para todo um ciclo de cultura. Uma secularidade cada vez mais auto-evidente e uma racionalidade científica distante da religião superaram em muito, do ponto de vista de seus efeitos, as grandes sínteses pós-iluministas entre religião e razão especulativa.

Por isso tudo chama bastante atenção quando, do quadrante eclesiástico mais proeminente, veementemente se acentua a concordância entre razão e religião. A ofensiva midiática de Joseph Ratzinger, quer como cardeal¹, quer como Papa, conjurou repetidas vezes uma unidade entre cristianismo e razão. No seu cerne, ambos seriam inseparáveis, porque “Deus mesmo” enquanto “fundamento racional originário de todo real, [enquanto] razão criadora a partir da qual surgiu o mundo e no qual ele se espelha”, é “logos” e, com isso, “sentido, razão e palavra”². As fontes do cristianismo não seriam forças irracionais como poesia ou política –

1 E prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé.

2 Cf. RATZINGER, J. Cardeal. Auf der Suche nach Frieden, in: FAZ [=Frankfurter Allgemeine Zeitung], 11.06.2004. Formulações semelhantes encontram-se já no livro de RATZINGER, J. Cardeal. *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, 2. ed.

tampouco como mito, magia ou sentimento. Pelo contrário, sua origem convergiria, na Antiguidade, com o esclarecimento racional³. Esta “correlacionalidade entre razão e fé, razão e religião”, permitiria e exigiria hoje a discussão com “patologias” de ambos os lados⁴. Estas dizem respeito, por um lado, a uma razão reduzida ao cientificismo com seu *etos* de configuração tecnicista do mundo; e, por outro, a formas de religião pervertidas pelo fundamentalismo, com sua tendência à subjugação violenta de tudo que é diferente. Ratzinger ilustra o primeiro aspecto com uma compreensão do mundo pela qual a natureza é em si mesma contingente, assemelhando-se, por isso, a um jogo de forças arbitrárias. A partir daqui se daria apenas um passo bem curto rumo a programas de “produção de seres humanos” orientados por interesses circunstanciais e cegos. Algo similar valeria para a substituição da justiça por um arbítrio plenipotenciário nos casos em que o direito e a política não mais se pautam pela razão do direito natural. Os fenômenos mais crassos no tocante às patologias da religião são, no entender do Papa, o terror e a violência, por mais que sejam motivados por uma oposição, legítima aos seus olhos, ao cinismo frívolo da ordem desprovida de amarras morais do Ocidente capitalista.

Espanta até mais que esta determinação papal da religião enquanto razão o fato de a crítica implícita encontrar adesão da parte de um pensamento “pós-metafísico” distanciado da religião⁵. Em sua crítica de uma modernidade “descarrilada”, Jürgen Habermas se vê numa

Einsiedeln/Freiburg: 1992, p. 76; depois disso, in: PAPA BENTO XVI. Enzyklika *Deus caritas est* (=SECRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ [Hg.] *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 171*, Bonn: 2006; cf. *FAZ* 26.01.2006; cf. também: Enzyklika *Spe salvi* (=SECRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ [Hg.] *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 179*, 3. ed. Bonn: 2008), par. 23; e depois disso, a assim chamada “Regensburger Rede”: Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen, in: SECRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ [Hg.] *Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg. 9. bis 14. September 2006 – Predigten, Ansprachen, Grussworte, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 174*, Bonn: 2006, p. 72-84, principalmente p. 75s; Ansprache von Papst Benedikt XVI. an das Kardinalkollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang 2005, = SECRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ [Hg.] *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 172*, Bonn: 2006; além de outros mais.

3 Cf., de modo exemplar RATZINGER, J. Cardeal. Der angezweifelte Wahrheitsanspruch, in: *FAZ* 08.01.2000.

4 RATZINGER, J. Cardeal. Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: HABERMAS, J. *Dialektik der Säkularisierung*. Vernunft und Religion, Freiburg 2005, p. 39-60, principalmente p. 57.

5 Cf. a palavra-chave em HABERMAS, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Zwölf Vorlesungen, 3. ed. Frankfurt/M.: 1989.

proximidade com Joseph Ratzinger⁶. No “âmbito operativo” ele chegaria a consequências semelhantes⁷. Assim, sua ocupação com o tema “fé e saber” é motivado pelo impulso de “mobilizar a razão moderna contra o derrotismo que nela própria viceja”⁸. O derrotismo consistiria, por um lado, num aguçamento pós-moderno da “dialética do esclarecimento”, no qual pretensões racionais repentinamente se convertem em irracionalismos; por outro, identificar-se-ia com naturalismos crédulos na ciência, tendo nisso, como linha de fuga, uma ameaça da natureza humana marcada por um tecnicismo aplicado ao humano⁹. Contraposta a isso, a “razão prática” teria “de manter desperta uma consciência daquilo que faz falta, daquilo que clama aos céus”¹⁰. Por isso, aos descarrilamentos modernos haveria que contrapor “os mandamentos religiosos [da] moral da justiça”, com seus motivos que promovem a “resolução pelo agir solidário”¹¹. Ao passo que as consequências da “dialética do esclarecimento” unicamente poderiam ser exitosamente enfrentadas pelos princípios racionais fracos do pensamento pós-metafísico, a perda da solidariedade social indicaria também à razão procedural razões para “comportar-se com disposição de aprender diante das tradições religiosas”¹². Pois esta perda também diz respeito à coordenação da ação, focalizada por uma razão republicano-comunicativa, acerca de “valores, normas e um uso da linguagem orientado ao entendimento comum”, coordenação esta suplantada pelo mercado, pelo poder e pela administração. A disposição de aprender da razão se aplica aos potenciais excedentes da articulação religiosa na linguagem e por imagens – seja no sentido utópico de representações

6 Cf. “Vorporpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?” von J. Habermas zu der Diskussion mit J. Ratzinger, reimpresso in: HABERMAS, J. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M.: 2005, p. 106-118, principalmente p. 106; Cf. também p. 111; de igual modo, o artigo “Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie”, p. 216-257, principalmente p. 218, 247, et passim.

7 Cf. SCHULLER, F. Prefácio, in: HABERMAS, J.; RATZINGER, J. Cardeal. *Dialektik*, loc. cit. (ver nota 4), p. 7-14, principalmente p. 13.

8 HABERMAS, J. Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: REDER, M.; SCHMIDT, J. (Hg.) *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a. M.: 2008, p. 26-36, principalmente p. 30.

9 Cf. HABERMAS, J. *Bewusstsein* (vide nota 8), 30; cf. também: Id. *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M.: 2001.

10. HABERMAS, J. *Bewusstsein* (vide nota 8), p. 31.

11 Ibid., p.30.

12 HABERMAS, J. *Grundlagen*, loc. cit. (assim como na nota 6), p. 115 et passim; cf. Id. *Bewusstsein*, loc. cit. (vide nota 8), p. 30 s.

salvíficas, seja no sentido de uma crítica ao tempo presente por meio da descrição da injustiça e do sofrimento. Tais potenciais teriam de traduzir-se, por meio do pensamento pós-metafísico, em razões discursiva e publicamente ponderáveis, mesmo que o Habermas tardio em sua “disposição de aprender” também conheça limites da tradutibilidade diante da característica obstrutiva das articulações religiosas¹³. Ao mesmo tempo, ele insiste num dever de argumentação também da parte dos crentes em formas acessíveis a todos os cidadãos¹⁴. Para Habermas, a “tradução” das simbolizações religiosas na linguagem de uma comunicação pública, acompanhada de respeito diante de seus excedentes semântico-pragmáticos, é o *modus operandi* de uma secularização “que não aniquila”¹⁵. Seu outro lado está em que as pessoas religiosas, com o reconhecimento concomitante da ordem de direito e da racionalidade científica, também tomam parte num projeto de tradução que avança, justamente por isso, à condição de mote contraposto à caricatura fundamentalista da religião¹⁶. Assim como o Papa, Habermas exige alianças entre razão e religião diante do descarrilamento da modernidade. Elas possibilitam traduzir reciprocamente determinações contrárias da relação entre razão e religião.

Ora, alianças num papel corretivo com concomitante tradutibilidade entre razão e religião pressupõem pontos em comum sem uma igualdade completa. A religião precisa implicar, de alguma maneira, conteúdos de razão; do contrário, ela não serve de corretivo em nome da razão. E a razão precisa indicar uma abertura, arraigada nela mesma, para a religião; de não ser assim, apenas entrariam em consideração escaramuças polêmicas, já em vista das pretensões de validade. Uma identidade simples fica excluída a despeito da concordância no “aspecto operativo” tendo em vista a diferente coordenação entre razão e religião. Enquanto Habermas insiste numa diferença remanescente entre fé e saber e atribui à religião seu significado cultural na modernidade devido justamente à sua estranheza, Ratzinger, em última análise, não conhece nenhuma função da razão que fosse independente da religião e de sua fé em Deus. E enquanto Habermas explicita a diferença entre fé e saber a partir da perspectiva da razão, para o Papa a perspectiva da fé em Deus é normativa para a unidade daqueles termos.

13 Cf. HABERMAS, J. Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den “öffentlichen Vernunftgebrauch” religiöser und säkularer Bürger, in: *Naturalismus*, loc. cit. (vide nota 6), p. 119-154, principalmente p. 141ss et passim.

14 Cf. HABERMAS, J. Religion, loc. cit. (vide nota 11), p. 136.

15 HABERMAS, J. *Glauben und Wissen*, Frankfurt/M. 2001, p. 29.

16 Ibid. (vide nota 13).

Tal fé se vê – na melhor das hipóteses – factualmente, porém não por princípio, como uma perspectiva entre outras. Já a razão pós-metafísica unicamente conhece a diferença entre fé e saber como diferença racional no caso em que a fé permanece um outro que lhe é estranho.

2 - Razão e religião (II), ou: oposições sistemáticas por meio de perspectivas de coordenação distintas

A intuição fundamental da equiparação papal entre Deus, fé e razão¹⁷ poderia consistir em falar a partir de uma *efetividade* do racional. Por causa dela, a criatividade divina é identificada com a razão articulada; por causa dela as estruturas do mundo criado são descritas, até mesmo no nível da matéria, como perpassadas pela razão e perceptíveis pela ciência racional; e, por causa dela, vigora um direito natural cunhado pela razão enquanto diretriz para toda ordem política¹⁸. Esta equiparação seria perceptível em diversos graus de captação racional tanto da teoria como da prática. Nisso apareceria, em suas nuances, uma analogia entre razão criatural, racionalidade do criado e racionalidade dos atos do espírito humano. Em última análise, saberia a respeito disso a fé, que por seu turno é racional por seguir a manifestação da razão divina na história da revelação¹⁹. Nesta concepção, não pode haver uma autonomia da razão aquém do Deus da razão. Deus já sempre está para as duas mais excelentes realizações da razão: a ordenação do particular num todo universal, imagem prototípica da eternidade e consumação; e atividade espontânea e criativa do que é livre como sua contraparte originária²⁰. Nisso participam a razão humana e a fé de um modo derivado – quando as coisas não tomam um rumo patológico. Nesse último caso, cabe à fé uma função corretiva diante da razão deficitária – em virtude de sua própria participação na razão.

17 Ela se acha nas linhas da “Enzyklika *Fides et ratio*” de João Paulo II, e ali ainda radicalizada; cf. João Paulo II, Enzyklika *Fides et ratio*, 14 de setembro de 1998 (= SECRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ [HG.] *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 135*, Bonn: 1998. Para o tema, cf.: DIERKEN, J. *Selbstbewusstsein individueller Freiheit*. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive, Tübingen: 2005, p. 397ss.

18 Cf. RATZINGER, J. *Welt*, loc. cit. (assim como na nota 4), p. 42ss.; 56ss.; cf. também Regensburger Rede, loc. cit. (vide nota 2), p. 81, 83 et passim.

19 Esta fé acompanha sempre o amor prático, cf. PAPA BENTO XVI. *Deus caritas est*, loc. cit. (vide nota 2).

20 PAPA BENTO XVI. *Spe salvi*, loc. cit. (vide nota 2), especialmente p. 12, 18, 23, 31.

A intuição fundamental embalada num conceito ontoteológico, a saber, falar a partir de uma efetividade precedente do racional, pode reivindicar certa plausibilidade. A alternativa de um processo de efetivação da razão por sua vez desprovido de razão, através de uma autoprodução arbitrária, não é necessariamente mais plausível. A emergência arbitrária da razão aumenta a demanda por fundamentar validade. Poderia ser esta a razão, antes mesmo das peculiaridades de um estilo de pensamento, por que o Papa intelectual coloca outras concepções de razão sob a suspeita geral de um relativismo irracional. Isto diz respeito em particular às modernas concepções da razão sob o signo do ceticismo e da falsificação, da contingência e da relatividade e de uma focalização na subjetividade com sua tendência à articulação simbólica em imagens e signos²¹. Sem que se cause prejuízo a possíveis momentos de verdade destas intenções, levanta-se a pergunta sobre como se deve estimar o teor de razão da *crítica* promovida pelo próprio Papa. Por mais absurda que possa parecer esta questão para uma forma de pensar que desde sempre já vê fundada, por um caminho ontoteológico, a efetividade da razão racional, ocorre que ela acaba por se aguçar quando se pergunta pelo *status* epistêmico deste enunciado ontológico. Pelo menos no bojo do discurso com posições contrárias não é Deus como tal, e sim seu mensageiro, que aliás reivindica linguagem, signos e ideias, quem traz à sua posição a efetividade ontoteológica da razão contra alternativas relativistas. É claro que este mensageiro dificilmente se vê numa posição de alteridade diante de Deus. Corresponde a tal atitude justamente a ideia da *encarnação*, em cuja continuidade o próprio magistério eclesial se acha. Sendo, porém, assim, ofusca-se a posição do finito, por mais que ela já esteja sempre incluída no gesto da crítica a outras posições. Este motivo também se acha por trás da crítica à “deselenização do cristianismo”. Pois esta última dirigia, em suas duas primeiras ondas, o foco para os momentos de finitude da fé, em contraste com um saber ontoteologicamente assegurado²². O impulso reformatório acentuava a fé “do coração e da consciência”, e a teologia liberal abriu-se às descobertas críticas da razão histórica. Para Ratzinger, isso apenas levou a uma transposição da razão “à dimensão subjetiva”, e com isso ao que é individual e arbitrário²³. O ponto de rotação e o ponto angular desse processo seria Kant, como o Papa acentua repetidas

21 Cf., e de modo exemplar, o diálogo com J. Cardeal Ratzinger in *FAZ*, 08. 03. 2000.

22 PAPA BENTO XVI. Regensburger Rede, loc. cit. (vide nota 2), p. 78 ss.

23 PAPA BENTO XVI. Regensburger Rede, loc. cit. (vide nota 2), p. 81.

vezes em sua caracterização errônea da filosofia transcendental²⁴. A terceira onda de deselenização estaria dada com a atual relativização do lugar cultural do cristianismo, visando o interesse de novas inculturações do Evangelho. Mesmo admitido o enorme significado histórico-cultural da helenização, esta crítica supõe uma elevação, para além de todas e quaisquer contingências, da forma helenista do ser cristão. Algo de semelhante vale para a Igreja romana como efetividade da “Igreja na ideia de Deus”²⁵, ofuscando-se, assim, a historicidade contingente de Roma. É bem verdade que se acham, em Ratzinger, alguns temas recorrentes que vão na direção oposta da figura fundamental esboçada. Destes temas fazem parte: a teoria personalista do ofício papal²⁶; o cruzamento de uma fé nutrida na vida com uma esperança que justamente não se torna saber; além de uma prontidão de incluir na crítica também tradições próprias, como a do escotismo²⁷. Ainda assim, o tom basicamente ontoteológico que dissolve diante da vista a finitude de toda explicação humana, também a de uma razão divinizada, imprime os traços básicos ao tipo, personificado pelo Papa, de definição das relações entre razão e religião – respectivamente teologia.

Em contraposição a esta equiparação *substancialista* entre Deus, razão e fé, o conceito *proceduralista* de razão autônoma de Habermas insiste na persistente diferença entre fé e saber, teologia e filosofia²⁸. Na medida em que esta razão não abrange a ambas, mas, na racionalidade que lhe é própria de uma “tradução” para as formas culturalmente consolidadas de uma ordem

24 A polêmica do Papa desconsidera que a “revolução copernicana” de Kant vale para a estrutura da subjetividade tanto na referência teórica quanto prática, e que ela surge justamente com base em critérios de validade universal. Esta polêmica distorce também o célebre *bon mot* de Kant sobre a supressão (*Aufhebung*) do saber para dar lugar à fé enquanto uma supressão do “pensamento”, cf. PAPA BENTO XVI. Regensburger Rede, loc. cit. (vide nota 2), p. 79. Kant se torna, deste modo, na testemunha principal de um fideísmo inimigo do pensamento e subjetivo. Que esta não é uma interpretação séria de Kant acentua também, pelo lado católico benevolente, cf. RICKEN, S. J., F. Nachmetaphysische Vernunft und Religion, in: REDER, M.; SCHMIDT, J. (Hg.), *Bewusstsein*, loc. cit. (vide nota 8), p. 69-78, 74.

25 RATZINGER, J. Cardeal. Die grosse Gottesidee “Kirche” ist keine Schwärmerei, in: *FAZ* 22.12.2000.

26 Cf. RATZINGER, J. Cardeal. Der Stellvertreter Christi (1977), in: *FAZ* 22.04.2005. A este contexto pertence também a circunstância de que Bento XVI publicou seu livro *Jesus von Nazareth* sob o nome de RATZINGER, Joseph (=Erste Teil. Von der Taufe im Jordam bis zu seiner Verklärung, Freiburg: 2007).

27 Cf. de modo exemplar, PAPA BENTO XVI. Regensburger Rede, loc. cit. (vide nota 2), 77.

28 Cf. HABERMAS, J. Grundlagen, loc. cit. (vide nota 6), p. 118; Id., Religion, loc. cit. (vide nota 11), p. 147; Id., Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: Id., *Naturalismus*, loc. cit. (vide nota 6), p. 216-257, aqui p. 216ss, principalmente p. 252ss; Id., Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte, in: Id., *Naturalismus*, loc. cit. (vide nota 6), 258-278, principalmente p. 271 et passim.

liberal comunicativa, faz referência a ambas, ela preserva a peculiaridade da razão autônoma sem elevá-la por cima de sua finitude²⁹. Tal posição comporta o ponto teologicamente sagaz de que a peculiaridade da fé é igualmente reconhecida: seja nos termos de uma filosofia da história, no sentido de uma resistente prolongação da “era axial” da história da humanidade para dentro da modernidade racionalista; seja em termos de um diagnóstico da cultura, no sentido de uma adoção de potenciais semânticos que não tiveram sua validade esgotada e que já consoante sua autocompreensão se devem à alteridade da revelação divina; seja, por fim, em termos políticos, como respeito ao direito da dimensão subjetiva da convicção própria de cada um. Este reconhecimento do elemento religioso enquanto outro da razão³⁰ – em última análise, opaco – corresponde ao fato de que a razão procedural produz equivalentes funcionais no evento do “traduzir”. Eles culminam nos diversos aspectos corretivos pelos quais a alteridade do religioso é transposta para um âmbito de resistências contra as tendências de descarrilamento da modernidade liberal. Por um lado, isto é possibilitado por figuras religiosas fundantes segundo as quais a aceitação da origem da razão a partir de um outro ao modo de um destino culmina em uma “conversão da razão a partir da razão”³¹; e, por outro lado, pela apropriação racional de potenciais de articulação ainda válidos que prometem “compensar uma deficiência formulada como ‘necessidade da razão’”³². Na medida em que ambos os aspectos interferem funcionalmente um no outro, a razão procedural pode comportar-se diante da religião não só “agnosticamente”³³, mas também como razão “disposta a aprender”, compreendendo-se igualmente como “tradução salvífica”³⁴. A razão procedural se serve virtuosamente de um *procedimento de crítica recíproca, de produção de equilíbrio e de limitação*, a fim de fazer valer pretensões de validade religiosas e seculares contra tendências de descarrilamento da modernidade. Nisso a razão procedural cobra sua *validade* a partir do *elemento fático*, a saber,

29 Cf. especialmente HABERMAS, J. Religion, loc. cit. (vide nota 11), 119ss.

30 Cf. HABERMAS, J. Bewusstsein, loc. cit. (vide nota 8), 29; Id., Religion, loc. cit. (vide nota 11), p. 150.

31 Cf. HABERMAS, J. Grundlagen, loc. cit. (vide nota 6), p. 113.

32 HABERMAS, J. Grenze, loc. cit. (vide nota 26), p. 231. Cf. zur Bedeutung religiöser Artikulationspotentiale, Id., Religion, loc. cit. (vide nota 11), p. 137; Id., Toleranz, loc. cit. (vide nota 26), p. 231; 235ss et passim; cf., no tocante à figura da apropriação de conteúdos religiosos a partir de uma necessidade da razão, o trecho da interpretação de Kant de Habermas, Id., Grenze, loc. cit. (vide nota 26), p. 219; 224 et passim.

33 HABERMAS, J. Religion, loc. cit. (vide nota 11), p. 149.

34 HABERMAS, J. Grenze, loc. cit. (vide nota 26), p. 237; cf. p. 255.

a partir das ameaças da sociedade pós-secular, contra as quais a primeira vai perfilando seu papel de tradutora³⁵. Pelo menos de um ponto de vista filosófico-religioso, esta razão mostra-se abstinentemente diante de reflexões próprias de validade³⁶.

Tem-se, assim, que a razão habermasiana mal chega a desenvolver categorias para dar conta de uma logicidade *interna* da religião – muito embora a religião tivesse de possuir uma racionalidade interna se é que deve conter, *em* sua alteridade opaca, qualquer força de atração para uma “necessidade” própria da razão pós-metafísica. Algo de semelhante vale com vistas à sensibilidade – guiada pela razão – frente às forças de articulação da religião cuja validade estaria ainda por esgotar-se, particularmente no que diz respeito à salvação e sua ausência entre a lembrança de um sofrimento que já não pode ser reparado e a esperança pela reconciliação, como fontes de solidariedade. Malgrado isso, a religião permanece *categorialmente* encerrada diante da razão, inclusive naquela dimensão desta última em que ela está disposta a aprender e na qual não é, meramente, agnóstica. Isso se revela o mais tardar na relação ambivalente da razão de Habermas com a teologia enquanto reintegração reflexiva da religião. Por um lado, Habermas acentua o significado da teologia para um esclarecimento interno da religião – particularmente no tocante a aspectos pertinentes à filosofia da história, à diagnose da cultura e a práticas políticas³⁷. A religião seria motivada a tal reintegração teológica pela razão secular, assim como, inversamente, o pensamento pós-metafísico pode avançar explicitamente à posição de contraparte da consciência religiosa que se tornou reflexiva³⁸. Por outro lado, a razão procedural permanece a uma distância confortável da consciência religiosa reflexiva. Acentua-se, contra uma tradução das perspectivas divinas às humanas, a sua incomensurabilidade. Posições ortodoxas minimizam o perigo de que motivos religiosos insinuem-se para dentro da filosofia e façam com que esta se torne religiosa³⁹. A partir da herança kantiana, não é Schleiermacher, e sim Kierkegaard que se acha mais próximo da razão autônoma de

35 Cf. *ibid.*, p. 249.

36 Isso obviamente não exclui o fato de que a razão pós-metafísica efetue tal reflexão da validade em lógica procedural, em aspectos de teoria da comunicação, de filosofia social e filosofia da história. Estes mostram com toda clareza as respectivas contribuições de Habermas. Todavia, através disso o problema da reflexão filosófico-religiosa sobre a validade não é resolvido, mas apenas adiado.

37 Cf. HABERMAS, J. *Naturalismus*, loc. cit. (vide nota 6), p. 10; Id., *Religion*, loc. cit. (vide nota 11), p. 143.

38 Cf. HABERMAS, J. *Religion*, loc. cit. (vide nota 11), p. 146ss.

39 Cf. HABERMAS, J. *Grenze*, loc. cit. (vide nota 26), p. 252.

Habermas⁴⁰. Em absoluta conformidade com isso, a razão autônoma de Habermas justifica a irracionalidade teológica do escotismo como pressuposto para a racionalidade secular da modernidade⁴¹. Por isso, as apropriações reflexivas da religião são colocadas sob a suspeita de que da religião surgiria uma filosofia da religião – de modo semelhante como, da fé, surgiria o pensamento⁴². Pode-se estar inclinado a compreender esta forte tese anti-filosófico-religiosa enquanto reverso de uma razão fraca do ponto de vista filosófico-religioso, já por tratar-se de uma razão que delega questões de validade à facticidade do “traduzir”. Segundo esta leitura, a dimensão da efetividade do racional – portanto: de sua validade – acentuada pelo Papa se anunciaria numa surpreendente troca de posições e papéis. Em termos teológicos, pode-se ficar tentado a ver o enfoque no pecado e no sofrimento, na reconciliação e na redenção – aqui, porém, vinculado a um acento metódico em figuras críticas – como herança da religião judaica da contrafacticidade e da *theologia crucis* protestante, numa contraposição à lógica ontoteológica da encarnação⁴³. Seja como for: caso se divisem em seu conjunto os contornos das posições de Habermas e Ratzinger, então se poderia tentar preservar, a uma só vez como pensador e como crente, como cidadão e cristão⁴⁴, a intenção hermenêutica do ato de traduzir. Nisso se focalizaria, com Habermas, a dupla diferença criticamente acentuada entre ambas as dimensões justamente enquanto sentido teológico da autonomia da *performance* finita da razão, sem que a efetividade – melhor: validade – à qual exorta Ratzinger seja encoberta no *interior* da religião.

40 Ibid., p. 241ss; 251ss.

41 Cf. HABERMAS, J. *Bewusstsein*, loc. cit. (vide nota 8), p. 35.

42 Cf. a réplica de Habermas a uma contribuição de Ch. DANZ, *Religion zwischen Aneignung und Kritik. Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas*, in: LANGTHALER, R.; NAGL-DOCETAL, H. (Hg.) *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien: 2007, p. 9-31; HABERMAS, J. *Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen*, *ibid.*, p. 366-414, principalmente p. 370ss.

43 É interessante como isso se deixa acompanhar por certas reservas contra a “razão prostituta” em questões de religião; só que, agora, por aquelas reservas que são nutridas pela razão e não pela fé.

44 Cf. SCHMIDT, Th. M. *Religiöser Diskurs und diskursive Religion in der postsäkularen Gesellschaft*, in: LANGTHALER, R.; NAGL-DOCETAL, H. (Hg.) *Glauben und Wissen*, loc. cit. (vide nota 42), p. 322-340, particularmente p.339ss.

3 - Transcendência como assunto da razão dialética e suas formas religiosas de articulação

Se a diferença entre saber e fé deve ser preservada sem retirar a religião do campo de atuação da razão, tem-se que os atos (*Vollzüge*) da razão finita se disponibilizam desde já para explorações filosófico-religiosas. Deixar de considerar esse traço cartesiano-kantiano fundamental em favor de uma teonomia direta da razão acarreta o preço de encobrir o lugar epistêmico reivindicado para a explicação tanto de Deus, quanto da razão. A razão e seus conteúdos não são simples itens dados, mas, também quando devem dar conta da constituição de um mundo fundada em Deus, estão referidos a atividades mentais. Eles são sempre *para e através de* atualizações da *subjetividade humana*. Documentam este achado as negociações intersubjetivas de questões controversas sobre a objetividade típica das coisas ou acerca do agir coordenado. A subjetividade se torna manifesta nas relações da intersubjetividade – e na verdade perante dissensos e diferenças. O mais tardar na resistência diante de interpelações de outros chega a mostrar-se a *atividade subjetiva espontânea*. A resistência não pode provir daquilo contra o que ela mesma se volta. E, no entanto, ela irrompe justamente nesse ponto e é *comunicada intersubjetivamente*. Ambas as coisas são possíveis, pois a atividade subjetiva espontânea⁴⁵ exibe ao mesmo tempo uma dimensão reflexiva; esta diferença, de forma igualmente originária com a retroação ao eu do ato de consciência, entre este eu (*Selbst*) e seu outro. Com isso está estruturalmente posta no horizonte a *autonomia da razão*: uma atividade espontânea que é acompanhada de uma referência de tipo *diferenciador-ordenador a outro*, e que somente por meio disso deixa tornar-se apreensível o eu da atividade. É desta relação fundamental entre atualização do eu e alteridade que depende a efetividade da razão – no que é finito. A partir daqui deixam-se traçar linhas para a tarefa de integração da razão, mas também para a capacidade diferenciadora do entendimento. As dimensões fundamentais da razão – assim como do entendimento enquanto elemento – abrangem as relações complexas entre subjetividade e objetividade, mas também entre subjetividade e intersubjetividade no campo limítrofe do conhecer e do querer.

Por mais que o eu sempre possa somente achar-se instituído em sua espontaneidade diferente do que é outro, e por mais que ele já por isso seja finito por si mesmo, tanto mais se

45 Ela é a base para a autoconservação, a partir da qual, por exemplo, na forma de interesses intersubjetivos que exigem negociação, resulta no conflito um elemento em comum.

dá o caso de que sua atividade reflexiva, na qual ele é capaz de apreender os mais diversos conteúdos *como seus*, é acompanhada de um sentido para a unidade. A *constituição de regras* e a *ordenação* tornam-se, com isso, compreensíveis enquanto realizações fundamentais da razão autônoma⁴⁶. Em vista do seu lugar finito, o sentido de unidade ordenador implica uma tendência para a universalização: ele se estende sempre a algo mais. Este transcender imanente da razão exibe uma orientação à *completude (Ganzheit)*. Tal completude se acha em direção oposta à da espontaneidade da atualização da subjetividade – até o ponto máximo do “não” no conflito intersubjetivo. Também nisso se mostra um transcender interno da razão, a saber, da espontaneidade para a *incondicionalidade* marcada por validade última. Por isso, *liberdade e completude* cunham as características fundamentais e tensionadas de um pensamento que, como consequência de tal transcendência, chega a *ideias*⁴⁷. A liberdade é aqui a cifra para a alteridade e a contingência, a completude o é para a regra e a relacionalidade. A razão autônoma esbarra em tais ideias quando não evita o incômodo de questões resultantes da mensuração própria de seus limites. Por meio do pensar em ideias, a metafísica crítica permanece uma tarefa da razão no terreno da subjetividade. Sabedor de que às ideias não correspondem objetos coisificados, este pensamento serve ao entender-se da razão em sua atualização, não servindo, contudo, à sua assegução ontológica prévia a todo e qualquer uso. Por isso, tal metafísica crítica enquanto pensamento em ideias implica um traço como que pós-metafísico. Ele remete a razão de volta ao seu ponto de partida no finito e impede a monopolização de uma forma simplória de explicação da razão, por exemplo, a conceitual-contemplativa. O teor racional da razão se exibe no lugar do outro de si mesma. Isso permite traçar, na própria razão, linhas e circuitos bem aterrados na direção de formas religiosas. A religião está justamente para isso: para o ato de comunicar em formas finitas, mais precisamente simbólicas – que se devem à forte contingência de mediações históricas e de afetos do mundo da vida –, a orientação da vida finita subjetiva na sua referência a conteúdos ideativos. Nesta orientação com o auxílio de um pensar em ideias

46 Por esta razão desvia-se do ponto essencial uma interpretação que identifica a guinada para o sujeito – guinada esta ligada à modernidade, especialmente a Kant – com ‘arbitrariedade subjetivista’.

47 Caso se apreenda esta relação de tensão em seu nexos sistemático e se desenvolva uma concepção de um Absoluto para o pensamento em ideias, é-se conduzido à ideia de que o Absoluto é, justamente por isso, o outro de si mesmo. Sem dúvida, esta ideia hegeliana – *cum grano salis* – dificilmente se deixa apreender num saber positivo e contemplativo, impelindo, pelo contrário, a uma explicação negativo-teológica. Com isso, o “não” no não-saber douto corresponde ao momento de negação na figura do outro de si mesmo. Para isso, cf.: DIERKEN, J. Selbstbezug und Alterität. Subjektivität zwischen Individualität und Intersubjektivität und der Gottesgedanke – im Gespräch mit Dieter Henrich, in: *Wiener Jahrbuch Philosophie*, 2009.

simbolizadas tampouco ela possui qualquer monopólio, como bem mostra a velha disputa com a filosofia – ou com concorrentes mais recentes como a ciência, a arte, a política, etc. No entanto, a diferenciação na religião entre pensar em ideias e saber empírico abre, ela própria, o espaço para articulações simbólicas; mas com isso este próprio diferenciar sequer consegue livrar-se de tocar em tais articulações. Por isso mesmo, a fronteira entre filosofia e religião não deve ser fixada definitivamente, por mais que a filosofia possua uma tendência à unidade de forma e conteúdo arraigada em sua retroação reflexiva, ao passo que a religião tende, antes, a demorar-se na manifestação da diferença de forma e conteúdo em sistemas simbólicos historicamente mediados. Nesta relação aberta para com a religião, a filosofia pode contribuir, através da diferenciação de saber e crer orientada pela razão, na tarefa de indicar a razão na religião. Mas para tanto não tem condições um uso meramente técnico da razão em questões religiosas, por exemplo, no sentido de uma sistematização explicativa externa.

Temas exemplares da filosofia da religião⁴⁸ dizem respeito, por exemplo, a formas fundamentais da simbolização do que é criatural – inclusive do ser-instituído contingente típico da própria razão em sua atualização. Tanto a fé na criação quanto na eternidade tem aqui, de forma proeminente, o seu lugar. Mas também figuras de unidade do todo (*Alleinheit*) enquanto horizonte para uma multiplicidade mundana e uma pluralidade de pessoas. Ao lado disso, entram em cena as formas fundamentais nas quais se torna temático o caráter de incondicionalidade da liberdade humana. Elas dizem respeito à imagem e à responsabilidade do ser humano que é tanto semelhante a Deus quanto a ele contraposto. No seu campo de abrangência se acha, com a consciência do pecado, a capacidade de diferenciar entre bem e mal. Ela liga uma dimensão do contrafático com uma validade superior a todo o fático, que se manifesta no juízo crítico sobre o falso. Com a distância do que é fático – que inclui também o juízo sobre si mesma – conectam-se aspectos do tema da liberdade e da completude no lugar próprio da vida finita: sem a ideia de uma ordem que deva ser, desmantela-se o “não” do próprio juízo crítico. Nesta ordem que abrange algo de outro e os outros, precisa incluir-se o eu em virtude da sua própria liberdade. Seu querer, cujo conteúdo somente surge na comunicação com outros enquanto elementos de ordem, entrelaça o eu nesta mesma ordem. A crítica como parte da comunicação intersubjetiva é o lado inverso desse processo. A atualização da ordem é

48 Esta formulação é tomada de empréstimo a um título de livro de W. Jaeschke, e, com ela, obviamente só se focaliza a filosofia da religião de Hegel, cf. JAESCHKE, W. *Die Vernunft in der Religion*. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels, Stuttgart: 1986.

simultaneamente sua permanente correção. Esta concepção pragmático-procedural de uma ordem dinâmica a partir do eu, o qual adquire seus contornos por meio de traços de alteridade e que se insere em negociações comunicativas, de modo algum é arbitrária – por mais que a comunicação dos eus suceda ou se demore em simbolizações contingentes. De maneira clássica, tal concepção se designa, de resto, com o título de uma “religião do espírito” que ao mesmo tempo é mais do que uma religião meramente estatutária.

O delineamento por nós obtido da razão filosoficamente apreensível na religião do espírito permite adotar o momento de crítica acentuado tanto por Ratzinger como por Habermas nos pontos já salientados. A crítica torna-se acessível de modo filosófico-religioso através de relações recíprocas de tipo comunicativo-procedural que vão desde a autorreferência e a alteridade até o ponto do “não” enquanto ponto limítrofe, não sendo pensada apenas através da opacidade religiosa. Deste modo, a crítica, enquanto emblema da razão na modernidade, é retirada daquele canto em que aparece como mero antídoto contra patologias das quais a verdadeira substância da razão permaneceria imune. E, contudo, tal delineamento comporta, ele mesmo, dois problemas reciprocamente imbricados. Por um lado, ele não é adquirido num percurso através da multiplicidade contingente de constelações religioso-culturais – com a exceção das posições criticadas. Por outro lado, sua força persuasiva deve, ela mesma, atribuir-se à contingência de desdobramentos na história do pensamento – sem, com isso, perder a pretensão implícita à normatividade, que já está posta junto com a crítica. Enquanto o primeiro problema poderia ser sanado num outro arranjo de acesso a ele, o segundo é inevitável.

Não a razão pura, mas somente as constelações religioso-culturais chegam a oferecer o material para simbolizações – sejam estas estéticas, religiosas ou filosóficas. Trocas de papéis, que chegam até o ponto das mais crassas antíteses às simbolizações, são o outro lado da moeda. Também naturalismos cientificistas implicam uma pretensão de incondicionalidade num vórtice totalitário; do mesmo modo, linhas sociotécnicas de ação que solapam regulações normativas da vida em comum não deixam de visar uma contranormatividade. Se quanto a isso se reage com a crítica, então sua racionalidade se deixa fundamentar com a coação não coagida do melhor argumento no conflito religioso-cultural. Tal conflito é posto conjuntamente com a pluralidade de simbolizações. Mas com isso se entra no campo dos debates em torno de ideias políticas e sobre políticas de religião. A metafísica crítica se traslada para filosofia da religião, esta para a filosofia social, e para práxis da política. Em todos estes campos há que testar se alianças táticas como aquelas entre Ratzinger e Habermas podem se tornar comprovadas no

tempo tendo em vista as diferenças estratégicas nas coisas da razão. Este teste leva a uma disputa em torno da razão na religião – que, no melhor dos casos, deve conduzir-se racionalmente, e que representa, ela mesma, uma parte da história da formação da razão no lugar do seu outro.

Disso, a cultura da religião só tem a ganhar. Pois a religião se deixa acompanhar por posicionamentos diferenciados. Uma solene piedade existencial é algo diferente de uma crítica profeticamente suscitada daquilo que vai pelo mundo. Simultaneamente, podem-se encontrar combinações surpreendentes – não só no debate entre Ratzinger e Habermas. Assim, por exemplo, a certificação existencial baseada numa teologia da criação pode reverter em programas éticos de salvamento do mundo nos termos de um ativismo ecológico. De modo inverso, uma “igreja da liberdade” pode deixar a fé na justificação emudecer na direção de um pensamento de cotas de êxito a partir de uma economia planejada. Tais posicionamentos e combinações desafiam o uso do juízo racional. Ele pode deixar-se dirigir pelo seguinte critério: em que medida estão aí subjacentes os motivos da liberdade e da completude, que, atuando em direção contrária, pressionam à integração através da “tradução”? Com isso torna-se inevitável iluminar também os aspectos excluídos de determinados tipos, seus pontos cegos, por assim dizer. Todo e qualquer posicionamento que decorre da liberdade do próprio querer exclui uma multiplicidade de outras possibilidades combinatórias. A razão nas coisas da religião pode sondar em que medida estas possibilidades se introduzem, como partes de um todo inapreensível, naquilo que lhe é próprio – e isto seja no paradoxo de que a partir do próprio impulso de liberdade sempre se quer posições unilaterais, das quais, todavia, faz parte o saber de não serem, elas mesmas, o todo. Isto também vale para um arcabouço categorial filosófico-religioso para a descrição da religião – e da razão. E, não obstante, tal arcabouço é indispensável para o projeto da “tradução” de religião e razão. Isso porque ele possibilita à faculdade de julgar proceder racionalmente em questões da religião também ali onde a religião, na plena segmentação de seu aparecer cultural, deixa que se torne questionável se ela é razão ou é, antes, seu oposto. Sem razão, e na verdade sem razão autônoma, essa questão, central para uma *comunicação além-fronteiras* que opera de modo hermeneuticamente “tradutor”, não se deixará nem mesmo colocar.