

## O cisma do século XXI

**REUNIDOS NA ACADEMIA CATÓLICA DA BAVIERA, EM MUNIQUE, E SOB O IMPACTO DA GUERRA DO IRAQUE, O PENSADOR JÜRGEN HABERMAS E O CARDEAL JOSEPH RATZINGER, ATUAL PAPA BENTO XVI, ANALISAM A NOVA ORDEM POLÍTICA E CULTURAL DO OCIDENTE**

DA REDAÇÃO DA FOLHA DE SÃO PAULO (CADERNO MAIS, 24 DE ABRIL DE 2005)

Em 19 de janeiro de 2004, um inusitado debate reuniu, de um lado, um dos pensadores mais influentes da atualidade e, de outro, um teólogo de peso, que, pouco mais de um ano depois, se tornaria o sucessor de João Paulo II.

O encontro do filósofo Jürgen Habermas e do cardeal Joseph Ratzinger, atual papa Bento XVI, ocorreu na Academia Católica da Baviera, em Munique, no qual se discutiram "as bases pré-políticas e morais do Estado democrático".

Saudado como o confronto entre o filósofo da "iluminação" e o cardeal do dogmatismo, a discussão também tratou de temas como a complementaridade e a oposição entre razão e fé, a crítica ao capitalismo globalizado, a necessidade de uma base moral nas sociedades pluralistas e midiáticas. Ratzinger, especialmente, tratou da interculturalidade, renunciando uma das possíveis linhas de atuação de seu papado.

Numa época em que a invasão do Iraque pelos EUA estava no centro das discussões, ambos debruçaram-se sobre a necessidade de o poder ser submetido a um direito comum.

O debate (de que a **Folha** reproduz trechos a seguir) tem um formato pouco usual, em que Habermas, herdeiro da Escola de Frankfurt (que reuniu nomes como Adorno e Horkheimer) tece suas considerações sobre os temas acima, enquanto Ratzinger, por sua vez, comenta e faz reparos às observações do filósofo.

## "Os secularizados não devem negar potencial de verdade a visões de mundo religiosas"

por **Jürgen Habermas**

O tema proposto para nossa discussão evoca uma pergunta que o historiador Ernst Wolfgang Böckenförde apresentou nos anos 60 por meio da seguinte fórmula concisa: o Estado liberal e secularizado consome pressupostos normativos que ele mesmo não pode garantir?

Nisso se expressa a incerteza de que o Estado constitucional democrático possa renovar os pressupostos da sua existência a partir de seus próprios recursos, assim como a suspeita de que ele está voltado para tradições autóctones quanto a concepções de mundo ou religiosas, em todo caso, de modo coletivamente obrigatório, éticas. Isso colocaria o Estado, obrigado a uma neutralidade quanto a concepções de mundo, em dificuldade em vista do "fato do pluralismo". Entretanto somente essa inferência não fala contra a própria suposição.

Em primeiro lugar, gostaria de especificar o problema de acordo com dois pontos de vista. Sob o ponto de vista cognitivo, a dúvida relaciona-se à questão se um domínio político, após uma total posituação do direito, ainda é acessível a uma justificação secular quer dizer, não religiosa ou pós-metafísica (1).

Ainda que se conceda uma tal legitimação, subsiste, quanto ao ponto de vista motivacional, a dúvida se uma coletividade pluralista quanto a concepções de mundo pode ser estabilizada de um modo normativo, portanto para além de um simples *modus vivendi*, pela subordinação a um entendimento de fundo, na melhor das hipóteses formal, limitado a procedimentos e princípios (2).

Mesmo que se possa desmanchar tal dúvida, permanece o fato de que ordenamentos liberais se encontram direcionados para a solidariedade de seus cidadãos, e suas fontes poderiam, em conseqüência de uma secularização "descarrilada", fracassar completamente. Esse diagnóstico não pode ser recusado, mas não precisa ser entendido como se os cultos entre os defensores da religião estivessem, a partir disso, criando, até certo ponto, uma *mais-valia* (3).

Em vez disso, vou sugerir que se entenda a secularização cultural e social como um processo didático duplo, que obriga as tradições do Iluminismo assim como as doutrinas religiosas a uma reflexão acerca de suas respectivas fronteiras (4).

Em vista de sociedades pós-seculares, coloca-se a questão acerca de que atitudes cognitivas e quais expectativas normativas o Estado liberal precisa atribuir aos seus cidadãos crentes e descrentes no convívio entre si (5).

**1.** O liberalismo político (que eu defendo sob a forma especial de um republicanismo kantiano) é entendido como uma justificação não-religiosa e pós-metafísica dos fundamentos normativos do Estado constitucional democrático. Essa teoria encontra-se na tradição de um direito racional, que prescindiu das suposições fortemente cosmológicas ou soteriológicas das doutrinas do direito natural clássicas e religiosas.

A história da teologia cristã na Idade Média, especialmente a escolástica tardia espanhola, pertence naturalmente à genealogia dos direitos humanos. Mas os fundamentos da legitimação da violência neutra quanto a concepções de mundo do Estado têm sua origem, no final das contas, nas fontes profanas próprias da filosofia dos séculos 17 e 18. Somente muito mais tarde, a teologia e a igreja dominaram as exigências espirituais do Estado constitucional revolucionário. No século 20, a fundamentação pós-kantiana dos princípios constitucionais liberais ocupou-se menos com os vestígios do direito natural objetivo (como da ética material de valores) do que com formas históricas e empíricas de crítica. A tarefa central é a de esclarecer por que o processo democrático vale como um procedimento de uma normatização legítima: enquanto ele preencher as condições de uma formação de opiniões e vontades inclusiva e discursiva, ele fundamenta uma suposição da aceitabilidade racional das conseqüências; e por que a democracia e os direitos do homem, no processo de elaboração de uma Constituição, delimitam-se mutuamente a partir de uma mesma fonte: a institucionalização jurídica do procedimento de normatização democrática exige a garantia concomitante dos direitos fundamentais políticos e liberais.

O ponto de referência dessa estratégia de justificação é a Constituição, que os cidadãos associados dão para si mesmos, e não a domesticação de uma violência do Estado subsistente, pois essa precisa primeiro ser gerada nos caminhos que perfazem a entrega da Constituição democrática. Uma violência de Estado "constitutiva" (e não

apenas domada constitucionalmente) é legítima até o seu âmago. Ao passo que o positivismo da vontade do Estado -com raízes no período imperial- na teoria do direito de Estado alemã deixou um esconderijo para uma substância ética "do Estado" ou "do político" livre do direito, não há, no Estado constitucional, um sujeito dominador que se nutra de uma substância anterior ao direito.

À luz dessa herança problemática, a pergunta de Böckenförde foi entendida como se uma ordem constitucional completamente positivada tivesse necessidade da religião ou de algum outro "poder de contenção" para a segurança cognitiva de seus fundamentos de validade. De acordo com tal leitura, a reivindicação de validade do direito positivo deve estar dirigida para uma fundamentação nas convicções pré-políticas e éticas de comunidades religiosas ou nacionais, pois uma tal ordem jurídica não pode ser somente legitimada, auto-referencialmente, a partir de procedimentos jurídicos gerados democraticamente.

Mas, contra uma compreensão do Estado constitucional baseada no direito hegeliano, a Constituição processualista, inspirada por Kant, insiste numa fundamentação dos fundamentos constitucionais autônoma, racionalmente aceitável para todos os cidadãos, de acordo com sua pretensão.

2. Parto do princípio de que a Constituição do Estado liberal pode financiar sua necessidade de legitimação de modo auto-suficiente, ou seja, a partir dos efetivos cognitivos de um orçamento argumentativo independente de tradições religiosas e metafísicas. Todavia, mesmo sob essa premissa, permanece uma dúvida quanto ao ponto de vista motivacional. Os pressupostos de existência normativos do Estado constitucional democrático são, com respeito ao papel dos cidadãos do Estado, que se compreendem como sujeitos do direito, mais exigentes do que em relação ao papel dos cidadãos da sociedade, que são objetos do direito.

De quem é objeto do direito espera-se somente que, ao apreenderem suas liberdades (e reivindicações) subjetivas, não ultrapassem as fronteiras legais. Algo diverso do que ocorre com a obediência diante de leis de liberdade compulsórias dá-se com as motivações e atitudes que se esperam de cidadãos do Estado no papel de co-legisladores. Estes deveriam apreender seus direitos de comunicação e participação de forma ativa, e não somente tendo em vista seus próprios interesses, mas de um modo que seja orientado pelo bem da comunidade. Isso exige um gasto motivacional dispendioso, que não pode ser obrigado legalmente.

Um dever de participar das eleições seria, num Estado de Direito democrático, um corpo estranho na mesma medida que uma solidariedade decretada. A disponibilidade de ser responsável, dado o caso, por concidadão estranhos e que permanecem anônimos e de aceitar interesses gerais devem ser apenas esperados de cidadãos de coletividades liberais.

Por isso as virtudes políticas, mesmo quando são apenas "cobradas" em forma de troca, são essenciais para a existência de uma democracia. Elas pertencem à socialização nas práticas e modos de pensamento de uma cultura política liberal. O status da cidadania, até certo ponto, está encaixado numa sociedade civil que vive de fontes espontâneas -se se quiser, "pré-políticas".

Disso não segue que o Estado liberal seja incapaz de reproduzir seus pressupostos motivacionais a partir de seus próprios efetivos seculares. Os motivos para uma participação dos cidadãos na formação política de opiniões e vontades alimentam-se,

por certo, de planos de vida éticos e formas de vida culturais. Práticas democráticas, porém, desenvolvem uma dinâmica política própria.

O Estado de Direito da Constituição democrática não garante, de fato, somente liberdades negativas para os cidadãos civis preocupados com seu próprio bem-estar; com a dispensa de liberdades comunicativas, ele também mobiliza a participação dos cidadãos na disputa pública acerca de temas que concernem a todos coletivamente. Assim, por exemplo, nos debates atuais em torno da reforma do Estado de Bem-Estar Social, da política de imigração, da Guerra do Iraque e da eliminação do serviço militar obrigatório, trata-se não somente de políticas singulares mas sempre, também, da interpretação duvidosa dos princípios constitucionais e, implicitamente, do modo como nós, à luz da diversidade de nossos modos de vida culturais, do pluralismo de nossas concepções de mundo e convicções religiosas, queremos nos compreender como cidadãos da Alemanha e como europeus.

De fato, numa retrospectiva histórica, um pano de fundo religioso comum, uma língua comum e, sobretudo, o despertar da consciência nacional foram benéficos para o surgimento de uma solidariedade cidadã altamente abstrata. As disposições republicanas nesse meio tempo, porém, desprenderam-se amplamente desses lastros pré-políticos. Pensem-se nos discursos ético-políticos acerca do Holocausto e da criminalidade em massa: eles tornaram os cidadãos alemães conscientes da Constituição como aquisição.

**3.** De acordo com as considerações feitas até agora, a natureza secular do Estado constitucional democrático não apresenta nenhuma fraqueza intrínseca ao sistema político como tal. Com isso, não estão sendo colocadas de lado causas externas. Uma modernização descarrilada da sociedade no seu todo poderia muito bem tornar o vínculo democrático frouxo e enfraquecer o tipo de solidariedade para o qual o Estado democrático, sem que a possa obrigar juridicamente, está orientado. Evidências para um tal esmigalhamento da solidariedade cívica mostram-se no contexto mais amplo de uma dinâmica politicamente descontrolada formada pela economia mundial e a sociedade mundial.

Mercados, que não podem ser democratizados como administrações estatais, assumem, de modo crescente, funções de comando em setores da vida que até então eram mantidos coesos de forma política ou pelas de formas de comunicação pré-políticas. Dessa forma, não somente esferas privadas, em uma taxa crescente, são redirecionadas para mecanismos de ação cuja orientação é o sucesso, orientação que em cada caso depende de preferências próprias; também a esfera que é vencida pelas pressões públicas de legitimação está encolhendo.

O privatismo cívico é fortalecido pela desencorajadora perda de função de uma formação de opiniões e vontades democrática, que por enquanto somente funciona nas arenas nacionais pela metade e por isso não alcança mais os processos decisórios deslocados para planos supranacionais. Também a esperança, em via de desaparecer, de um poder de configuração político da comunidade internacional estimula a tendência da despolitização dos cidadãos. Em vista dos conflitos e das gritantes injustiças sociais de uma sociedade mundial altamente fragmentada, cresce a decepção com cada novo insucesso no caminho (primeiramente adotado após 1945) de uma constitucionalização do direito dos povos.

Um ceticismo radical quanto à razão é, por princípio, estranho à tradição católica. Mas o catolicismo teve dificuldade para lidar, até os anos 60 do século

passado, com o pensamento secular do humanismo, do iluminismo e do liberalismo político. Assim, hoje novamente encontra ressonância o teorema de que uma modernidade contrita só pode ser auxiliada para fora de um beco sem saída por meio de uma orientação religiosa dirigida para um ponto de referência transcendental.

Considero melhor a questão se uma modernidade ambivalente irá se estabilizar a partir das forças seculares de uma razão comunicativa, que não deve ser levada ao extremo por meio de uma crítica da razão, mas que deve ser tratada de forma não-dramática, como uma questão empírica em aberto. Com isso, não quero incluir o fenômeno da permanência da religião em um ambiente ainda secularizado como um fato puramente social.

4. Em oposição à moderação ética de um pensamento pós-metafísico, do qual subtrai-se todo conceito obrigatório acerca da vida boa e exemplar, nas Escrituras sagradas e nas tradições religiosas articularam-se intuições acerca do erro e da libertação, do fim salvador de uma vida experimentada como sem solução, que, por séculos, foram sutilmente soletradas até a exaustão e mantidas hermeneuticamente despertas. Por isso, na vida comunitária de sociedades religiosas, contanto que elas somente evitem o dogmatismo e a coação moral, pode permanecer algo intacto que alhures se perdeu e que, somente com o conhecimento profissional de especialistas não pode ser restabelecido -refiro-me a possibilidades de expressão e sensibilidades suficientemente diferenciadas para uma vida fracassada, para patologias sociais, para o malogro de projetos individuais de vida e para a deformação de contextos desfigurados de vida.

A interpenetração entre cristandade e metafísica grega não produziu apenas a forma espiritual da dogmática teológica e a helenização -não em todos os aspectos- benéfica da cristandade. Também fomentou uma apropriação de conteúdos genuinamente cristãos pela filosofia. Esse trabalho de apropriação transformou o sentido originariamente religioso, mas não o deflacionou ou consumiu de modo que o esvaziasse.

A tradução da crença na imagem de Deus presente no homem para a dignidade igual -e a ser necessariamente observada por todos os homens- é uma tal tradução salvadora. Ela torna acessível o conteúdo de conceitos bíblicos para além das fronteiras de uma comunidade religiosa para o público genérico dos que não crêem ou crêem em outra coisa. Benjamin foi um que às vezes obtinha sucesso em tais traduções. Assim, é do próprio interesse do Estado constitucional circular de forma que mantenha contato com todas as fontes culturais das quais se alimenta a consciência normativa e a solidariedade dos cidadãos. Essa consciência, que se tornou conservadora, espelha-se no discurso da "sociedade pós-secular".

Com isso não se aponta apenas para o fato de que a religião se afirma num ambiente crescentemente secular e de que a sociedade, por agora, conta com a permanência das comunidades religiosas. O termo "pós-secular" também não confere às sociedades religiosas apenas o reconhecimento público pela contribuição funcional que ela executa em vista da reprodução de motivos e atitudes desejáveis. Na consciência pública de uma sociedade pós-secular, espelha-se muito mais um juízo normativo que tem conseqüências para o contato político entre cidadãos não-crentes e crentes.

5. De um lado, a consciência religiosa foi forçada a processos de acomodação. Toda religião é, originariamente, "imagem do mundo" ou "doutrina

compreensiva", também no sentido de que reivindica a autoridade de estruturar uma forma de vida no seu todo. Essa reivindicação de um monopólio interpretativo e de uma configuração abrangente da vida a igreja teve de abandonar devido às condições impostas pela secularização do saber, da neutralização da violência do Estado e da liberdade geral de credo.

Com a diferenciação funcional de sistemas sociais parciais, também a vida das comunidades religiosas separa-se dos seus ambientes sociais.

O papel do membro da comunidade diferencia-se daquele do cidadão. E, como o Estado liberal se direciona para uma integração política dos cidadãos que ultrapasse um mero *modus vivendi*, essa diferenciação das instâncias das quais alguém é membro não pode se esgotar numa acomodação cognitivamente despreziosa do ethos religioso a leis da sociedade secular impostas.

Muito mais do que isso, o ordenamento jurídico universalista e a moral social igualitária precisam ser unidos, a partir de dentro, ao ethos da comunidade de tal forma que um, consistentemente, resulte do outro.

Essa expectativa normativa, com a qual o Estado liberal se defronta com as comunidades religiosas, coincide com os próprios interesses delas à medida que se lhes abre a possibilidade de desempenhar, para além do espaço público político, uma influência própria sobre a sociedade como um todo. De fato, o peso das conseqüências da tolerância, como mostram as regras de aborto mais ou menos liberais, não se divide simetricamente entre crentes e não-crentes. A compreensão da tolerância própria de sociedades pluralistas que possuem uma Constituição liberal não encoraja apenas os crentes, no convívio com quem não crê ou crê de outro modo, a perceber que eles precisam contar, de modo racional, com a permanência de um dissenso. Por outro lado, a mesma percepção, no quadro de uma cultura política liberal, é exigida dos não-crentes no contato com os crentes.

A neutralidade, quanto às concepções de mundo, da violência do Estado -que garante as mesmas liberdades éticas para cada cidadão- é incompatível com a generalização política de uma visão de mundo secularizada. Cidadãos secularizados, enquanto se apresentarem nos seus papéis de cidadãos, não devem negar, fundamentalmente, um potencial de verdade a visões de mundo religiosas nem colocar em questão o direito dos concidadãos crentes de contribuir, por meio de uma linguagem religiosa, para com discussões públicas. Uma cultura politicamente liberal pode esperar até mesmo dos seus cidadãos secularizados que tomem parte dos esforços em traduzir contribuições relevantes da linguagem religiosa para uma linguagem que seja publicamente acessível.

---

Copyright: Academia Católica da Baviera. Tradução de **Erika Werner**.

## Quem é Habermas

O alemão Jürgen Habermas (1929) é um dos principais filósofos da atualidade. Herdeiro da tradição do pensamento crítico, é o expoente da segunda geração da Escola de Frankfurt, que procurou fazer a ponte entre marxismo e psicanálise. Em 2003, publicou com o filósofo francês Jacques Derrida, morto no ano passado, um manifesto contra a ação dos EUA no Iraque e a favor de uma política

externa européia comum. Sua principal obra é "Teoria da Ação Comunicativa" (1981), embora o pensador aborde praticamente todas as áreas de sua disciplina, como epistemologia, filosofia da história, filosofia da linguagem, filosofia moral e política e teoria social.

## **"O homem desceu até o fundo do poço do poder, até a fonte de sua própria existência"**

por **Joseph Ratzinger**

Na aceleração do ritmo dos desenvolvimentos históricos na qual nos encontramos, parece-me que destacam-se, sobretudo, dois fatores como marcas de um desenvolvimento que antes começara a mover-se somente lentamente: de um lado temos a formação de uma sociedade mundial, na qual os poderes políticos, econômicos e culturais singulares têm sua atenção voltada uns para os outros sempre mais e, nos seus espaços diversos, tocam-se e interpenetram-se mutuamente.

Por outro lado, temos o desenvolvimento das possibilidades do homem, do poder, de fazer e destruir, que -para muito além de tudo com que se estava acostumado até agora- levanta a pergunta pelo controle jurídico e moral do poder. Assim, é altamente urgente a pergunta acerca de como as culturas que entram em contato podem encontrar fundamentos éticos que possam conduzir sua comunhão ao caminho justo e construir uma configuração comum, responsável juridicamente, que dome e ordene o poder.

### **Éticas e culturas**

Que o projeto "Etos Mundial", exposto por Hans Küng [teólogo suíço], encontre uma tal procura, indica, no mínimo, que a questão está em debate. Isso também vale quando se aceita a perspicaz crítica que [o professor de filosofia na Universidade de Munique e na Universidade de Salzburg] Robert Spaemann ensaiou contra esse projeto.

Pois, aos dois fatores mencionados, pode-se adicionar um terceiro: no processo de contato e interpenetração das culturas, as certeza éticas, que até aquele momento eram sustentadas, encontram-se amplamente despedaçadas. A pergunta, especialmente no contexto dado, acerca do que é, afinal, o bem e por que, mesmo que com prejuízo para nós próprios, devemos fazê-lo, permanece sem resposta.

Parece-me evidente que a ciência como tal não pode gerar etos, que, portanto, uma consciência ética renovada não pode surgir como produto de debates científicos. Por outro lado, é certamente também indiscutível que a alteração fundamental da imagem humana e mundial, a qual se deu a partir da evolução dos conhecimentos científicos, está essencialmente ocupada com a ruptura de velhas certezas morais.

De forma concreta, a função da política é colocar o poder sob a medida do direito e assim ordenar seu uso razoável. Deve valer não o direito do mais forte, mas a força do direito. O poder na ordenação e no emprego do direito é o pólo oposto à

violência, pela qual nós entendemos o poder sem o direito e contra o direito. Por isso é importante para cada sociedade superar a desconfiança em relação ao direito e suas ordenações, pois apenas assim a arbitrariedade pode ser proscrita e a liberdade pode ser vivida como uma liberdade comumente compartilhada. A liberdade sem direito é a anarquia e, por isso, é a destruição da liberdade.

### **Interesse comum**

A tarefa de colocar o poder sob a medida do direito remete, portanto, à pergunta seguinte: como se forma o direito e como o direito deve ser constituído a fim de que seja veículo da justiça, e não um privilégio daqueles que têm o poder de estabelecer o direito?

A questão de que o direito não deve ser um instrumento de poder de poucos, mas a expressão do interesse comum a todos, parece resolvido, pelo menos pelos instrumentos de formação democrática da vontade. Apesar disso, me parece, permanece ainda uma pergunta.

Já que dificilmente há unanimidade entre os homens, somente às vezes permanece a delegação como instrumento imprescindível da formação democrática da vontade, outras vezes, a decisão da maioria, com o que, segundo a importância da pergunta, ordens de grandeza distintas podem ser empregadas para a maioria mas também as maiorias podem ser cegas ou injustas.

A história o mostra de maneira claríssima. Quando uma maioria, por maior que seja, reprime, com leis opressoras, uma minoria, por exemplo, religiosa ou racial, pode-se, nesse caso, ainda falar de justiça, de direito de modo geral?

Assim, o princípio da maioria continua a deixar em aberto a pergunta acerca dos princípios éticos do direito, portanto, daquilo que, em si, sempre permanece injusto ou também, de maneira inversa, aquilo que, de acordo com sua natureza, é um direito imutável, que antecede qualquer decisão pela maioria e que deve ser respeitado por ela.

Os tempos modernos formularam um acervo de tais elementos normativos em diversas declarações de direitos humanos e os retiraram do jogo das maiorias. Agora, com a consciência presente, podemos nos dar por satisfeitos com a evidência interna desses valores. Há em vigor, portanto, valores em si, os quais decorrem da essência do ser humano e por isso são intocáveis por todos os portadores dessa essência.

À extensão de uma tal idéia devemos voltar novamente mais adiante, ainda mais que essa evidência é, atualmente, de alguma maneira admitida em todas as culturas. O islã tem um catálogo de direitos humanos próprio, diverso do ocidental.

A China é, com efeito, atualmente marcada por uma forma cultural, o marxismo, originada no Ocidente, mas ainda coloca, até onde me foi informado, a pergunta se não se trata, no caso dos direitos humanos, de uma típica invenção ocidental, a qual deveria ser questionada.

### **A natureza do poder**

Eu não gostaria de tentar definir a natureza do poder em si, mas de esboçar os desafios que resultam das novas formas de poder que se desenvolveram na última metade do século passado. No primeiro período do pós-guerra era dominante o pavor diante do novo poder de destruição, o qual cicatrizou nos homens com a

invenção da bomba atômica. O homem se viu, de repente, capaz de destruir a si próprio e a seu mundo.

Surgia então a pergunta: quais mecanismos políticos são necessários para afastar essa destruição? Como podem tais mecanismos ser criados e tornados eficazes? Como podem ser mobilizadas potências éticas que moldam tais formas políticas e lhes conferem efetividade?

Na prática, por um longo período, foram a concorrência entre os blocos de poder reciprocamente opostos e o medo de iniciar a própria destruição com a destruição do outro que nos protegeram dos horrores da guerra nuclear. A demarcação recíproca do poder e o medo em torno da própria sobrevivência revelaram-se as forças salvadoras.

Nesse meio tempo, não nos assombra mais tão intensamente o medo diante de uma grande guerra, mas o medo diante do onipresente terror que pode atacar e mostrar-se efetivo em qualquer local. Assim, a pergunta pelo direito e pelo etos se deslocou: de que fontes se alimenta o terror? Como é possível ter êxito na missão de banir essa nova doença da humanidade a partir do seu interior?

### **Tutela da razão?**

Ao mesmo tempo, é assustador que, ao menos em parte, o terror se legitime moralmente. As mensagens de Osama bin Laden apresentam o terror como a resposta que os povos sem força e oprimidos dão à arrogância dos poderosos, como a justa punição à sua presunção e às suas arbitrariedade e crueldade blasfemas. Para os homens em determinadas situações políticas e sociais, tais motivações são evidentemente persuasivas. Em parte, o comportamento terrorista é apresentado como uma defesa de uma tradição religiosa contra o ateísmo da sociedade ocidental.

Nesse ponto, impõe-se uma pergunta à qual nós igualmente devemos retornar: se o terrorismo é também alimentado por meio do fanatismo religioso (e ele o é), a religião é então um poder capaz de curar e salvar ou então, antes, um poder arcaico e perigoso que edifica falsos universalismos e, dessa forma, instiga a intolerância e o terror? A religião não deve, nesse caso, ser colocada sob a tutela da razão e ser cuidadosamente restringida? Com isso surge então a pergunta: quem pode fazer isso? Como se faz isso?

Mas a pergunta geral permanece: a gradual extinção da religião, sua superação, deve ser encarada como um progresso necessário da humanidade, a fim de que ela alcance o caminho da liberdade e da tolerância universal, ou não?

Nesse meio tempo, uma outra forma de poder foi deslocada para o primeiro plano, a qual, num primeiro momento, parece ser puramente benéfica e merecedora da aprovação de todos, mas, na realidade, pode se tornar um novo tipo de ameaça aos homens. O homem é agora capaz de fabricar homens, produzi-los, por assim dizer, em um vidro com reagente. O homem se torna produto, e com isso se altera a relação dos homens consigo mesmos no seu fundamento mesmo. Ele não é mais um presente da natureza ou do Deus criador; ele é seu próprio produto.

O homem desceu até o fundo do poço do poder, até a fonte de sua própria existência. A tentação de agora finalmente construir o homem direito, a tentação de fazer experimentos com humanos, a tentação de encarar os homens como lixo e eliminá-los não é uma fantasia de moralistas inimigos do progresso.

Quando antes se nos impôs a pergunta se a religião é realmente uma potência moral positiva, então agora deve emergir a incerteza acerca da confiabilidade

da razão. Afinal de contas, a bomba atômica também é um produto da razão; afinal de contas, a criação e a seleção de seres humanos foram inventadas pela razão.

### **Tutela da religião?**

Portanto, agora a razão, inversamente, não deveria ser colocada sob supervisão? Mas por meio de quem ou de quê? Ou talvez a religião e a razão deveriam se demarcar mutuamente e cada uma deveria indicar os nichos da outra e a levar a seu caminho positivo?

Nesse ponto coloca-se outra vez a pergunta: como em uma sociedade mundial, com seus mecanismos de poder e suas forças incontroláveis -assim como com os diversos pontos de vista do que seja direito e moral- pode ser encontrada uma evidência ética válida que tenha força de motivação e realização suficientes para responder aos desafios mencionados e ajudar a resistir-lhes?

Primeiramente, é natural lançar-se um olhar nas situações históricas que são comparáveis às nossas, tanto quanto for possível verificar elementos de comparação. Em todo caso, vale a pena lançar um breve olhar sobre o fato de que a Grécia conheceu suas "Luzes", que o direito legitimado pelos deuses perdeu sua certeza e de que se precisou indagar acerca dos mais profundos fundamentos do direito.

Assim nasceu o pensamento: do lado oposto ao direito legal, que pode ser injusto, deve haver um direito, deve certamente existir um direito que vem da natureza, que vem do ser do próprio homem. Esse direito deve ser encontrado e compõe, então, o corretivo para o direito positivo.

Mais próximo de nós, o olhar recai sobre uma dupla ruptura, que no começo dos tempos modernos se colocou a favor da consciência europeia e forçou o caminho para os fundamentos de uma nova reflexão acerca do conteúdo e da fonte do direito. Temos, inicialmente, o rompimento das fronteiras do mundo europeu, cristão, que se dá com o descobrimento da América.

Agora o homem se depara com povos que não tomaram contato com a estrutura cristã de crença e de direito, que até então fora a fonte do direito para todos e a ele dava sua forma. Não há nenhuma comunhão jurídica com esses povos.

Mas são eles então desprovidos de direito, como alguns afirmaram naquele tempo e como foi amplamente praticado por muito tempo, ou há um direito que perpassa todos os sistemas jurídicos, que aponta para homens como homens no seu ser um para o outro e os une? A segunda ruptura no mundo cristão ocorre dentro da própria cristandade pela fragmentação da fé, pela qual a comunidade de cristãos foi dividida -comunidades que se confrontaram reciprocamente em parte de maneira hostil.

Novamente, trata-se de desenvolver um direito comum que antecede o dogma, ao menos um direito mínimo, cujos fundamentos não devem mais repousar na fé, mas na natureza, na razão do homem.

O direito natural permaneceu sobretudo na Igreja Católica a figura de argumentação com a qual ela recorre -nas discussões com a sociedade secular e com as comunidades de outras crenças- à razão comum e busca os fundamentos para o entendimento acerca dos princípios éticos do direito em uma sociedade secular plural.

Mas esse instrumento, infelizmente, se tornou gasto, e eu não gostaria, por isso, de me apoiar nele nesta discussão. A idéia do direito natural pressupõe uma noção de natureza na qual a natureza e a razão vão uma à outra. Essa visão da natureza, com a vitória da teoria da evolução, despedaçou-se.

## **Interculturalidade**

Como último elemento do direito natural, o qual desejava ser, em um nível mais profundo, um direito racional, pelo menos nos tempos modernos, permaneceram os direitos humanos. Eles não são compreensíveis sem o pressuposto de que o homem como homem, simplesmente por sua filiação à espécie humana, é um sujeito de direitos, que sua existência carrega em si valores e normas que devem ser descobertos, mas não inventados.

Talvez à doutrina dos direitos humanos devesse hoje em dia ser acrescida uma doutrina acerca dos deveres humanos e dos limites do homem, e isso poderia ajudar a atualizar a pergunta se não pode haver uma razão da natureza e, portanto, um direito racional para os homens e sua posição no mundo.

Uma tal discussão deveria hoje ser constituída e exposta de maneira intercultural. Para os cristãos, tratar-se-ia da criação e do criador. No mundo indiano, a isso corresponderia o conceito de darma, a legitimidade interna do ser; na tradição chinesa, a idéia das ordenações do céu.

Para mim, a interculturalidade compõe hoje uma dimensão indispensável para a discussão acerca dos fundamentos do ato de ser humano, que não pode ser conduzida nem unicamente dentro do universo cristão nem totalmente dentro de uma tradição racional ocidental.

Ambas parecem, de acordo com o modo como se compreendem, universais e pretendem sê-lo também de direito. Na realidade, elas precisam reconhecer que atingem somente partes da humanidade e também somente são inteligíveis a partes da humanidade. O número de culturas concorrentes é, de fato, muito mais limitado do que quer parecer em um primeiro olhar.

É importante, sobretudo, notar que dentro dos espaços culturais não há mais unidade, mas que todos os espaços culturais são moldados por tensões profundamente arraigadas em sua própria tradição cultural. No Ocidente, isso é bem evidente.

Mesmo quando a cultura secular de uma racionalidade restrita, acerca da qual Habermas nos deu um impressionante retrato, é amplamente dominante e entende a si mesma como elo, o entendimento cristão da realidade é, como tem sido até o momento, uma força efetiva. Ambos os pólos encontram-se em proximidade ou tensão diversas, em uma disposição de aprendizagem recíproca ou em uma recusa, mais ou menos enfática, de um em relação ao outro.

O espaço cultural islâmico também é moldado por semelhantes tensões; do absolutismo fanático de um Bin Laden até as posturas que estão abertas a uma racionalidade tolerante estende-se um vasto arco.

O terceiro grande espaço cultural, a cultura indiana, ou melhor, os espaços culturais do hinduísmo e do budismo, são, por sua vez, moldados por tensões semelhantes, mesmo que elas, ao menos para o nosso olhar, distingam-se de maneira menos dramática. Também essas culturas se vêem sujeitas tanto à reivindicação da racionalidade ocidental quanto às interpelações da fé cristã, estando ambas presentes ali.

As culturas tribais da África e as culturas tribais da América Latina, novamente lembradas por certas teologias cristãs, completam esse quadro. Elas se mostram, de uma maneira ampla, como alicerces de uma racionalidade ocidental mas também como alicerce da reivindicação universal da revelação cristã.

O que decorre de tudo isso? Primeiramente, assim me parece, a não-universalidade factual das duas grandes culturas do Ocidente -a cultura da fé cristã assim como a cultura da racionalidade secular-, por mais que as duas, em todo o mundo e em todas as culturas, cada uma do seu modo, contribuam em sua configuração.

Nossa racionalização secular, por mais que ilumine nossa razão formada no Ocidente, não é sensata para qualquer "ratio"; ela, como racionalidade, em sua tentativa de se fazer evidente, se depara com limites. Sua evidência está factualmente vinculada a determinados contextos culturais e precisa reconhecer que, como tal, não pode ser compreendida por toda a humanidade e, por isso, nela, não pode operar nem mesmo de modo geral.

Em outras palavras, a fórmula mundial, seja ela racional, ética ou religiosa, com a qual todos concordam e que poderia então sustentar o todo, não existe. Em todo caso, ela é atualmente inalcançável. Por isso, o assim chamado etos mundial permanece também uma abstração.

O que há então para ser feito? Em relação às conseqüências práticas, eu concordo amplamente com o que Habermas expôs acerca de uma sociedade pós-secular, acerca da disposição de aprendizagem e da autolimitação de ambos os lados. Eu gostaria então de resumir minha própria visão em duas teses e concluir com isso.

### **Duplos limites**

1) Nós vimos que há patologias na religião que são extremamente perigosas e que tornam necessário encarar a luz divina da razão como um, por assim dizer, órgão de controle, a partir do qual a religião sempre deve se deixar purificar e organizar novamente, o que foi, aliás, também a noção dos padres da igreja.

Em nossa reflexão, porém, mostrou-se que também há patologias da razão (do que, hoje em dia, a humanidade em geral não tem exatamente consciência), uma hybris da razão, a qual não é menos perigosa, ao contrário, devido à sua potencial eficiência, muito mais ameaçadora: a bomba atômica, o homem como produto. Por isso, por outro lado, a razão também deve ser lembrada em seus limites e aprender a disposição de ouvir as grandes tradições religiosas da humanidade. Quando ela se emancipa completamente e coloca de lado essa disposição de ouvir, essa capacidade de correlação, ela se torna destruidora.

Eu falaria de uma necessária correlação entre razão e fé, entre razão e religião, as quais são convocadas para uma purificação e salvação recíproca, que se carecem mutuamente e que precisam reconhecer isso.

2) Essa regra fundamental deve ser então concretizada, no contexto intercultural de nossa atualidade, de forma prática. Sem dúvida, são a fé cristã e o racionalismo secular ocidental as duas partes principais dessa correlação. Pode e deve-se dizer isso sem falso eurocentrismo.

Ambas as partes determinam a situação mundial em uma medida tal como nenhuma outra dentre as forças culturais. Mas isso certamente não significa que dever-se-ia colocar de lado as outras culturas como uma espécie de "quantité négligeable" [em francês no original: "quantidade negligenciável"]. Isso seria com certeza uma hybris ocidental, pela qual nós pagaríamos caro e, em parte, já pagamos.

É importante para esses dois grandes componentes da cultura ocidental deixarem-se comprometer com um ouvir, com uma verdadeira correlação com essas culturas. É importante levá-las para dentro na tentativa de uma correlação polifônica, na

qual elas próprias se abram para uma complementaridade essencial entre razão e fé, de modo que um processo universal de purificação possa se desenvolver, no qual as normas e os valores essenciais de alguma forma conhecidos ou pressentidos por todos os homens possam adquirir uma nova intensidade luminosa, de sorte que novamente possa vigorar na humanidade aquilo que segura o mundo.

---

Copyright: Academia Católica da Baviera. Tradução de **Erika Werner**.

## Quem é Ratzinger

O cardeal alemão Joseph Ratzinger (1927), atual papa Bento XVI, foi o braço direito de João Paulo II nas questões doutrinárias. Teólogo importante, foi durante 23 anos o guardião da Congregação para a Doutrina da Fé do Vaticano, que substituiu o Santo Ofício da Inquisição e conta com o apoio das alas mais conservadoras da igreja. Seus pontos de vista sobre temas como controle da natalidade, casamento gay e feminismo são considerados conservadores. Ratzinger começou a ganhar atenção ao chegar a Roma, em 1962, como conselheiro no Concílio Vaticano II. Lecionou teologia em várias universidades alemãs. É o oitavo papa alemão da história.