



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

JOSÉ MIGUEL GONÇALVES BARATA JOAQUIM

A relação fé - razão em Joseph Ratzinger
Uma resposta ao conceito contemporâneo de razão

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor José Jacinto Ferreira de Farias

Lisboa
2013

Introdução

Na perspectiva católica, fé e razão reclamam-se e compenetraram-se mutuamente. A sua relação assume tanto a forma da *fides quarens intellectum*, assim como do *intellectus quarens fidem*.

No dia 11 de Outubro de 2011, por meio da Carta apostólica sob forma de *Motu Proprio Porta Fidei*, Bento XVI proclamou o Ano da Fé. Na consideração deste evento, surgiu-nos a ideia de tratar na dissertação a realizar no ano seguinte a relação entre a fé e a razão. Com o passar do tempo a ideia foi amadurecendo e pareceu-nos interessante tentar observar como é que aquele que proclamou o Ano da Fé foi pensando a relação entre a fé e a razão ao longo do seu percurso de teólogo. Mais tarde, considerámos oportuno confrontar as ideias de Joseph Ratzinger sobre este tema com as ideias cada vez mais difundidas na contemporaneidade de que a fé se opõe à razão, que só é racional o que é resultado do cânone metodológico da ciência e que, no âmbito das grandes questões da existência, não é possível alcançar a verdade.

Assim, o objectivo desta dissertação é o de analisar como Joseph Ratzinger pensou a relação fé-razão, verificando como esta sua proposta responde ao conceito de razão difundido na contemporaneidade.

Este estudo será desenvolvido em três capítulos. No primeiro, apresentaremos o conceito contemporâneo de razão, mostrando também como se chegou a ele.

No segundo, faremos um percurso por ordem cronológica pelas principais obras que Ratzinger escreveu desde que se tornou professor de teologia até ter sido eleito Papa, procurando observar como tratou a relação entre a fé e a razão. Dado que este é um capítulo de natureza analítica, será naturalmente o mais longo. Além disso, uma vez que o presente trabalho é somente uma dissertação de Mestrado Integrado realizada no âmbito da Teologia Fundamental, optámos por nos cingir aos principais livros de Ratzinger que tratam assuntos

desta área teológica. Incluímos nestas obras ratzingerianas os livros dedicados à questão da Europa, porque, para o teólogo bávaro, a questão da identidade europeia está profundamente imbricada com a da síntese entre razão e fé¹. Deixámos de fora os escritos de Ratzinger enquanto Papa, porque estes revestem-se duma autoridade magisterial, a qual os outros não têm nem podiam ter pretendido ter. Atendendo a isto não nos pareceu adequado colocá-los sem mais no mesmo plano que os anteriores.

Finalmente, no terceiro capítulo, apresentaremos uma proposta de sistematização dos elementos recolhidos no capítulo anterior. Nesta tentativa de síntese, também se buscará demonstrar como a relação fé-razão proposta por Ratzinger responde ao conceito contemporâneo de razão apresentado no primeiro capítulo.

¹ Cf. J. CORKERY, *Joseph Ratzinger's theological ideas. Wise cautions and legitimate hopes* (New York/Mahwah: Paulist Press 2009), 115-116.

1. Conceito de razão na contemporaneidade

Na *Fides et ratio*, João Paulo II constata que na contemporaneidade a busca da verdade última aparece ofuscada, que a razão, em vez de exprimir melhor a tensão para a verdade, se curvou sobre si mesma, tornando-se incapaz de ousar atingir a verdade do ser. Afirma ainda que isto teve como consequências a queda da investigação filosófica num cepticismo geral; a desvalorização de verdades que o homem estava certo de haver alcançado; a degeneração da legítima pluralidade de posições num pluralismo indefinido em que todas as posições são equivalentes².

Por ocasião do décimo aniversário da *Fides et ratio*, Bento XVI afirmou que entretanto se verificou a passagem dum pensamento predominantemente especulativo para um pensamento mais experimental, em que a investigação está orientada sobretudo para a observação da natureza, na tentativa de descobrir os seus segredos. A evolução dos conceitos ocorrida modificou o próprio conceito de razão: a razão que buscava a verdade última da realidade deu lugar a uma razão que se limita a buscar descobrir a verdade contingente das leis da natureza³.

Cerca de dois anos depois, asseverava o mesmo Pontífice que é notório o facto de o conceito de verdade se encontrar sob suspeita e de uma grande parte dos pensadores actuais afirmar que o homem não é capaz da verdade⁴.

Assim, vivemos num tempo em que se desacreditou das capacidades e potencialidades da razão para alcançar a verdade⁵, num tempo em que se tem vindo a gerar a convicção de que

² Cf. JOÃO PAULO II, *Fides et ratio* (Lisboa: Paulinas 1998), n.º 5.

³ Cf. BENTO XVI, *Discurso aos participantes no congresso promovido pela Pontifícia Universidade Lateranense por ocasião do 10º aniversário da carta encíclica «Fides et ratio»* (16 de Outubro de 2008), in *Acta Apostolicae Sedis* 100 (2008), 788.

⁴ Cf. BENTO XVI, *A Luz do Mundo. O Papa, a Igreja e os Sinais dos Tempos* (Lisboa: Lucerna 2010), 57-58.

não dispomos mais do que uma razão débil⁶. No entanto, a mentalidade própria do cientismo, que outorga o uso da razão exclusivamente à razão científica e técnica, persiste em amplos estratos da cultura veiculada pelos *mass media* e em bastantes pensadores e cientistas⁷.

Para se perceber com maior profundidade a compreensão da razão na contemporaneidade, importa ver os antecedentes, a génese do estado de coisas referido.

1.1. Os antecedentes

Pode-se afirmar que a origem da compreensão contemporânea da verdade e do acesso a ela está ligada à concepção moderna do lugar que o homem ocupa no mundo. A noção de verdade vai aparecer sobretudo na sua vertente empírica e experimental, isto é, conotada, por um lado, com o método cartesiano da clareza e da evidência, e, por outro, com o método indutivo e experimental na linha de Francis Bacon e, ainda, com a descoberta desde Giambattista Vico do alcance gnoseológico do passado histórico⁸.

Para Descartes, apenas a certeza formal da razão, purificada das incertezas dos factos, pode ser encarada como uma verdadeira certeza. A certeza da razão é encarada na sua essência e segundo o modelo da certeza matemática, elevando-se a matemática à condição de forma fundamental do pensamento racional⁹.

⁵ Cf. J. FARIAS, *A evocação da encíclica «Fides et ratio» - Elementos para uma teologia do futuro*, in AUTORES VÁRIOS, *O círculo hermenêutico entre fé e razão. Colóquio, 22 de Maio de 2003* (Lisboa: Universidade Católica Editora 2004), 165.

⁶ Cf. J. COUTINHO, *Fides et ratio e a «Quaestio de veritate»*, in AUTORES VÁRIOS, *Fé e razão: caminhos de diálogo* (Lisboa: Edições Didaskalia 2000), 191.

⁷ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio* (Santander: Sal Terrae 1995), 39.

⁸ Cf. J. FARIAS, *O nome de Deus e a questão da verdade*, in *Communio X* (1993) 151.

⁹ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo* (Cascais: Principia 2005), 42-43.

Em Francis Bacon encontramos uma nova correlação entre ciência e prática, cujo fito é o domínio da criação. Graças à sinergia entre ciência e prática, seguir-se-iam descobertas completamente novas que permitiriam um mundo totalmente novo, o reino do ser humano¹⁰.

Vico afirma que, se o conhecimento verdadeiro pressupõe o conhecimento das causas, então só podemos conhecer verdadeiramente aquilo que nós mesmos fizemos, porque só nos conhecemos a nós mesmos. A antiga equiparação entre ser e verdade é substituída por uma nova que iguala a verdade à facticidade. A tarefa e a possibilidade do espírito humano não consistem em reflectir sobre o ser, mas sobre a própria obra do homem, a única coisa acerca da qual ele pode ter certezas. Doravante serão a matemática e a história as disciplinas dominantes, chegando a história a transformar fundamentalmente todas as ciências¹¹.

Com isto a fé não foi simplesmente negada, mas acabou deslocada para o nível das coisas ultraterrenas e privadas¹². Entretanto, boa parte dos pensadores modernos desenvolveu os seus sistemas numa progressiva separação entre a fé e a razão filosófica, até chegar explicitamente à contraposição. No cume deste processo encontram-se as diversas formas do humanismo ateu, que apontaram a fé como prejudicial e alienante para o desenvolvimento pleno do uso da razão¹³. Dentre os nomes que se destacaram pela exclusão da «hipótese Deus» pode-se relevar Auguste Comte, Ludwig Feuerbach e Friedrich Nietzsche¹⁴.

A. Comte foi testemunha do ocaso da filosofia idealista alemã, na qual o pensamento metafísico havia alcançado o seu ponto de máxima expansão, e do desenvolvimento das ciências naturais. Com efeito, segundo Comte, é com o conhecimento científico que o espírito humano faz as maiores conquistas e atinge a sua plenitude¹⁵. A sua célebre «lei dos três estados» afirma que o processo do saber passa sucessivamente por três estados teóricos

¹⁰ Cf. BENTO XVI, *Carta encíclica Spe salvi* (Prior Velho: Paulinas 2007), n.º 16-17.

¹¹ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 43-44.

¹² Cf. BENTO XVI, *Carta encíclica Spe salvi*, n.º 17.

¹³ Cf. JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, n.º 45-48.

¹⁴ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, 19.

¹⁵ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, 20.

diferentes: o estado teológico, o estado metafísico e o estado positivo. O homem começou por conceber os fenómenos como originados pela influência directa e contínua de agentes sobrenaturais (estado teológico). Em seguida, considerou-os como produzidos de acordo com ideias que já não são absolutamente sobrenaturais, mas que ainda não são inteiramente naturais (estado metafísico). Finalmente, limitou-se a olhá-los como sujeitos a um certo número de leis naturais e invariáveis, que são expressão geral das relações observadas no seu desenvolvimento (estado positivo)¹⁶. Os estados teológico e metafísico já cumpriram o seu papel no processo evolutivo do conhecimento, levando o homem ao cume deste processo que é o estado positivo. Neste o que está em causa é o conhecimento exacto dos factos e das suas leis mediante a observação empírica, orientada pelo método positivo. Desta forma, toda a proposição que não é redutível à simples enunciação dum facto não pode oferecer sentido algum. Assim, uma vez que é inacessível à observação experimental, o âmbito da transcendência deve ser considerado irrelevante¹⁷. Porém, Comte tem noção de que não se termina com algo sem o substituir. Daí que a sua filosofia positiva troca a religião cristã pela religião da humanidade¹⁸.

Contrariamente a Comte, Feuerbach move-se na órbita da tradição filosófica especulativa, mas partilha com ele a preocupação humanista, que o levará a fazer uma reinterpretação radical do discurso teológico convencional. Segundo o pensador alemão, a ideia de Deus não é senão a projecção numa entidade imaginária da ideia e dos atributos do homem. Todos os predicados que as religiões atribuíram à divindade são determinações daquilo que o homem é. A antropologia é elevada a teologia¹⁹.

Além disso, Feuerbach afirma que é necessário resgatar o homem da alienação em que a ilusão teísta o lançara, por meio da fé num céu ilusório, e devolvê-lo ao seu destino

¹⁶ Cf. H. de LUBAC, *O drama do humanismo ateu* (Porto: Porto Editora), 138.

¹⁷ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, 20-21.

¹⁸ Cf. H. de LUBAC, *O drama do humanismo ateu*, 170-171.

¹⁹ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, 22-23.

intramundano, desvalorizado pela perspectiva dum mais além irreal. Esta reconciliação do homem com a sua condição terrena levaria a que este se concentrasse em si mesmo e no mundo presente, o que traria notáveis consequências práticas, pois, assim, surgiriam «grandes» homens com «grandes» sentimentos, ideias e acções²⁰.

Até aqui assistiu-se a uma demolição do teísmo e da religião presidida pelo optimismo duma sólida fé no homem. Porém, este optimismo sofrerá uma profunda crise com Nietzsche. Este subscreve a tese, já formulada por Comte e Feuerbach, do ocaso histórico do Deus cristão – Deus morreu – mas, não de morte pacífica, natural, sob a pressão combinada das ciências e da razão posthegeliana, mas de morte violenta, porque o assassino foi o homem. Com a morte de Deus não é só o homem que entra em crise, mas toda a realidade vê-se afectada pelo sem-sentido, uma vez que já não há o garante da ordem, da articulação, da beleza, da sabedoria... Deus morreu, mas a sua sombra continua a projectar-se sobre o mundo. Para superar isto, o homem deve tornar-se no super-homem. No entanto, a emergência definitiva deste é radicalmente questionada pela doutrina do eterno retorno, que faz com que o «pequeno homem» retorne sempre. Por conseguinte, compreende-se que Nietzsche acabe por reconhecer a suprema vacuidade de todo o real, a absoluta inconsistência da existência. Estamos perante o nihilismo radical, os valores supremos degradaram-se, não existe uma finalidade, nem a resposta à pergunta «para quê?». Desta forma, minou Nietzsche o humanismo de Comte e Feuerbach. À negação de Deus não sucedeu uma correlativa afirmação do homem, mas a suspeita de que tudo foi em vão. A morte de Deus tornou-se a mera parábola da morte do seu assassino²¹.

Se foi relevante afirmar que os sistemas de pensamento modernos se foram desenvolvendo numa progressiva separação entre a fé e a razão, destacando estes três pensadores que consideraram a fé como prejudicial para o desenvolvimento pleno do uso da

²⁰ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, 25.

²¹ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, 26-29.

razão, também é conveniente apontar que, iniciando-se a modernidade com a viragem antropológica do pensamento, a razão foi sendo cada vez mais compreendida como capaz de constituir explicações totalizantes da realidade e dominada pela ideia de um desenvolvimento histórico do pensamento como incessante e progressiva iluminação. Considerou-se que a sua maturidade fora alcançada no iluminismo oitocentista, quando, segundo a interpretação kantiana, o homem acedera à idade adulta, capaz de pensar com a própria cabeça, e que o seu triunfo acontecera na formulação das ideologias modernas, em parte inspiradas no sistema filosófico hegeliano. De facto, Hegel mostra-se como o pensador por excelência da modernidade ao apresentar a filosofia da história como fenomenologia do espírito, a partir do qual se pensou toda a realidade como um ascendente e triunfal processo dialéctico da liberdade²². Estamos, pois, perante uma razão forte, com um estatuto e valor absolutos.

No processo de afirmação da razão forte é conveniente verificar como o positivismo de Comte se reformulou, nomeadamente no neopositivismo do Círculo de Viena. Os seus autores afirmavam que os conteúdos e o método das ciências da natureza são a única ferramenta capaz de proporcionar uma visão da realidade rigorosa e exacta. Afirmavam ainda que a ciência devia ser liberta da metafísica, sendo esta entendida como todo o produto intelectual que não se ajusta à experiência empírica. A verdade dum afirmação que pretenda ser tida por racionalmente válida tem que ser comprovada pela experiência empírica. A concepção científica da realidade não admite como conhecimento incondicionalmente válido o que provenha somente da razão pura. Só são reconhecidos os enunciados da experiência e os enunciados analíticos da lógica e das matemáticas. Consequentemente, é recusado todo o discurso de teor essencialista²³.

Estas ideias haviam sido precedidas por L. Wittgenstein, que aspirava disciplinar o discurso filosófico mediante uma rigorosa análise da linguagem que estabelecesse os limites

²² Cf. J. FARIAS, *A teologia como memória crítico-profética na era da globalização*, in *Didaskalia* XXIX (1999) 134.

²³ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, 30-32.

daquilo que pode ser dito com sentido. Para este pensador, o limite da expressão dos pensamentos é estabelecido pela linguagem, de modo que tudo o que ultrapasse este limite é simplesmente desprovido de sentido. Assim, «tudo aquilo que pode ser dito pode ser dito com clareza; e do que não se pode falar, o melhor é calar»²⁴.

O neopositivismo teve um grande impacto entre os cientistas e filósofos da primeira metade do século XX, assim como no grande público, através dos meios de comunicação social e da literatura de divulgação. A forma firme como se afirmou que a ciência é a única depositária do uso da razão levou a que o neopositivismo se configurasse como puro e duro cientismo, no qual se evidencia um duplo monismo. Em primeiro lugar, um monismo epistemológico, que postula que só o científico é que é racional, e que a única evidência aceitável é que se define através da comprovação empírica. Depois, um monismo ontológico, que estabelece que toda a realidade é realidade «física», que pode e deve ser explicada por leis físicas²⁵.

Para perceber como se chegou ao conceito contemporâneo de razão, é conveniente ainda considerar as críticas feitas ao conceito de razão que atingira o seu auge no neopositivismo, que pretendia construir uma representação exacta da realidade²⁶.

Comecemos por Karl Marx. Segundo este pensador, não há uma mente capaz de reflectir a realidade à maneira dum espelho, pois aquilo que o conhecimento humano reflecte é as condições sociais do processo de produção. Os órgãos de percepção estão orientados, «manchados», pelas práticas sociais predominantes. A realidade é vista conforme a posição no processo de produção. O próprio objecto de conhecimento situa-se numa rede de relações determinadas pelas práticas sociais. Até as formas *a priori* do entendimento e da sensibilidade são compreendidas segundo as condições sociais. Por tudo isto, no fim de contas, fica a

²⁴ Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tratado lógico-filosófico* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian 1987), n.º 7.

²⁵ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, 33-34.

²⁶ Cf. J. M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento* (Santander: Sal Terrae 1988), 34-35.

suspeita se o sujeito humano é algo mais que um produto da sociedade, concretamente, do modo de produção social. Apesar disto, esta crítica do sujeito e da razão não pretende negá-los, mas antes ajudá-los a atingirem a sua maturidade²⁷.

Além de Marx, é importante atentar no contributo da crítica psicanalítica freudiana. O resultado da incursão desta no mundo psíquico originou um grande cepticismo acerca da autotransparência do sujeito e da razão. Esta é uma ficção. Dever-se-ia falar antes dum sujeito traído e movido por desejos, necessidades e condicionamentos. Estamos perante não um ser autónomo que reproduz a realidade, mas um ser submetido a impulsos cegos e incontroláveis. No entanto, Freud tem o objectivo de libertar o homem de enganos e ilusões, para que seja ele próprio. Não obstante, a partir deste momento haverá que ter sempre presente a descoberta de que o não racional está sempre presente no funcionamento da razão²⁸.

Outra crítica a ter em consideração é a feita por M. Horkheimer e T. Adorno, que visam desmascarar a tendência objectivante, coisificadora, que está por trás do crescente predomínio do conhecimento científico moderno. Horkheimer e Adorno asseveram que todo o conhecimento supõe um sujeito objectivador. No mais elementar acto de conhecimento encontra-se estruturalmente uma situação de violência e um procedimento de dominação, pois o sujeito cognoscente procura controlar e manipular o objecto. Conhecer é objectivar. A razão contém em si mesma este impulso objectivador, sistematizador e dominador. O sujeito cognoscente é um ser ávido de domínio, sendo a razão o seu instrumento. Na impossibilidade de romper este modelo cognitivo sujeito-objecto, os nossos dois autores vêem a expressão radical duma corrupção imparável. Este modelo de conhecimento objectivador e instrumentalizante desenvolve-se e institucionaliza-se através da ciência, da técnica, da burocracia, do direito formal e da economia moderna. Depois desta análise, conclui-se que o sujeito cognoscente não passa dum «carreto» na «máquina» produtora de sistemas, e que a

²⁷ Cf. J. M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo*, 35-36.

²⁸ Cf. J. M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo*, 36-37.

razão está aprisionada no predomínio da racionalidade instrumental e identificadora. Todavia, o objectivo não é declarar o nihilismo, mas ainda tentar libertar a razão e o sujeito da sua violência dominadora²⁹.

Finalmente, atente-se ainda na crítica de Wittgenstein. Se este esteve nas origens do neopositivismo, também veio a opor-se a uma concepção racionalista do sujeito e da linguagem. Afirma o pensador austríaco que, na linguagem, a unidade de referência significativa não é a palavra, nem o juízo, mas os vários contextos de uso. Ocorre um descentramento do sujeito epistemológico, que passa, do sujeito particular com os seus conteúdos de consciência, às actividades públicas dum colectivo ou comunidade de sujeitos. Os portadores dos sinais não são já os sujeitos individuais, mas a comunidade social dos que fazem uso da linguagem. Entender e fazer-se entender são processos de comunicação entre sujeitos que compreendem não só um sistema de sinais, mas que entendem o «jogo de linguagem» que se usa num dado contexto. Isto é, a linguagem e o seu significado abarcam um sistema inter-relacional de sinais linguísticos e não linguísticos, instituições, práticas e usos, fora dos quais a linguagem usada não tem sentido. O significado esclarece-se no contexto das interacções entre os interlocutores. Não há um significado independente do uso que os interlocutores façam das palavras e da sua mútua receptividade. Por conseguinte, é o acordo entre os homens que decide sobre o verdadeiro e o falso, sobre o racional e o irracional³⁰.

Esta crítica da filosofia da linguagem mostra que estamos desde sempre situados no seio duma comunidade comunicativa. Este é o nosso *a priori* comunicativo, que implica um sistema de signos linguísticos com umas regras de significado que se estabelecem na prática da sua própria aplicação, ou seja, na vida social. Desta forma, este mundo de sentido é um dado prévio insuperável, pelo que a razão deixa de ser transparente, para dar lugar a uma

²⁹ Cf. J. M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo*, 38-39.

³⁰ Cf. J. M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo*, 41.

concepção onde não pode dar alcance a si própria. Ao desvelar esta realidade, a crítica da filosofia da linguagem aprofunda a reflexão sobre o sujeito, a razão e as categorias ligadas a ela, como a verdade, a justiça e a liberdade. Isto faz levantar a questão se não estamos condenados ao pluralismo e à diferença, dado que a nossa razão é sempre condicionada pela linguagem, cujo significado se constitui tanto na pluralidade dos casos de aplicação dum determinado sinal, como na pluralidade dos que usam este sinal³¹.

1.2. Situação actual: entre o pensamento débil e o cientismo positivista resistente

As críticas acima elencadas levaram à descoberta de que a razão totalizante e fundamentadora tinha «pés de barro», nomeadamente, por ser condicionada por impulsos cegos e incontroláveis, por determinações históricas e sociais e ainda pelo contexto dos jogos de linguagem³².

Perante isto, os pensadores da contemporaneidade, também apelidada de pós-modernidade, afirmam que há que aceitar o pluralismo incomensurável dos jogos de linguagem, as discrepâncias, as diferenças, as instabilidades, os antagonismos, as descontinuidades e os paradoxos. Há que reconhecer que não há possibilidade de estabelecer uma unidade por cima dos jogos de linguagem, que são pluralidade de formas de vida. Não é possível um meta-discurso capaz de compreender toda a realidade, no sentido duma fundamentação última³³.

O pensamento pós-moderno questiona fortemente a razão moderna ilustrada. Esta atitude prossegue uma tradição de autocrítica e vigilância da cultura ocidental. Observando segundo este prisma, a pós-modernidade continua o espírito crítico do Iluminismo voltando-o

³¹ Cf. J. M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo*, 42.

³² Cf. J. M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo*, 49.

³³ Cf. J. F. LYOTARD, *A condição pós-moderna* (Lisboa: Gradiva 1989), 121.

contra si mesmo³⁴. Constatada a insuficiência daquele pensamento supostamente forte, do qual a modernidade se sentira tão altivamente orgulhosa, a pós-modernidade concluirá a debilidade de todo o pensamento, mas não sem antes afirmar a debilidade do ser. Face ao primado absoluto da razão iluminista, hegeliana e positivista, deve-se apelar à experiência do quotidiano, na qual emerge a precariedade e a caducidade do ser, intuídas por Nietzsche e Heidegger³⁵.

No programa filosófico de Nietzsche, a morte de Deus é um momento essencial, para que o homem possa ser ele mesmo, na plenitude das suas forças vitais, de êxtase e de excesso³⁶. Na interpretação que faz de Nietzsche, Heidegger afirma que Deus é o nome para o âmbito das ideias e dos ideais, que expressam a finalidade desta vida, finalidade que a determina. Ao se encontrar por cima desta vida terrena, tal finalidade determina-a a partir de cima e, desse modo, a partir de fora. Além disso, enquanto ente supremo, fundamento de todo o ente criado, Deus (o da metafísica) é pensado também como o fundamento transcendente da verdade, que se nos impõe de fora³⁷.

Desta forma, Heidegger interpreta a questão nietzscheiana da morte de Deus como o fim da metafísica, que designou como pensamento onto-teo-lógico, responsabilizando este pensamento pelo esquecimento do ser, tematizando apenas o ente ou aquilo que é³⁸. Na sua crítica da metafísica, Heidegger aponta ainda que o ser tem um carácter «epocal», pelo que já não pode funcionar como fundamento (*grund*), nem para as coisas nem para o pensamento³⁹.

Assim, concluem os pensadores pós-modernos que nos encontramos perante o final da estrutura estável do ser. Este não «é», mas «cai junto a», «caduca», acompanha enquanto

³⁴ Cf. J. M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo*, 56.

³⁵ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, 48.

³⁶ Cf. J. FARIAS, *A teologia como memória crítico-profética na era da globalização*, 135.

³⁷ Cf. J. DUQUE, *Dizer Deus na pós-modernidade* (Lisboa: Alcalá 2003), 25-26.

³⁸ Cf. J. FARIAS, *A teologia como memória crítico-profética na era da globalização*, 135.

³⁹ Cf. G. VATTIMO, *O fim da modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* (Lisboa: Editorial Presença 1987), 139.

caducidade todas as nossas representações. Ficam explícitos a caducidade constitutiva e o carácter sem fundamento do ser. Estamos perante uma ontologia débil⁴⁰.

Do axioma da debilidade do ser, segue-se o da debilidade do pensamento. Uma vez que o papel deste é captar o ser tal qual é, encontra-se afectado por esse preciso coeficiente de debilidade⁴¹.

A descoberta da debilidade do ser e da correlativa proclamação da debilidade do pensamento têm como consequência a debilitação da verdade. Esta é também uma verdade débil, um valor que se dilui, pois apoiava-se na convicção de que podemos conhecer as coisas em si mesmas. Não há nada que fundamentar nem nada de fundamento⁴². A dissolução da verdade é um mero corolário da morte de Deus e da debilidade do ser e do pensamento⁴³.

Assim, a ontologia e a gnoseologia débeis despedem-se das grandes narrativas e das suas ofertas globais de valor e sentido. Os pensadores pós-modernos preferem viver na «desfundamentação» do pensamento. Não se limitam a considerar que as convicções firmes que deram segurança e razões de viver às gerações passadas desapareceram para sempre, mas aceitam este facto sem derramar uma lágrima, com jovial ousadia⁴⁴. G. Lipovetsky é rotundo a ilustrar esta situação: «Deus morreu, as grandes finalidades extinguem-se, mas *toda a gente se está a lixar para isso*, eis a jubilosa nova [...]»⁴⁵.

Para os pensadores pós-modernos, o pensamento débil tem duas grandes vantagens face às convicções firmes do passado. Em primeiro lugar, a ambição de encontrar um sentido único e totalizante para a vida implica uma aposta de «tudo ou nada». Ora, quem pouco aposta, pouco perde. Em segundo lugar, as grandes cosmovisões são potencialmente

⁴⁰ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, 48-49.

⁴¹ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, 49.

⁴² Cf. J. COUTINHO, *Fides et ratio e a «Quaestio de veritate»*, 198.

⁴³ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, 49.

⁴⁴ Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Ideas y creencias del hombre actual* (Santander: Sal Terrae 1991), 168.

⁴⁵ G. LIPOVETSKY, *A era do vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo* (Lisboa: Relógio d'Água 1989), 35.

totalitárias. Todo aquele que se considera depositário duma grande ideia tenta conquistar os outros para ela. Quando estes resistem, facilmente poderá entrar num processo que o levará a recorrer ao terror. Por outro lado, quem tem consciência de que o seu pensamento é débil será necessariamente tolerante com aqueles que pensam de maneira distinta⁴⁶.

Baseando-se na superação do pensamento que procura um fundamento último para a realidade, o pensamento débil assume a abdicação da procura deste fundamento último como algo de positivo, até mesmo como a única forma possível de viver a realidade actual de forma libertadora. Isto é, o nihilismo, como superação da modernidade e da metafísica, é considerado o destino do nosso presente, sem que tal constatação assuma cariz negativo. O nihilismo é visto mesmo como «oportunidade» da nossa realidade⁴⁷. O nihilismo completo chama-nos a uma experiência fabulada da realidade, que é também a nossa única possibilidade de liberdade⁴⁸. Este desenraizamento da modernidade, que é assumido como promessa de libertação, passa pela superação da noção de sujeito, como último reduto de um humanismo moderno. Os humanismos definiram o homem como *subjectum*, como «o que está por baixo» (fundando ou sustentando) ou «o que permanece na mudança». Todavia, o pensamento pós-moderno afirma que não há nada «por baixo», não há «substrato»⁴⁹. Por isso, o que mais convém ao homem é uma «cura de emagrecimento do sujeito»⁵⁰. O sujeito passa a não se considerar como sujeito forte, mas débil.

O pensamento débil de que este sujeito é capaz tem essencialmente três características. Em primeiro lugar, é um pensamento da «fruição». Segundo Vattimo, esta conotação opõe-se ao funcionalismo dominante na modernidade. O pensamento pós-moderno não quer servir para outra coisa, mas ter valor em si mesmo. Não quer ser usado para transformar a realidade,

⁴⁶ Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Ideas y creencias del hombre actual*, 169-170.

⁴⁷ Cf. J. DUQUE, *Dizer Deus na pós-modernidade*, 31.

⁴⁸ Cf. G. VATTIMO, *O fim da modernidade*, 29.

⁴⁹ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, 51.

⁵⁰ Cf. G. VATTIMO, *O fim da modernidade*, 40-42.

mas pretende viver a realidade em si mesma. Há uma inegável posição ética, que, Vattimo, seguindo Schleiermacher, denomina ética dos bens, face a uma ética dos imperativos, que seria correspondente ao pensamento funcionalista. Portanto, o pensamento da fruição postula uma atitude vital que se traduz na recusa da instrumentalização da razão e da própria vida, e na afirmação do vivido em cada momento, sem a função de preparar outra coisa⁵¹.

A segunda característica é a de ser um pensamento de «contaminação». Perante um pensamento que se afirmava na sua identidade e no seu lugar preciso, a superação da metafísica não se afirma como criação de outro lugar, também preciso e definido. Trata-se duma atitude do pensamento radicalmente aberta à multiplicidade dos jogos de linguagem, que a cultura actual nos oferece através da ciência, da técnica, da arte ou dos mass-media. É uma contaminação entre os vários contextos de pensamento, no sentido do diálogo hermenêutico entre culturas diferentes e afastadas. A unidade resultante desse diálogo não seria a afirmação forte duma posição, mas sim uma unidade fraca, do género da divulgação, de um saber «residual», na ambiguidade do desvelamento e do velamento heideggerianos. A pluralidade das culturas não seria, assim, reduzida a uma unidade superior, mas mediatizada por um pensamento sem pretensões universais (apenas na sua função mediadora)⁵².

Em terceiro lugar, o pensamento pós-moderno é um pensamento do mundo da técnica moderna (*Ge-Stell*). O que é considerado é a situação de relativa segurança que a existência social adquiriu, em virtude da organização social e do desenvolvimento técnico. Nesta situação, segundo Heidegger, a metafísica completa-se na sua forma mais desenvolvida⁵³. A técnica é uma filha do pensamento metafísico, que concebeu o ser como fundamento. Nela se manifestam o triunfo da lógica, da concatenação das causas, a previsão e o domínio. Por isso, na essência da técnica revelam-se os traços próprios da metafísica e do humanismo

⁵¹ Cf. J. M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo*, 40.

⁵² Cf. J. DUQUE, *Dizer Deus na pós-modernidade*, 32-33.

⁵³ Cf. G. VATTIMO, *O fim da modernidade*, 142.

ocidental⁵⁴. Na interpretação que Vattimo faz de Heidegger, se a essência da técnica não é algo de técnico, devemos virar-nos para o *Ge-Stell* com o objectivo de o dis-torcer na direcção de um acontecimento (*Ereignis*)⁵⁵ que nos conduza à superação da metafísica e, com ela, do domínio da técnica⁵⁶. Nesta atitude, o esquema sujeito-objecto deve ser ultrapassado. O sujeito deve deixar cair a sua pretensão objectivadora e dominadora, para entregar-se à vivência do momento⁵⁷. A superação do sujeito forte e dominador provoca um estilo de pensamento que se constitui em ontologia débil, como única possibilidade de sair da metafísica⁵⁸.

Podemos, então, sublinhar nos pensadores pós-modernos a prevalência do pensamento débil. Porém, há que perguntar se isto também acontece ao nível dos «homens da rua». Afirma Jorge Coutinho que hoje há um desinteresse pela verdade como preocupação ou problema, isto é, há uma desproblematização da verdade na vida prática. Hoje, para muitos, o centro de interesse deslocou-se da verdade para outras preocupações. A verdade deixou de ser uma preocupação do homem do nosso tempo, sendo o pragmatismo, sob as suas diversas formas, quem comanda esta cultura do desinteresse pela verdade. Os valores que parecem interessar são os da eficácia, da utilidade, do proveito, da performatividade, do prazer, do bem-estar, do sentir-se bem na vida, enfim, da incidência prática na vida das pessoas⁵⁹. Não parece que as pessoas se importem, por já não haver grandes finalidades para a vida⁶⁰.

Juntamente com isto, observa-se um respeito admirativo para com a ciência e a tecnologia, que parecem ser as únicas coisas «sérias» que parecem ter restado⁶¹. Apesar das críticas feitas à razão subjacente ao neopositivismo acima referidas, o cientismo não

⁵⁴ Cf. J. M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo*, 61.

⁵⁵ Cf. G. VATTIMO, *O fim da modernidade*, 142-143.

⁵⁶ Cf. J. M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo*, 62.

⁵⁷ Cf. J. M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo*, 62.

⁵⁸ Cf. J. DUQUE, *Dizer Deus na pós-modernidade*, 33.

⁵⁹ Cf. J. COUTINHO, *Fides et ratio e a «Quaestio de veritate»*, 199-200.

⁶⁰ Cf. G. LIPOVETSKY, *A era do vazio*, 35.

⁶¹ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, 61.

desapareceu. Pelo contrário, como referimos no início da nossa exposição, o cientismo positivista persiste em amplos estratos da cultura veiculada pelos mass-media, assim como em muitos pensadores e cientistas⁶². Bons exemplos disto são os livros de «divulgação científica», nomeadamente de autores como S. Hawking e R. Dawkins, que apelam à dita racionalidade científica para qualificar como irracional a ideia de Deus e o discurso teológico-religioso.

Em suma, na contemporaneidade, a proposta pós-moderna, reclamando-se herdeira da tradição nietzscheiana, autodefine-se como nihilismo, em virtude do qual recusa o conceito de verdade, as grandes narrativas, e entroniza o pensamento débil como sinal de lúcida maturidade. Das três propostas de humanismo ateu que vimos, foi a de Nietzsche que sobreviveu, mas com uma variação significativa. Nihilismo, sim, mas sem vontade de poder. Nihilismo revestido de debilidade, sem apetência pelo ideal do super-homem⁶³. Apesar disto, o cientismo positivista ainda perdura em largos estratos, generalizando uma atitude básica, derivada das ciências naturais, que marca instintivamente a existência das pessoas, caracterizada pela limitação aos «fenómenos», àquilo que aparece e que deve ser submetido ao nosso controlo, aquilo que é visível e que se pode medir⁶⁴.

⁶² Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, 6, 61.

⁶³ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, 55.

⁶⁴ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 40-41.

2. A relação entre a fé e a razão nos escritos de Joseph Ratzinger

No segundo momento do nosso estudo, faremos, por ordem cronológica, um percurso pelos principais escritos em que Joseph Ratzinger, desde que se tornou professor de teologia até ter sido eleito Sumo Pontífice, toca a questão da relação entre a fé e a razão, procurando observar como a trata.

2.1. *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*

Datada de 1960, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*⁶⁵ é uma das primeiras publicações de Joseph Ratzinger. Esta obra regista a sua lição inaugural, dada no dia vinte e quatro de Junho de 1959, quando assumiu a cátedra de Teologia Fundamental na Universidade de Bona⁶⁶.

Nesta lição, o jovem professor trata a questão se o Deus da fé e o Deus dos filósofos se excluem mutuamente ou se se podem relacionar. Para isto, desenvolve uma contraposição entre S. Tomás de Aquino e o teólogo evangélico suíço Emil Brunner. Começa por resumir o pensamento de S. Tomás, afirmando que, segundo este, o Deus da fé e o Deus dos filósofos se distinguem parcialmente: o Deus da fé supera o Deus dos filósofos, acrescenta-lhe algo. Embora a fé apresente uma imagem de Deus mais elevada que a da reflexão filosófica, não contradiz o que esta afirma sobre Deus. Para iluminar a relação entre ambas vale o princípio *gratia non destruit, sed elevat et perficit naturam*. A fé cristã aceita em si a doutrina filosófica sobre Deus e consuma-a⁶⁷.

⁶⁵ Faremos uso da tradução castelhana: J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (Madrid: Encuentro 2007).

⁶⁶ Cf. J. RATZINGER, «Prólogo», in J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 7.

⁶⁷ Cf. J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 12-13.

Quando analisa a tese de E. Brunner, o teólogo bávaro aponta que este assenta a sua reflexão no facto de que, na Bíblia, Deus revelou o seu nome. Isto contraria a tendência fundamental da reflexão filosófica sobre Deus, porque, segundo Brunner, o que tem nome é um particular, mas a filosofia busca alcançar o conceito, que, enquanto designação do universal, é exactamente o contrário do nome. O Deus bíblico tem nome, é um particular, um determinado, e não «o Absoluto», pelo que não pode ser universalizável. Em Deus, o nome não é expressão do conhecimento da essência, mas algo que O faz ser apelável, que o faz ser acessível aos homens. Deste modo, a filosofia não tem aqui qualquer lugar. Entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos há uma oposição radical⁶⁸.

O jovem professor de Bona considera que esta conclusão categórica de Brunner faz-nos chegar ao núcleo da questão. No fundo, o núcleo da questão é se existe a possibilidade de encontro ou, pelo contrário, um abismo entre fé e razão⁶⁹.

Para tentar resolver um problema tão grave, Ratzinger começa por esclarecer o conceito de Deus da filosofia grega, verificando que, curiosamente, este estava de algum modo em relação com a religião. Esta relação é perceptível na distinção estóica, feita nomeadamente por Marco Terêncio Varrão, de três teologias: *theologia mythica*, *civilis* e *naturalis*. Esta distinção, segundo Ratzinger, permite esclarecer o problema do monoteísmo filosófico dos gregos, ou seja, da sua doutrina filosófica sobre Deus⁷⁰.

Segundo Varrão, estas três teologias não estão ao mesmo nível, residindo a grande diferença no conteúdo de cada uma. A teologia mítica tem como conteúdo as diversas fábulas sobre os deuses, a política o culto do estado, e a natural responde à pergunta sobre quem ou o que são os deuses. A *theologia naturalis* trata da *natura deorum*, ao passo que as outras duas dos *divina instituta hominum*. Verifica-se, então, que a teologia civil não tem deus algum, somente religião; enquanto que a teologia natural não tem religião alguma, somente uma

⁶⁸ Cf. J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 14-16.

⁶⁹ Cf. J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 19.

⁷⁰ Cf. J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 20-21.

divindade. Também aqui está presente a contraposição entre religião e o Deus dos filósofos. A filosofia põe a descoberto a verdade do real e também a verdade acerca do divino. Porém, a religião opta por um caminho independente, não vê razão em adorar o que a filosofia descobre como a divindade verdadeira, antes se coloca fora da questão da verdade e se subordina somente à sua própria legalidade religiosa⁷¹.

Esta separação entre verdade filosófica e realização religiosa, segundo o jovem teólogo bávaro, permite constatar a problemática do politeísmo antigo, inclusive de qualquer religiosidade politeísta. A essência do politeísmo não está captada com a afirmação de que o politeísmo adora muitos deuses, enquanto que o monoteísmo somente um. O que constitui o politeísmo enquanto tal não é a falta da ideia de unidade, mas a representação de que o absoluto em si não é apelável para o homem. Daí a necessidade de invocar os reflexos finitos do absoluto, os deuses. Deste modo, verifica-se que a essência do monoteísmo consiste em que se atreve a apelar ao absoluto enquanto absoluto. Por outras palavras, o risco audaz do monoteísmo é apelar ao absoluto – o Deus dos filósofos – e tê-lo pelo Deus dos homens – de Abraão, de Isaac e de Jacob. Naturalmente, só se arrisca a fazer tal coisa, porque se sabe apelado primeiro por este Deus. Com isto fica expresso que o constitutivo do monoteísmo não é mais do que o nexos entre o absoluto – o Deus dos filósofos – e o Deus do homem – o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob⁷².

Esta constatação, para Ratzinger, permite elaborar uma solução para o problema da possibilidade de encontro entre fé e razão, porque, se é acertada, significa que a síntese realizada pelos Padres da Igreja entre fé bíblica e filosofia grega, como representante naquele tempo do espírito filosófico em geral, não só era legítima, mas necessária, para dar expressão à exigência e à seriedade da fé bíblica, que se compreende indubitavelmente como

⁷¹ Cf. J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 21-23.

⁷² Cf. J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 23-25.

monoteísta. Isto significa que a verdade filosófica pertence, num certo sentido, constitutivamente à fé cristã⁷³.

A apropriação da filosofia feita pelos Padres deu-se na medida em que sentiam a necessidade de falar da fé a todas as pessoas e numa linguagem compreensível por todos. Se para a mensagem cristã é essencial não ser uma doutrina esotérica secreta, destinada a grupo limitado de iniciados, mas mensagem de Deus para todos, então, é também essencial a interpretação para fora, dentro da linguagem geral da razão humana. Sem um nexos com o que o homem já captou de antemão de alguma forma como o absoluto, a fé cristã não se faz visível na sua magnitude e seriedade⁷⁴.

Deste modo, a relação entre fé e filosofia pauta-se pela harmonia final. A fé capta o conceito filosófico de Deus e afirma que este absoluto é o absoluto que fala em Jesus Cristo e que é apelável. Contudo, não fica suprimida a diferença entre fé e filosofia, nem esta é transformada na outra. A filosofia continua a ser outra coisa, com a sua própria identidade, à qual se refere a fé, para se expressar como outra coisa e poder fazer-se compreensível. Portanto, diferença e harmonia pautam a relação entre ambas⁷⁵.

2.2. Einführung in das Christentum

Analisada a lição inaugural de Joseph Ratzinger, voltamos a nossa atenção para a *Einführung in das Christentum*⁷⁶, publicada em 1968, obra que lhe concedeu notoriedade no

⁷³ Cf. J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 26.

⁷⁴ Cf. J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 29-30.

⁷⁵ Cf. J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 30-31.

⁷⁶ Como já fizemos no primeiro capítulo, recorreremos à tradução portuguesa: J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo* (Cascais: Principia 2005).

mundo intelectual alemão e internacional, para além dos círculos especificamente teológicos⁷⁷.

Nesta obra, conforme vimos no primeiro capítulo da nossa dissertação, o teólogo bávaro, denuncia a atitude hodierna perante a realidade. Constata-se que, hoje em dia, estamos inclinados a considerar como realidade propriamente dita apenas aquilo que temos diante de nós e que podemos tocar, medir e comprovar. Predomina a relação com a realidade segundo o modelo derivado das ciências naturais. Não se sonda a essência do próprio ser, nem se vê sentido nesta tentativa⁷⁸.

Para o agora professor em Tubinga, o processo que deu origem a esta atitude perante a realidade teve duas fases. A primeira, que já referimos no primeiro capítulo do nosso estudo, foi marcada por Giambattista Vico, por ter formulado uma ideia totalmente nova acerca da verdade e do conhecimento. À equação escolástica *verum est ens*, contrapôs a fórmula *verum quia factum*, ou seja, só podemos reconhecer como verdadeiro aquilo feito por nós mesmos. Deste modo, o conhecimento perfeito e comprovável só é acessível no âmbito da matemática e em relação à história, que é a área daquilo que foi feito pelo próprio homem e, por isso mesmo, se revela acessível ao seu conhecimento⁷⁹.

A segunda fase é marcada pelo apelo de Karl Marx à transformação do mundo. A partir de meados do séc. XIX, o predomínio do *verum quia factum* foi progressivamente substituído pelo do *verum quia faciendum*. A verdade com que o ser humano tem de lidar não é a verdade do ser, nem sequer a verdade dos seus actos passados, mas a verdade da transformação do mundo, uma verdade relacionada com o futuro e a acção. Foi-se impondo a convicção de que o homem só pode conhecer realmente aquilo que pode ser repetido, isto é, aquilo que se pode certificar por meio da experiência. Da fusão do pensamento matemático

⁷⁷ Cf. H. GALVÃO, *Bento XVI. Um pensamento para o nosso tempo* (Lisboa: Pedra Angular 2009), 33.

⁷⁸ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 40-41.

⁷⁹ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 41-43.

com a facticidade observada na experiência repetível resultou o posicionamento espiritual do homem moderno, determinado pelas ciências⁸⁰.

Nos antípodas deste posicionamento espiritual encontra-se a fé, a qual é descrita pelo teólogo alemão não como uma simples constatação de algo, mas como uma forma básica de relacionamento com a realidade que consiste em optar por não considerar irreal o que não se pode ver, considerando precisamente isto que não é visível como o que constitui a verdadeira realidade que sustenta e possibilita toda a realidade restante⁸¹.

Assim sendo, a fé não se encontra na estrutura do conhecimento da factibilidade nem pode ser provada no sentido deste conhecimento. Pelo contrário, questiona o carácter absoluto deste conhecimento, relativizando-o como somente um dos níveis da existência humana e do ser em geral⁸².

No entanto, Ratzinger sublinha que o acto de fé não é uma entrega cega ao irracional. Pelo contrário, é um ir ao encontro do *logos*, da *ratio*, do sentido e, assim, da própria verdade. O conhecimento factível não pergunta como as coisas são por si e em si, visa somente a sua funcionalidade para nós. O lugar da verdade do ser em si foi ocupado pela utilidade que as coisas têm para nós, utilidade que é confirmada pela correcção dos resultados da experiência. O facto de a atitude cristã de ter fé se expressar pela palavra «ámen» (na qual se fundem os significados de confiar, fidelidade, firmeza, verdade), significa que o acto de fé cristã implica essencialmente a convicção de que o fundamento que lhe dá sentido, o *logos* sobre o qual nos firmamos, é a própria verdade⁸³.

Porém, o professor de Tubinga reconhece que a fé cristã, mais do que uma opção por um fundamento espiritual do mundo, é o encontro com o homem Jesus. Na sua vida, na entrega incondicional da sua vida aos homens, o sentido do mundo torna-se presente. A fé

⁸⁰ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 44-45.

⁸¹ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 35-36.

⁸² Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 49.

⁸³ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 52-53.

cristã não vive só de haver um sentido objectivo, mas também de esse sentido me conhecer e amar, de eu me poder confiar a ele⁸⁴.

Apontados os traços essenciais da fé cristã em contraposição à atitude hodierna face à realidade, Ratzinger aprofunda a questão de como a razoabilidade é intrínseca à fé tratando, no terceiro capítulo da sua *Introdução ao Cristianismo*, um assunto que já estudara na obra que analisámos antes, a relação entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos. Começa por afirmar que a Igreja primitiva, para esclarecer qual era o Deus da fé cristã, optou pelo Deus dos filósofos e contra os deuses das religiões. Essa opção significava a opção pelo *logos*, contra todo e qualquer mito. Os destinos opostos da religião mítica da Antiguidade e do Evangelho – o fim da primeira e a vitória deste – encontram a sua explicação, em ambos os casos, na relação entre fé e razão. A religião da Antiguidade não seguiu o caminho do *logos*, permaneceu no mito, apesar de saber que este carecia de realidade. Deste modo, arruinou-se, porque se separou da verdade. A religião era uma simples instituição e forma de vida prática que, apesar de desacreditada pela filosofia, se justificava pela necessidade de respeitar os sentimentos do povo e por oferecer a possibilidade duma teologia política. Pelo contrário, o Cristianismo colocou-se decididamente do lado da verdade, recusando uma concepção de religião que opunha o costume e a utilidade à verdade⁸⁵.

Todavia, a fé cristã, precisa o teólogo bávaro, não optou sem mais pelo Deus dos filósofos, mas transformou-O profundamente. Esse Deus era considerado o puro ser e o puro pensamento, que gira eternamente em torno de si mesmo, pelo que não tinha qualquer relação com o homem e o mundo. Porém, a fé cristã entendeu que o homem se pode dirigir a Ele nas suas orações e que Ele fala aos homens⁸⁶.

A fé cristã supera ainda outro preconceito acerca de Deus. Parece convincente que o espírito absoluto só pode ser o puro pensamento e não o sentimento e a paixão. Neste ponto, a

⁸⁴ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 55-56.

⁸⁵ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 99-102.

⁸⁶ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 103.

imagem cristã de Deus corrige a filosofia ensinando que o amor é mais sublime que o mero pensamento. O pensamento absoluto não é um pensamento insensível, mas é amor. Justamente porque é amor, é criador. Desta forma, fica claro que verdade e amor não são realidades paralelas ou até mesmo opostas, mas uma só coisa, o único absoluto⁸⁷.

Feitas estas reflexões, J. Ratzinger conclui acerca do que significa hoje a profissão de fé em Deus. Afirma que significa decidir-se pelo primado do *logos* contra o da simples matéria. Implica afirmar que o pensamento e o sentido não são meros produtos casuais e desprovidos de importância estrutural e decisiva; mas que todo o ser é produto do pensamento e que, na sua estrutura mais íntima, é pensamento, é sentido, é inteligibilidade. A fé acredita que este espírito objectivo, que se encontra em todas as coisas e com o qual as podemos conhecer melhor, é vestígio e expressão dum pensamento criador prévio pelo qual elas existem⁸⁸. O Deus que é *Logos* garante a racionalidade do mundo e do nosso ser. O mundo vem da razão e esta razão é pessoa, amor.

2.3. Glaube und Zukunft

Passamos agora a analisar a obra *Glaube und Zukunft*⁸⁹, de 1970, cujos capítulos foram inicialmente transmitidos como conferências radiofónicas entre Dezembro de 1969 e Fevereiro de 1970⁹⁰.

No capítulo intitulado «Fé e filosofia», J. Ratzinger esboça uma história das relações entre fé e razão no âmbito do pensamento alemão. No início da época moderna, apesar de Deus ser colocado metodicamente entre parêntesis, havia ainda um núcleo duma metafísica

⁸⁷ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 106-107.

⁸⁸ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 110.

⁸⁹ Usaremos a tradução portuguesa: J. RATZINGER, *Fé e futuro* (Estoril: Principia 2008).

⁹⁰ Cf. J. RATZINGER, «Prefácio», in J. RATZINGER, *Fé e futuro*, 9.

comum que se referia a Deus como fundamento espiritual que criou o universo. No entanto, desde Kant esta unidade do pensamento filosófico rompeu-se e desapareceu quase completamente a certeza de que o homem pode, para lá do âmbito da física, sondar a essência das coisas e o seu fundamento. A fé não pode, portanto, encontrar um ponto de apoio firme no pensamento humano⁹¹.

Foi Schleiermacher quem, pela primeira vez, tentou dar uma resposta a esta situação. O teólogo berlinense identificou no homem três formas irredutíveis e insubstituíveis de se virar para o mundo e captar o real: entendimento, vontade e sentimento. Ao entendimento corresponde a ciência, à vontade o *ethos*, ao sentimento a religião. Com a sua ideia, Schleiermacher alcançou a independência da religião relativamente à metafísica e mesmo à razão em geral, pois definiu a religião como a experiência do infinito e da dependência do homem a seu respeito⁹².

O mais vigoroso e eficaz opositor de Schleiermacher foi Karl Barth. Face à situação de a fé se ver sem ponto de apoio no pensamento, responde Barth que, porque é acção de Deus, a fé não precisa de qualquer ponto de apoio na razão; mais, não pode tê-lo, nem é lícito que o tenha. Considera Barth que o erro da tradição católica e de Schleiermacher consiste em tentar estabelecer uma ligação e, com isso, violentar tanto a razão como a fé. A fé é aquilo que não podemos fundamentar, porque é ela que nos funda e antecipa todo o nosso sentido⁹³.

No entanto, contrapõe Ratzinger que esta tentativa, que apresenta o vácuo como o único lugar adequado para a fé, falhou. A teologia precisa dum ponto de apoio nas interrogações do homem; não pode ser construída sobre o nada intelectual. Porém, isto faz-nos esbarrar na única certeza entre os filósofos de hoje, a de que não é possível alcançar algo de certo para lá das ciências exactas⁹⁴.

⁹¹ Cf. J. RATZINGER, *Fé e futuro*, 57-58.

⁹² Cf. J. RATZINGER, *Fé e futuro*, 59-60.

⁹³ Cf. J. RATZINGER, *Fé e futuro*, 62-64.

⁹⁴ Cf. J. RATZINGER, *Fé e futuro*, 68-69.

O fundamento deste dilema actual e mesmo a raiz do movimento filosófico da época moderna, para o teólogo bávaro, reside no facto de o pensamento filosófico da época moderna ter pretendido fundamentalmente tornar a filosofia uma ciência exacta. Kant afirmou que a profundidade essencial da realidade, a «coisa em si», é incognoscível, reduzindo a filosofia à análise das condições de possibilidade do conhecimento humano. Apesar disto, pensadores como Fichte, Hegel e Schelling tentaram assumir o ponto de vista da razão absoluta e penetrar o ser como razão. Porém, este esforço teve a oposição de Feuerbach e Marx, que contestaram a razão que tudo penetra e domina, defendendo que a realidade é mudança e que o homem tem que intervir neste processo de mudança e criar ele próprio a verdade. Por seu lado, Heidegger apelou ao retorno aos pré-socráticos, para uma auscultação do ser que só acontece na escuta dos poetas, e Sartre fez a seu modo o mesmo, apresentando a filosofia do teatro. Entretanto, as vozes do existencialismo vão-se tornando cada vez mais ténues, impondo-se os seguidores de Wittgenstein e os estruturalistas, cujo programa de tornar exacta a filosofia renuncia à pergunta sobre a realidade e se limita à análise da linguagem humana⁹⁵. Desta forma, tal como as ciências naturais, a filosofia já não pergunta pela verdade, mas apenas pela exactidão dos métodos utilizados. As características dominantes da atitude científica moderna – a desistência da verdade em si mesma, retirada para o constatável que se pode comprovar, e a exactidão dos métodos – tornaram-se também as características da filosofia⁹⁶.

Face a este percurso, conclui Ratzinger:

«O resultado desenganado de todas essas tentativas foi apenas que, 150 anos depois da publicação da *Crítica da Razão Pura* de Kant, a filosofia ainda não se tinha tornado numa ciência exacta, apresentando-se mais dilacerada e indefesa que nunca»⁹⁷.

⁹⁵ Cf. J. RATZINGER, *Fé e futuro*, 71-74.

⁹⁶ Cf. J. RATZINGER, *Fé e futuro*, 24.

⁹⁷ J. RATZINGER, *Fé e futuro*, 73.

A absolutização da positividade torna impossível não só a pergunta sobre Deus, mas também a interrogação sobre o homem e toda a realidade em geral. O homem que não consegue ultrapassar não só a sua consciência, mas também a sua linguagem, no fundo não pode falar de mais nada. Conclui Ratzinger que se está, então, perante uma crise fundamental da nossa relação com a realidade. Se o homem reduzir a sua reflexão apenas ao que é calculável, o seu pensamento não tocará a zona do que é propriamente humano. Por isso, assevera Ratzinger que a filosofia deve reconhecer que o pensamento tem diferentes caminhos e que o seu não deve ser igual ao das ciências naturais⁹⁸.

Deste modo, para o teólogo alemão, a ausência de lugar para a fé na filosofia não é sinal da sua caducidade, mas sinal da crise da hodierna relação com a realidade. Para ajudar a superar este estado de coisas, propõe Ratzinger que a fé se deve manter firme na posição de abertura à totalidade da realidade e, portanto, à radicalidade da interrogação sobre a verdade. Face ao pluralismo do espírito humano, que já não é possível anular, a fé deve provar a sua legitimidade revelando-se internamente provida de sentido e apresentando-se como um todo cheio de sentido que pode constituir uma opção possível e responsabilmente assumível⁹⁹.

2.4. Dogma und Verkündigung

Em 1973, já professor em Ratisbona, Joseph Ratzinger publica *Dogma und Verkündigung*¹⁰⁰. Nesta obra, também denuncia a preponderância da visão positivista do mundo, a qual só aceita como realidade o que é acessível a este método. O teólogo alemão concede que a aplicação deste método tem conduzido a uma progressiva descoberta do mundo material e das suas leis, mas contrapõe que este mesmo conhecimento da matemática do

⁹⁸ Cf. J. RATZINGER, *Fé e futuro*, 74-75, 77.

⁹⁹ Cf. J. RATZINGER, *Fé e futuro*, 78-79.

¹⁰⁰ Seguiremos a tradução italiana: J. RATZINGER, *Dogma e predicazione* (Brescia: Queriniana 2005).

universo remete para o Espírito criador, sem o qual o espírito observado no mundo permanece inexplicável¹⁰¹.

Mais adiante, ao discutir algumas teses sobre como se deve pregar hoje acerca de Deus, o professor de Ratisbona afirma precisamente que se deve falar de Deus como criador. Esta afirmação, assegura Ratzinger, escancara a porta ao âmbito da razão humana. A fé não é uma ideologia, mas abre-se à totalidade do real e ao seu fundamento último. A fé não entorpece a razão, mas, face ao predomínio do pensamento técnico, estimula-a a estar atenta à razão das coisas e à razão criadora¹⁰².

Outra tese que Ratzinger sustenta é a de que se deve falar de Deus como *Logos*. Esta afirmação, segundo o teólogo bávaro, é uma expansão do conceito de «Criador», na medida em que o início do prólogo do Evangelho de S. João – Jo 1,1 – recapitula todo o primeiro capítulo do Génesis numa única afirmação: «no princípio era o *Logos*». Este termo, *Logos*, significa, em primeiro lugar, razão. Nisto vê Ratzinger o fundamento da afirmação de que a fé cristã tem a ver com a razão, não se opõe a ela, antes a reclama. Todavia, o teólogo alemão vai mais longe asseverando que isto também significa que a fé, na sua essência, tem a ver com a verdade¹⁰³.

No entanto, o professor de Ratisbona complementa que, em S. João, *Logos* não significa somente *ratio*, mas também *verbum*, discurso. Isto quer dizer que Deus não é somente razão, geometria do universo, mas é palavra, relação e amor. A razão «objectiva» do mundo é um sujeito em relação comigo¹⁰⁴.

2.5. Theologische Prinzipienlehre

¹⁰¹ Cf. J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, 77-79.

¹⁰² Cf. J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, 90.

¹⁰³ Cf. J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, 92.

¹⁰⁴ Cf. J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, 93.

Cerca de quatro anos depois da publicação do livro acabado de analisar, Joseph Ratzinger é sagrado arcebispo de Munique e Frisinga e, pouco depois, criado cardeal por Paulo VI. Em 1982, ano em que termina o ministério de bispo diocesano, estabelece-se em Roma como novo Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé. É também neste ano que publica a obra *Theologische Prinzipienlehre*¹⁰⁵.

Nesta obra, o teólogo alemão faz referência a uns diálogos sobre ciência e religião que Werner Heisenberg teve com outros cientistas¹⁰⁶. Destaca concretamente a pergunta de Heisenberg a Niels Bohr se não se podia considerar Deus na mesma ordem de realidade em que se encontram determinados números imaginários no âmbito das matemáticas, ou seja, assim como sobre estes números se edificam ramos inteiros da matemática, apesar de não existirem como números naturais, assim Deus seria como que uma abstracção que facilitaria a compreensão das interconexões do universo. Além desta pergunta, Ratzinger refere ainda a distinção feita por Max Planck entre parte objectiva e parte subjectiva do universo. A primeira encontra-se submetida aos métodos das ciências naturais, ao passo que a segunda está dependente das decisões pessoais, as quais se tomam fora do âmbito das qualificações de verdadeiro e falso. Entre estas decisões, encontra-se a respeitante à religião, sem necessidade de entrar no universo objectivo da ciência¹⁰⁷.

A ambas observações, o teólogo bávaro responde que a fé em Deus não pretende apresentar uma unificação abstracta e fictícia que torne compreensíveis as conexões espirituais do universo, mas quer descobrir o núcleo, a raiz do objectivo, e fá-lo ao remeter para aquela origem que une objecto e sujeito e que estabelece a relação entre ambos¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Seguiremos a tradução castelhana: J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (Barcelona: Herder 1995).

¹⁰⁶ Estes diálogos foram registados por Heisenberg na sua obra: W. HEISENBERG, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik* (München 1969).

¹⁰⁷ Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 80-81.

¹⁰⁸ Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 81.

Ratzinger reforça esta resposta com umas afirmações de Albert Einstein a respeito da relação entre sujeito e objecto. Este cientista afirma que esta relação é o maior de todos os mistérios. É admirável como o nosso pensamento, os nossos universos matemáticos, exclusivamente elaborados no interior da nossa consciência, se adequam à realidade. Sobre este fundamento prévio apoia-se a totalidade das ciências naturais. Ora, segundo Ratzinger, aquilo é algo que estas dão por evidente, mas nada é menos evidente que essa suposição. Assim, o teólogo alemão conclui que esta adequação significa que todo o ser tem a índole da consciência, que, no pensamento, na subjectividade do homem, se manifesta aquilo que objectivamente move o mundo. Deste modo, o subjectivo é objectivo e vice-versa¹⁰⁹.

Para o nosso autor, isto não é uma especulação estéril em torno do Deus dos filósofos que em nada encaminha para o Deus de Jesus Cristo, mas uma reflexão necessária, porque quem separa em demasia o Deus da fé e o Deus dos filósofos arrebatada da fé a sua objectividade e cinde novamente o objecto e o sujeito em dois universos diferentes. Os diálogos de Heisenberg mostram como uma mente que busca sinceramente descobre na natureza uma ordem que, não só existe, mas que impulsiona e, ao impulsionar, é comparável à alma¹¹⁰.

Mais adiante, Ratzinger reflecte sobre as relações entre fé e a formação ilustrada e a cultura. Começa por descrever que na contemporaneidade se aprecia a questão da verdade como acientífica, só se considerando como comprováveis os sistemas «correctos» e «adequados». É neste estado de coisas que o teólogo bávaro vê a razão de a fé não ser hostil à cultura, mas de se referir a ela: a fé cristã, ao confessar que Jesus é o *Logos*, afronta a questão da verdade e refere a cultura a esta verdade¹¹¹.

Para ilustrar como a fé cristã se mantém aberta à cultura e à ilustração, Ratzinger aponta a opção da Igreja primitiva pelo Deus dos filósofos. Na antiguidade, a fé cristã foi

¹⁰⁹ Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 81-82.

¹¹⁰ Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 84.

¹¹¹ Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 406.

considerada como um ataque ao universo do religioso e como uma aliada da ilustração de então, daí a acusação feita aos cristãos de serem ateus. A fé cristã quer afastar a piedade das simples aparências, pelo que sempre impulsionou a busca de cultura e formação, porque quer libertar o homem da falsidade, em virtude de saber que este é criatura de Deus e imagem daquele que é o *Logos*, a Verdade¹¹².

Todavia, o teólogo alemão recorda que, apesar do relevo que dá à ilustração, a fé recusa concebê-la como único caminho de salvação. Para o cristão, não é mais culto nem está mais bem formado o que acumulou maior quantidade de conhecimentos, mas aquele que é mais ser humano e da forma mais pura. Isto só pode acontecer, se o homem se deixar tocar por Aquele que é o fundamento e a medida do homem e de todo o ser. Por isso, é possível que o homem mais simples, que tem sensibilidade para os outros, para o justo, o belo e o verdadeiro, seja infinitamente mais culto que o maior tecnocrata com as suas tecnologias¹¹³.

Desta forma, compreende-se que, de seguida, Ratzinger afirme que a própria fé forme o homem. Não foi por acaso que a Igreja primitiva reclamou para si e aplicou à fé o conceito básico que o mundo antigo reservava para o ensino, *paideia*. A fé é *eruditio*, um desbastar e polir o homem, que o forma para a abertura e a profundidade¹¹⁴.

Quase no final desta obra, o teólogo bávaro torna a denunciar a renúncia contemporânea à verdade e alerta para as consequências desta situação. A consciência carece de sentido, deixa de haver valores comuns que possam ser um factor de união e, onde isto é assim, só pode servir como norma o que é capaz de se impor, em última análise, à força. Aquilo que é denominado como direito é simplesmente uma ordem somente aceite por aqueles que conseguiram impor-se. A expressão «Estado de direito» carece de conteúdo¹¹⁵.

¹¹² Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 408.

¹¹³ Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 410.

¹¹⁴ Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 411.

¹¹⁵ Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 432-433.

Ratzinger concede que é inegável que não se consegue no âmbito das perguntas definitivas aquele grau de lógica concludente que se consegue no pensamento matemático e técnico. Porém, tal como fez em *Fé e futuro*, contrapõe que quando se afirma que só este pensamento é verdadeiro, tudo o que não cai nos seus limites é atribuído à simples irracionalidade, o que corresponde à maior parte do homem¹¹⁶.

2.6. *Wendezeit für Europa?*

De seguida, analisaremos a obra *Wendezeit für Europa?*¹¹⁷, publicada em 1991. Tal como nas obras anteriores, J. Ratzinger aponta que hodiernamente se reduz a realidade aos dados de facto, restringindo-se as faculdades da razão à simples percepção das dimensões quantitativas do real. Absolutizada esta única modalidade de conhecimento, a fé é considerada como pertencente à esfera da subjectividade, não tendo qualquer cidadania no âmbito da objectividade, pelo que fica privada de acção sobre a realidade¹¹⁸.

Todavia, verifica o prefeito-teólogo que, se este é um tempo marcado pela prevalência da razão instrumental, também é um tempo em que cada vez mais se percepção as ameaças dos triunfos da ciência e do progresso técnico, das quais a bomba atómica é um exemplo paradigmático¹¹⁹.

Além disso, segundo o teólogo alemão, o tempo actual também se caracteriza por um cepticismo relativamente à verdade. A verdade surge historicamente desacreditada e tenta-se substituí-la pelos «valores», procurando-se chegar a um acordo ao menos parcial acerca deles.

¹¹⁶ Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 432-434.

¹¹⁷ Usaremos a tradução portuguesa: J. RATZINGER, *A Igreja e a nova Europa* (Lisboa/São Paulo: Verbo 1994).

¹¹⁸ Cf. J. RATZINGER, *A Igreja e a nova Europa*, 24, 26, 85-86.

¹¹⁹ Cf. J. RATZINGER, *A Igreja e a nova Europa*, 66-68.

No entanto, contrapõe Ratzinger que esta opção é problemática, uma vez que precisamente o critério da verdade é considerado fora do alcance dos homens¹²⁰.

Face a este estado de coisas, o antigo professor de Teologia afirma que podemos seguir duas orientações fundamentais: o relativismo e a fé. O relativismo, segundo o cardeal alemão, alia-se muito bem ao positivismo e é, de facto, o seu verdadeiro fundamento filosófico. Se for vivido coerentemente ou acaba por cair no niilismo ou faz de uma mentalidade positivista um poder que de tudo dispõe, desembocando assim em concepções totalitárias¹²¹.

A outra orientação a considerar é a da fé. A respeito desta, esclarece o teólogo alemão que não é perder a confiança na razão ao dar-se conta dos limites do nosso conhecimento, nem é a entrega ao irracional, com vista a fugir dos perigos da razão instrumental. A fé é antes a afirmação corajosa do ser e a abertura à grandeza e complexidade da realidade¹²².

Face à redução do conceito de razão que a modernidade operou, e que está na origem das ideologias irracionais, há que evidenciar a razoabilidade essencial da fé. Para tal, o cardeal bávaro recorda que são afirmação fundamental da fé as palavras com que S. João, retomando e aprofundando a narrativa da criação do Génesis, inicia o quarto evangelho – «No princípio era o *Logos*». Aqui reside, segundo Ratzinger, a oposição fundamental entre o materialismo e a fé. O materialismo postula que ao princípio se encontra o irracional, ao afirmar que foi o acaso que produziu tudo o que é. Deste modo, a razão é um subproduto da ausência de razão. Ora, a fé ensina exactamente o oposto: tudo o que existe é, na origem, racional, porque provém da razão criadora¹²³.

Para o prefeito-teólogo, evidenciando-se esta natureza essencialmente razoável da fé, esta salva a razão, porque a abraça em todas as suas dimensões e a protege das tentativas que

¹²⁰ Cf. J. RATZINGER, *A Igreja e a nova Europa*, 69-70.

¹²¹ Cf. J. RATZINGER, *A Igreja e a nova Europa*, 70-71.

¹²² Cf. J. RATZINGER, *A Igreja e a nova Europa*, 71-72.

¹²³ Cf. J. RATZINGER, *A Igreja e a nova Europa*, 72.

a tentam reduzir ao que é experimentalmente verificável. A fé não é um limite ou um obstáculo à razão, mas habilita-a a fazer o que é próprio dela¹²⁴.

Sobre a questão da separação entre a razão e a fé, Ratzinger refere, como já o fizera em *Fé e futuro*, o caso de Schleiermacher. Este, perante a ameaça do Iluminismo, tentou salvar a religião definindo-a como sentimento. Parecia alcançada a reconciliação entre a religião e a ciência: a razão era livre de agir segundo o seu arbítrio sem mais; a religião, reduzida a puro sentimento, não lhe punha obstáculos e tinha legitimidade própria ao ter no sentimento o seu campo de expressão¹²⁵.

Serve esta referência para o cardeal alemão denunciar que esta tentativa de harmonização ressurgiu na difusão da sensação de que, no fundo, as afirmações das religiões mais não são do que símbolos do completamente incognoscível, e que, com o seu dinamismo, estas deveriam pôr-se ao serviço da construção da paz universal. Deste modo, a religião volta a ser a esfera dos sentimentos mais elevados¹²⁶.

Para o antigo professor de teologia, esta tentativa de harmonização é um perigo, pois gera uma divisão no homem, da qual razão e sentimento saem prejudicados. É renúncia à razão afirmar que ela só é capaz de «funcionar» no âmbito de instrumental, sem a considerar à altura de alcançar a verdade do ser. Assevera Ratzinger que esta «falsa humildade degrada o homem, tira sentido ao nosso comportamento e esvazia o nosso sentimento»¹²⁷. A respeito do sentimento, o cardeal explica que a fé assume-o, mas liberta-o da sua indeterminação, ao oferecer-lhe repouso na verdade de que existe o Deus infinito e que a nós, criaturas finitas, Ele dirige o seu *Logos*¹²⁸.

¹²⁴ Cf. J. RATZINGER, *A Igreja e a nova Europa*, 27-28, 73.

¹²⁵ Cf. J. RATZINGER, *A Igreja e a nova Europa*, 74.

¹²⁶ Cf. J. RATZINGER, *A Igreja e a nova Europa*, 74.

¹²⁷ J. RATZINGER, *A Igreja e a nova Europa*, 74.

¹²⁸ Cf. J. RATZINGER, *A Igreja e a nova Europa*, 75.

Com estas reflexões, para o teólogo alemão, fica evidente a capacidade de a fé cristã operar a síntese entre inteligência e sentimento; síntese que não é fácil, uma vez que há sempre o risco de um dos factores usurpar a preponderância¹²⁹.

2.7. Wesen und Aufgabe der Theologie

Passamos agora a abordar a obra *Wesen und Aufgabe der Theologie*¹³⁰, publicada em 1993.

O Cardeal Ratzinger começa por esboçar uma breve história da relação entre filosofia e teologia. Nos começos do Cristianismo, os cristãos consideravam-se os verdadeiros filósofos e o Cristianismo a verdadeira filosofia, pois ser cristão significa viver de acordo com o *Logos*, atitude que deveria caracterizar o verdadeiro filósofo. Esta identificação foi abandonada no séc. XIII. A distinção entre filosofia e teologia é sobretudo obra de S. Tomás de Aquino, que as delimita do seguinte modo: a filosofia é busca das respostas às questões últimas por meio da razão pura; a teologia é a apropriação e a compreensão da revelação divina. A partir de S. Tomás esta distinção foi cada vez mais acentuada, alcançando toda a sua força na Idade Moderna. Atribui-se a razão pura à filosofia e a fé à teologia, caracterizando esta distinção a imagem de uma e da outra até aos nossos dias¹³¹.

Perante esta separação, o prefeito-teólogo aponta que surge a pergunta se filosofia e teologia ainda podem entrar em relação. Como exemplo da parte da filosofia que responde negativamente, Ratzinger destaca a este propósito Heidegger e Jaspers. Para Heidegger, a essência da filosofia é perguntar, e quem pensa ter a resposta já não pode mais filosofar, pelo

¹²⁹ Cf. J. RATZINGER, *A Igreja e a nova Europa*, 107-108.

¹³⁰ Faremos uso da tradução castelhana: J. RATZINGER, *Naturaleza y misión de la teología. Ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea* (Pamplona: EUNSA 2009).

¹³¹ Cf. J. RATZINGER, *Naturaleza y misión de la teología*, 26-27.

que conclui que a filosofia feita por um cristão é uma contradição em si mesma. Jaspers também defende que quem pensa encontrar-se na posse da resposta fracassou como filósofo¹³².

No âmbito da teologia que recusa a relação com a filosofia, o teólogo bávaro dá particular relevo a Martinho Lutero e a Karl Barth. Lutero defende que a assunção da filosofia na teologia atenta contra o núcleo do Evangelho, porque considera a filosofia como a expressão do homem que ignora a graça e busca construir por si mesmo a sua sabedoria e a sua justiça. Barth deu novo alento a este protesto com a sua recusa da *analogia entis* e com a afirmação da descontinuidade mais radical entre o pensamento do ser da filosofia e o pensamento de Deus da Bíblia: a fé vive do paradoxo, da recepção do Deus totalmente outro, que o nosso pensamento não pode alcançar¹³³.

Porém, Ratzinger nota que se atentarmos na recusa da filosofia desde Lutero a Barth, esta refere-se não tanto à filosofia como tal, mas à metafísica. O cardeal vai mais longe asseverando que a progressiva recusa da metafísica por parte da filosofia da história que se produziu depois de Kant está essencialmente relacionada com este processo na teologia; e que, por sua vez, a reflexão filosófica assim orientada influenciou muito as opções teológicas¹³⁴.

Estes processos causaram uma modificação tanto na filosofia como na teologia. A filosofia ao procurar livrar-se da metafísica, não abandona senão a sua pergunta fundamental – a origem e o fim de tudo. A teologia, ao recusar a metafísica, renuncia aos fundamentos primordiais que a tornaram possível na sua peculiar tensão entre revelação e razão¹³⁵.

¹³² Cf. J. RATZINGER, *Naturaleza y misión de la teología*, 27.

¹³³ Cf. J. RATZINGER, *Naturaleza y misión de la teología*, 28-29.

¹³⁴ Cf. J. RATZINGER, *Naturaleza y misión de la teología*, 30-31.

¹³⁵ Cf. J. RATZINGER, *Naturaleza y misión de la teología*, 32.

Reconhecidas estas aporias da oposição entre filosofia e teologia, afirma Ratzinger que há que perguntar em que sentido necessita a fé da filosofia e de que modo está a filosofia aberta à fé. A resposta, para o cardeal, pode ser esboçada em três níveis¹³⁶.

Um primeiro nível de relação entre o perguntar filosófico e o teológico encontra-se na questão fundamental que a morte coloca ao homem. A questão da morte é a forma radical da pergunta donde vem e para onde vai o homem. A fé sabe que esta resposta lhe foi dada, mas esta, por sua vez, exige um perguntar que impulsiona a reflexão. Desta forma, verifica-se que a resposta não frustra o perguntar, como afirmam Heidegger e Jaspers. Pelo contrário, o perguntar fracassa quando não há expectativa de qualquer resposta. A fé alcança a resposta, porque mantém viva a pergunta¹³⁷.

O segundo nível prende-se com o facto de a fé fazer uma afirmação filosófica, mais precisamente ontológica, quando confessa a existência de Deus e de um Deus com poder sobre toda a realidade. A afirmação dum Deus criador e salvador ultrapassa os limites da correspondente comunidade religiosa, na medida em que é uma afirmação sobre o que é a própria realidade. Desta forma, é feito um apelo fundamental à razão. Concretamente, a alternativa de se o mundo deve ser compreendido a partir dum intelecto criador ou a partir duma combinação de probabilidades carente de sentido em si mesma é a questão decisiva e inevitável para a nossa compreensão da realidade¹³⁸.

Quanto ao terceiro nível, Ratzinger menciona a fundamentação da teologia dada por S. Boaventura. A fé quer compreender por amor Aquele a quem deu o seu assentimento. O amor busca compreender, quer conhecer melhor quem ama. A busca de conhecimento é uma exigência íntima do amor. Isto quer dizer que há um vínculo entre amor e verdade, que é importante para a filosofia e a teologia¹³⁹.

¹³⁶ Cf. J. RATZINGER, *Naturaleza y misión de la teología*, 33.

¹³⁷ Cf. J. RATZINGER, *Naturaleza y misión de la teología*, 33.

¹³⁸ Cf. J. RATZINGER, *Naturaleza y misión de la teología*, 34-36.

¹³⁹ Cf. J. RATZINGER, *Naturaleza y misión de la teología*, 37-38.

A concluir, o teólogo bávaro observa que hoje não se quer filosofia, mas um conhecimento exacto e verificável, ou seja, gnose. Até a filosofia pretende ser semelhante às outras disciplinas académicas ao querer ser «exacta» – denúncia que, como vimos acima, Ratzinger já fizera em *Fé e futuro*. Porém, com essa aspiração, a filosofia paga o preço da sua grandeza, porque já não pode mais colocar as perguntas que lhe são próprias. Já não discorre sobre a totalidade, mas somente sobre o particular. Perante isto, o prefeito-teólogo afirma que há que recordar a postura fundamental dos Padres da Igreja: a fé não ameaça a filosofia, mas defende-a da pretensão totalitária da gnose. Defende a filosofia, porque precisa dela, na medida em que necessita do homem que pergunta e busca; e porque o obstáculo da fé não é o perguntar, mas o fechar-se sobre si mesmo que já não quer perguntar e considera a verdade como inalcançável¹⁴⁰.

2.8. Glaube – Wahrheit – Toleranz

Voltamos agora a nossa atenção para o livro *Glaube – Wahrheit – Toleranz*¹⁴¹, publicado em 2003. Nesta obra, Ratzinger é rotundo no diagnóstico de que hoje não se considera a verdade como acessível e vinculativa a todos os homens. A multiplicidade de culturas é apresentada como prova da relatividade de todas. Este relativismo leva a que a verdade seja substituída pela decisão da maioria. Uma maioria contingente torna-se um absoluto. O cardeal alemão avisa que, como consequência, ficamos expostos ao domínio do positivismo e, portanto, à absolutização do que é casual e manipulável¹⁴².

¹⁴⁰ Cf. J. RATZINGER, *Naturaleza y misión de la teología*, 38-40.

¹⁴¹ Usaremos a tradução portuguesa: J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância. O Cristianismo e as grandes religiões do mundo* (Lisboa: UCE 2007).

¹⁴² Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 68, 107, 169.

Como já se tem visto desde a *Introdução ao Cristianismo*, para o prefeito-teólogo, por detrás desta demissão moderna da verdade está uma filosofia, uma atitude fundamental perante a realidade, que diz que não tem sentido perguntar pelo que é, mas apenas pelo que podemos fazer com as coisas. Trata-se não da verdade, mas da praxis, de dominar as coisas para nosso proveito. A verdade é rejeitada como questão não científica, tendo esta recusa como princípio essencial a «viragem linguística», a qual defende que não se pode atingir o que está por detrás da linguagem e das suas imagens, e que a razão está linguisticamente condicionada e fixada¹⁴³.

Ratzinger também aponta que este cepticismo a respeito da verdade é fortalecido pelas perguntas que a ciência moderna coloca ao Cristianismo. Por exemplo, a doutrina da criação parece ultrapassada pela teoria da evolução; e a exegese crítica põe em causa que Jesus tivesse consciência de ser o Filho de Deus¹⁴⁴. Deste modo, o fundamento filosófico do Cristianismo tornou-se problemático por causa do «fim da metafísica», e as suas bases históricas são questionadas pelos métodos históricos modernos. Neste quadro, o Cristianismo, com a sua pretensão à verdade, parece cego dos limites do nosso conhecimento, sendo acusado de ser um imperialismo espiritual. É colocado ao nível das outras tradições religiosas, não se lhe atribuindo mais valor de verdade¹⁴⁵.

Ora, segundo o teólogo alemão, a pretensão do Cristianismo no cosmos das religiões é outra, o que é ilustrado pela discussão de Santo Agostinho com a filosofia da religião de Marcos Terêncio Varrão, à qual, como vimos, Ratzinger já recorrera em *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*. Varrão distinguia três tipos de teologia: a *theologia naturalis* praticada pelos filósofos, que, pelo pensamento, procuravam a verdade, a alma que pelo movimento e pela razão governa o mundo; a *theologia mythica*, própria dos poetas que cantavam os deuses; e a *theologia civilis*, própria dos povos que adoptaram a visão dos

¹⁴³ Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 165-166.

¹⁴⁴ Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 146.

¹⁴⁵ Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 69, 117, 145-146.

poetas. Nota-se que, nesta visão, verdade e religião, compreensão racional e culto estão em níveis totalmente distintos. A teologia natural não tem religião, apenas uma divindade. De facto, não pode ter uma religião, pois a esta divindade não se pode falar. A teologia civil não tem um deus, apenas religião. A religião não recebe a sua justificação da realidade do divino, mas da sua função política¹⁴⁶.

Nesta tríade das teologias de Varrão, Agostinho coloca o lugar do Cristianismo no âmbito da teologia natural, no domínio do esclarecimento filosófico. Agostinho coloca-se, assim, na continuidade dos primeiros teólogos do Cristianismo, dos apologetas do séc. II. O Cristianismo tem os seus prolegómenos no esclarecimento filosófico, não nas religiões. Agostinho identifica o monoteísmo bíblico com os conhecimentos filosóficos sobre a razão de ser do mundo, que se formaram na filosofia antiga. A fé cristã não é fundada em poesia e política, mas em conhecimento¹⁴⁷.

Para Ratzinger, a força convincente do Cristianismo está profundamente relacionada com esta sua definição no cosmos da religião e da filosofia. A filosofia, só por si, não conseguia dar resposta à necessidade religiosa do homem. Porém, com o Cristianismo, o Deus que o pensamento encontra também vem ao nosso encontro, no interior duma religião. Acontece, desta forma, a reconciliação entre pensamento e fé. O elemento que reclama a fé, o falar histórico de Deus, não rejeita os conhecimentos da filosofia, mas acolhe-os. Assim, a ligação metafísica e a ligação à história, princípios aparentemente contrários, implicam-se mutuamente, constituindo conjuntamente a apologia da *religio vera*¹⁴⁸.

O cardeal acrescenta que esta união da fé com a razão foi reforçada pela seriedade moral do Cristianismo, cujas exigências são idênticas ao que está inscrito no coração do homem. Todavia, tal como o Deus pensado foi superado pelo Deus vivo, a moral filosófica foi superada pela concentração de toda a moral no duplo mandamento do amor a Deus e ao

¹⁴⁶ Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 148-150.

¹⁴⁷ Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 151-152.

¹⁴⁸ Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 152-154.

próximo traduzida em acções reais. Este acento da acção na *caritas* concomitante à união da fé com a razão foi, para o teólogo alemão, o que fez o Cristianismo convincente¹⁴⁹.

No entanto, Ratzinger reconhece que, hoje em dia, esta síntese já não é convincente, mas contrapõe que a unidade entre esclarecimento e fé foi menos rompida pelo desenvolvimento da fé do que pelos novos passos no pensamento racional. Como estádios deste afastamento, o teólogo alemão indica Descartes, Espinosa e Kant. A tentativa de nova síntese global, feita por Hegel, não devolve à fé o seu lugar filosófico, mas tenta inseri-la na razão e superá-la como fé. A este absoluto do espírito contrapõe Marx a unicidade da matéria. Apenas o conhecimento exacto científico é aceite como conhecimento. Deste modo, o pensamento acerca do divino é abolido. Passou a vigorar o anúncio de A. Comte de que as grandes questões, até então tratadas pela metafísica, seriam resolvidas de forma tão «positiva» como tudo o resto que já pertence à ciência positiva. Exemplo claro disso para o cardeal bávaro é a elevação da teoria da evolução ao lugar de filosofia primeira, como se explicasse a totalidade do real¹⁵⁰.

Segundo o prefeito-teólogo, esta situação concreta deve ser questionada pelos crentes. Não ao nível da validade científica na biologia evolutiva, mas no que se refere ao seu alargamento a uma *philosophia universalis*, e à exclusividade do método positivo como único modo de ciência e racionalidade. A questão é, como já era notado em *Introdução ao Cristianismo*, se na origem de todas as coisas está ou não a razão, o racional, ou se tudo proveio do irracional. É a questão de saber se a razão é um produto casual, derivado do não racional, ou se se mantém a convicção da fé cristã de que *In principio erat Verbum*. Ratzinger alerta que, se se prescindir da prioridade do racional, a razão anula-se a si própria. Todavia, nota que a razão que o fizer, apesar de tudo, não pode proceder senão de acordo consigo mesma, de modo racional. Deste modo, o teólogo bávaro mostra que os pensadores que assim

¹⁴⁹ Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 154-156.

¹⁵⁰ Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 158-159.

procedem erigem implicitamente o primado da razão que haviam negado. Porém, para o cardeal, hoje como outrora, o Cristianismo é a opção pela prioridade da razão, mas vai mais longe afirmando que o primado do *logos* é idêntico com o primado do amor. O *logos* não é apenas a razão matemática do fundo de todas as coisas, mas é o amor criador que veio salvar a criatura. Assim, a verdadeira razão é o amor, e o amor é a verdadeira razão¹⁵¹.

De facto, é convicção muito forte de Ratzinger que a fé não violenta a razão, mas que a liberta enquanto razão. A relação entre ambas deve ser dialógica, pois ambas precisam uma da outra. Se a razão não se abrir de novo, permanecendo fechada a porta do conhecimento metafísico, a fé atrofia-se, fica sem ar para respirar. No entanto, uma razão que não quer saber da fé, ao tentar resolver os problemas humanos fundamentais, não será bem sucedida. Isto deve-se ao facto de a razão, na verdade, não ser autónoma. Ela vive sempre em contextos históricos, que lhe turvam o olhar. Por isso, precisa da ajuda que lhe vem da história, para evitar os seus bloqueios históricos. Além disso, ao fazer-se a estandardização da racionalidade própria das ciências naturais, já não se conseguirá ver as questões fundamentais do homem, o seu de-onde e para-onde, o que deve e o que é legítimo fazer, a vida e a morte. Consequentemente, dá-se uma hipertrofia no conhecimento técnico-pragmático, que se confronta com uma atrofia das questões fundamentais do homem, as quais ficam abandonadas a um sentimento divorciado da razão¹⁵².

O resultado – alerta o prefeito-teólogo – é a desintegração do homem, a qual gera patologias da religião e da ciência. O nosso autor afirma que é evidente que a religião desligada da razão leva ao surgimento de formas patológicas de religião. Porém, também declara como evidente a existência duma ciência que se tornou patológica, quando se atenta,

¹⁵¹ Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 161-163.

¹⁵² Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 123-124, 129, 141-142.

por exemplo, em projectos científicos que manipulam o homem, como a produção de embriões¹⁵³.

Esta situação periclitante só poderá ser superada, segundo Ratzinger, com a coragem da verdade, a qual requer o alargamento do raio de acção da razão, a superação da sua autolimitação ao positivo, o que só acontecerá se razão e religião se encontrarem, sem se dissolverem uma na outra. O cardeal bávaro não podia ser mais drástico ao avisar que não se trata de defesa dos interesses de corporações religiosas, mas que é o homem e o mundo que estão em causa¹⁵⁴.

2.9. *Dialektik der Säkularisierung*

No dia 19 de Janeiro de 2004, na Academia Católica da Baviera, decorreu o célebre diálogo de Ratzinger com Jürgen Habermas sobre os fundamentos morais do Estado. As duas intervenções foram publicadas um ano depois na obra *Dialektik der Säkularisierung*¹⁵⁵.

Na sua intervenção, o prefeito-teólogo afirma que a filosofia deve acompanhar criticamente o desenvolvimento de cada disciplina académica, para retirar os elementos não científicos dos resultados científicos, com os quais estão frequentemente entrelaçados, de modo que seja dada atenção à totalidade e às dimensões mais profundas da existência humana, uma vez que a ciência só consegue mostrar aspectos parciais desta¹⁵⁶.

Mais à frente, a propósito do terrorismo causado pelo fanatismo religioso, pergunta o Cardeal Ratzinger se a religião será mesmo uma força de cura e salvação, ou se não será antes

¹⁵³ Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 142.

¹⁵⁴ Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 130, 142-143.

¹⁵⁵ Seguiremos a tradução inglesa: J. HABERMAS – J. RATZINGER, *Dialectics of Secularization. On Reason and Religion* (San Francisco: Ignatius Press 2006).

¹⁵⁶ Cf. J. RATZINGER, *That which holds the world together. The pre-political moral foundations of a free state*, in J. HABERMAS - J. RATZINGER, *Dialectics of Secularization. On Reason and Religion* (San Francisco: Ignatius Press 2006), 57.

uma força arcaica e perigosa que constrói falsos universalismos, levando, por isso, à intolerância e a actos de terrorismo. Face a isto, sugere a interrogação sobre se a religião não deveria estar sob a vigilância da razão e ter as suas fronteiras claramente definidas¹⁵⁷.

No entanto, o teólogo bávaro também observa que o homem não é só ameaçado pelo terrorismo, mas também pela capacidade de agora conseguir produzir homens na proveta, pois isto acarreta a tentação de construir o homem perfeito e de fazer experiências com seres humanos. Neste quadro, surge a questão se também se pode confiar na razão, uma vez que foi por ela que se obteve esta capacidade, e se também ela não deve ser posta sob vigilância¹⁵⁸.

Falando adiante acerca do direito natural, o cardeal alemão afirma que os direitos humanos constituem o seu único elemento que resta nos nossos dias. Estes são incompreensíveis sem a pressuposição de que o ser do homem tem inscritos valores e normas que devem ser descobertos, mas não inventados. Aprofundar esta doutrina com a questão das obrigações e limites humanos pode ajudar a repropor a questão sobre se existe uma racionalidade da natureza. Isto, para os cristãos, segundo Ratzinger, como já vimos acima noutras obras suas, tem a ver com a criação e o Criador¹⁵⁹.

Concluindo a análise desta obra, atentamos justamente nas conclusões apresentadas pelo teólogo alemão. Este assevera que, uma vez que existem patologias na religião que são extremamente perigosas, é necessário ver a luz da razão como instância controladora. A religião deve continuamente deixar-se purificar pela razão. Todavia, acrescenta que, apesar de a humanidade no geral não se aperceber disso, também existem patologias da razão, que são bem ilustradas pela bomba atómica e pela visão do homem como «produto». A razão tem uma *hybris* que não é menos perigosa. Por isso, também a razão deve ser alertada a manter-se dentro dos seus limites próprios, e aprender a ouvir as grandes tradições religiosas da humanidade. Se rejeitar fazê-lo, a razão torna-se destrutiva. Isto não representa um regresso à

¹⁵⁷ Cf. J. RATZINGER, *That which holds the world together*, 64.

¹⁵⁸ Cf. J. RATZINGER, *That which holds the world together*, 65-66.

¹⁵⁹ Cf. J. RATZINGER, *That which holds the world together*, 71-72.

fé, mas sim uma correlação entre razão e fé, em que ambas se purificam e ajudam mutuamente. Ambas precisam uma da outra e devem reconhecer esta necessidade recíproca¹⁶⁰.

2.10. Europa. I suoi fondamenti ieri e domani

Também no ano 2004, o Cardeal Ratzinger tornou a lançar um livro sobre a Europa, *Europa. I suoi fondamenti ieri e domani*¹⁶¹. Nesta obra, tal como já vimos noutras, torna a esboçar um percurso histórico da relação fé-razão, cujo momento presente pode ser denominado «nova ordem mundial». Esta é considerada como devendo ser uma ordem mundial da racionalidade. Ora, o critério de racionalidade é assumido exclusivamente das experiências de produção técnica em bases científicas. A racionalidade está na linha da funcionalidade, da eficácia e do aumento da qualidade de vida¹⁶².

Face a isto, Ratzinger torna a denunciar as patologias desta racionalidade, nomeadamente a visão do homem como produto. Além disso, o prefeito-teólogo alerta que isto faz surgir uma nova classe dominante: «quem dispõe do destino dos outros homens são aqueles que detêm o poder científico e quem administra os meios»¹⁶³.

No entanto, o teólogo bávaro também denuncia as patologias da religião, referindo, como já no diálogo com Habermas, a invocação de Deus para absolutizar poder e interesses pessoais, como acontece no terrorismo do fundamentalismo religioso¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Cf. J. RATZINGER, *That which holds the world together*, 77-78.

¹⁶¹ Faremos uso da tradução portuguesa: J. RATZINGER, *Europa. Os seus fundamentos hoje e amanhã* (Lisboa: Apelação 2005).

¹⁶² Cf. J. RATZINGER, *Europa. Os seus fundamentos hoje e amanhã*, 45.

¹⁶³ J. RATZINGER, *Europa. Os seus fundamentos hoje e amanhã*, 46.

¹⁶⁴ Cf. J. RATZINGER, *Europa. Os seus fundamentos hoje e amanhã*, 102-103.

Tendo em conta o que é actualmente considerado como racional e estas patologias, Ratzinger afirma que o papel dos cristãos deve ser o de recusar que a razão seja reduzida ao âmbito científico-tecnológico e lutar para que se afirme a capacidade e perceber a verdade e conhecer o homem. É também dever lutar para que a noção de Deus não fique de fora da disputa sobre o homem. Uma noção de Deus que tem duas características: é *Logos* e é Amor¹⁶⁵.

2.11. *L' Europa di Benedetto nella crisi delle cultura*

Terminamos este capítulo com uma obra, de 2005, que reúne intervenções feitas por J. Ratzinger pouco tempo antes de ter sido eleito Papa, *L' Europa di Benedetto nella crisi delle cultura*¹⁶⁶. Nesta o cardeal alemão torna a denunciar a contemporânea noção reduzida de razão¹⁶⁷, a falar da opção da Igreja primitiva pela filosofia¹⁶⁸, e a explicar, do mesmo modo como já fizera em *Fé – Verdade – Tolerância*, como tudo isto leva a pôr a questão sobre se o mundo vem da racionalidade ou da irracionalidade¹⁶⁹.

Dado que estes temas já foram expostos em apartados anteriores, optamos por não os desenvolver mais e dar destaque a uma proposta que o teólogo bávaro faz à contemporaneidade: de viver e orientar a sua vida *veluti si Deus daretur*, como se Deus existisse. Seguindo este conselho, que já Pascal dava aos amigos não crentes, «ninguém fica

¹⁶⁵ Cf. J. RATZINGER, *Europa. Os seus fundamentos hoje e amanhã*, 105-107.

¹⁶⁶ Seguiremos a tradução portuguesa: J. RATZINGER, *A Europa de Bento na crise de culturas* (Lisboa: Alêtheia 2005).

¹⁶⁷ Cf. J. RATZINGER, *A Europa de Bento na crise de culturas*, 24, 32.

¹⁶⁸ Cf. J. RATZINGER, *A Europa de Bento na crise de culturas*, 37.

¹⁶⁹ Cf. J. RATZINGER, *A Europa de Bento na crise de culturas*, 38, 89.

limitado na sua liberdade, mas todas as coisas encontram o apoio e o critério de que têm urgente necessidade»¹⁷⁰.

¹⁷⁰ J. RATZINGER, *A Europa de Bento na crise de culturas*, 39-40.

3. Proposta de sistematização da relação ratzingeriana entre a fé e a razão

Feito este percurso pelas obras de Joseph Ratzinger, é chegado o momento de intentar uma sistematização dos elementos salientados. Nesta tentativa de síntese, também procuraremos mostrar como a relação ratzingeriana entre a fé e a razão responde ao conceito contemporâneo de razão apresentado no nosso primeiro capítulo.

3.1. A fé precisa da razão

Como pudemos verificar, as relações entre fé e razão foram do interesse de Ratzinger desde os seus primeiros anos de docência. Também foi possível notar que o teólogo alemão, na sua reflexão, procurou oferecer uma perspectiva histórica deste problema, na qual observou que a unidade entre razão e fé foi menos rompida pelo desenvolvimento da fé do que pelos novos passos no pensamento racional¹⁷¹.

No entanto, o nosso autor também apontou momentos-chave da recusa da razão pela fé. Apesar de terem existido antes autores que acusaram a filosofia de ter um papel corruptor, Ratzinger considera que com Lutero começou uma nova era nesta acusação. Para o agostinho alemão, a reivindicação *sola Scriptura* não foi só um repto ao paradigma canónico de interpretar a Escritura através da Tradição e do Magistério da Igreja, mas significou também um desafio à escolástica, ao aristotelismo e ao platonismo que, segundo ele, se tinham infiltrado no âmbito teológico¹⁷².

Desta forma, Lutero ensinou boa parte da Europa a olhar com suspeita a filosofia em geral e a metafísica em particular. É característico da teologia da reforma protestante a

¹⁷¹ Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 158.

¹⁷² Cf. J. RATZINGER, *Naturaleza y misión de la teología*, 28-29.

despreocupação pela ontologia e uma certa concentração unilateral na soteriologia, com o risco de se perder de vista as condições de possibilidade ontológicas de todo o evento salvífico. Por outro lado, o princípio do exame livre da Escritura, juntamente com um forte preconceito antifilosófico, que se arraigava num profundo pessimismo antropológico, levavam a relativizar o dado de fé objectivo e a própria teologia. Assim, a fé acabava encerrada no âmbito da pura subjectividade. Não obstante, Lutero respeitou sempre as fórmulas de fé dos concílios antigos e salvaguardou sempre o dogma cristológico e trinitário, nunca duvidando de que transmitiam uma verdade objectiva¹⁷³.

Um segundo nome que Ratzinger considera fundamental é o de Schleiermacher. O racionalismo do período iluminista tinha tentado reconduzir a religião a um conjunto de proposições compreensíveis para todos os homens, a religião da razão pura. Este esforço foi frustrado pela crítica de Kant, que postulou que não é possível conhecer o *númeno* (a própria realidade), mas somente o *fenómeno* (a realidade na mente do sujeito). Ainda em vida do pensador de Königsberg, Schleiermacher foi o primeiro a tentar dar uma resposta a esta situação. O teólogo de Berlim constatou que no homem há diversas formas não comutáveis entre si de captar o real. Entendimento, vontade e sentimento seriam as três províncias do espírito humano, irreduzíveis e insubstituíveis entre si. O conhecimento da verdade natural pertence ao reino da razão, o bem moral pertence ao reino da vontade, a religiosidade pertence ao reino do sentimento. Deste modo, Schleiermacher separa a religião da metafísica, da pura razão. Para este, a religião é experiência do infinito, sentimento da dependência absoluta¹⁷⁴.

Assim, o que está em causa é o puro sentimento da dependência do Absoluto e não a verdade. A exteriorização do sentimento religioso em fórmulas dogmáticas tem valor totalmente relativo. Nem sequer o ensinamento de Jesus tem um valor vinculativo, mas somente um valor exclusivamente exemplar: é mais um caso, se bem que o mais elevado, de

¹⁷³ Cf. J. RUIZ-ALDAZ, *Es cristiano deshelenizar el Cristianismo?*, in *Scripta Theologica* 39 (2007) 806-807.

¹⁷⁴ Cf. J. RATZINGER, *Fé e futuro*, 57-60; J. RATZINGER, *A Igreja e a nova Europa*, 74; J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 128.

manifestação do sentimento religioso. A verdadeira essência do Cristianismo é o sentimento religioso de Jesus e a sua experiência do Absoluto¹⁷⁵.

Se Ratzinger valoriza no teólogo luterano a sensibilidade para as religiões desenvolvidas historicamente e a recusa duma religião construída artificialmente, reconhece também que estas ideias têm uma consequência grave e problemática:

«[...] no lugar da fé, entra a devoção, ou, dito de outra maneira: em vez de algo objectivo que está perante mim no modo de ser objecto, que vem ao meu encontro, me vincula e simultaneamente me liberta, entra em cena a constituição do sujeito que pressente o eterno. É particularmente significativa a afirmação de Schleiermacher acerca da figura de Jesus Cristo, descrito como o homem que tinha a mais elevada e pura consciência de Deus: Jesus não *é* Deus, antes *tem* a mais elevada consciência de Deus; a consciência não é transcendida pelo ser; pelo contrário, é a consciência que surge em vez do ser. Os limites da subjectividade são intransponíveis e aqui Schleiermacher fica refém da viragem kantiana para o sujeito»¹⁷⁶.

O predomínio pacífico do sentimentalismo de Schleiermacher duraria até inícios do séc. XX, quando Karl Barth o contestaria vigorosamente. Este é o terceiro autor que Ratzinger salienta na recusa da razão no âmbito da fé. Para Barth, a fé não se apoia no pensamento, mas no vazio. Não necessita de qualquer ponto de apoio, nem pode nem deve tê-lo. Para Barth, o erro, tanto de grande parte da tradição católica como de Schleiermacher, consiste em buscar uma ligação, violentando com isso tanto a razão como a fé¹⁷⁷. A fé desvela como ídolos todas as imagens de Deus do pensamento. A fé não vive da correspondência, mas do paradoxo¹⁷⁸. Deste modo, a fé é o resplendor do agir divino que nos assalta e nos domina com o seu poder, sem contar connosco e contra os nossos cálculos¹⁷⁹.

¹⁷⁵ Cf. J. RUIZ-ALDAZ, *Es cristiano deshelenizar el Cristianismo?*, 810.

¹⁷⁶ J. RATZINGER, *Fé e futuro*, 61.

¹⁷⁷ Cf. J. RATZINGER, *Fé e futuro*, 63.

¹⁷⁸ Cf. J. RATZINGER, *Naturaleza y misión de la teología*, 29.

¹⁷⁹ Cf. B. MONDIN, *Storia della Teologia. IV* (Bolonha: Studio Domenicano 1997), 349-351.

No entanto, isto permite que se afirme que o homem é por natureza ateu. Não sabe nada sobre Deus e o que afirma sobre esse tema vem do mal. A religião é superstição, idolatria, inclusive a religião cristã. Deste modo, da teologia de Barth resta apenas a crítica da religião, que colabora com a crítica marxista da religião¹⁸⁰. O paradoxo acaba por combater não só a razão, mas também a própria religião¹⁸¹. Assim, Ratzinger conclui que a teologia precisa dum ponto de apoio nas buscas e interrogações do espírito do homem. Não pode ser construída sobre o nada intelectual¹⁸². O paradoxo e o absurdo são maus companheiros de caminho para a fé¹⁸³.

A recusa da razão pela fé é algo que Ratzinger muito receia, porque, nesse processo, a fé acaba entregue ao sentimento, o que «é muito pouco»¹⁸⁴. Entrega esta que o teólogo bávaro considera estar a acontecer actualmente na difusão da ideia de que, no fundo, as afirmações das religiões mais não são do que símbolos do completamente incognoscível, e que, com o seu dinamismo, estas deveriam pôr-se ao serviço da construção da paz universal¹⁸⁵. Ora esta entrega da fé ao sentimento é «muito pouco», pois facilmente a fé acaba por se tornar uma espécie de analgésico, degenera num bem de consumo e não cresce como força capaz de vincular a comunidade ou o indivíduo¹⁸⁶.

Além disso, se a religião se desliga da sua responsabilidade ante a razão surgem patologias muito perigosas¹⁸⁷. Deus, ou a divindade, pode tornar-se o modo para absolutizar o poder e os interesses pessoais. Uma imagem de Deus parcial, que permite identificar o absoluto de Deus com a própria comunidade e os seus interesses e elevar o que é empírico e

¹⁸⁰ Cf. J. RATZINGER, *Fé e futuro*, 66-67.

¹⁸¹ Cf. P. BLANCO SARTO, *Joseph Ratzinger. Razón y Cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones* (Madrid: RIALP 2005), 110.

¹⁸² Cf. J. RATZINGER, *Fé e futuro*, 68.

¹⁸³ Cf. P. BLANCO SARTO, *Joseph Ratzinger. Razón y Cristianismo*, 110.

¹⁸⁴ J. RATZINGER, *A Igreja e a nova Europa*, 20.

¹⁸⁵ Cf. J. RATZINGER, *A Igreja e a nova Europa*, 74.

¹⁸⁶ Cf. J. RATZINGER, *A Igreja e a nova Europa*, 20, 70.

¹⁸⁷ Cf. J. RATZINGER, *That which holds the world together*, 77.

relativo a absoluto, leva a que a moral e o direito sejam dissolvidos. Isto é agravado pelo facto de a vontade de lutar pela sua própria causa se carregar do fanatismo do absoluto, de fanatismo religioso, tornando-se, portanto, brutal e cega. Deste modo, Deus é transformado num ídolo, no qual o homem adora a sua própria vontade¹⁸⁸.

Ratzinger declara que algo de similar pode ser visto:

«[...] nos terroristas e na sua ideologia do martírio [...]. Mas também nas seitas do mundo ocidental encontramos exemplos de um irracionalismo e de uma distorção da religiosidade que nos fazem ver quão perigosa se torna uma religião que perde a sua orientação»¹⁸⁹.

Uma fé que ignore a razão corre o risco de ficar sob o poder duma violência cega. A alternativa razão-violência não opõe as religiões uma contra a outra, mas cada uma contra si mesma. As suas convicções mais sinceras são desviadas e confiscadas por um culto da morte aterrador¹⁹⁰.

Dada esta extrema perigosidade das patologias da religião, esta deve continuamente deixar-se purificar e estruturar pela razão¹⁹¹. Nada que, como tal, repugne à razão pode ser atribuído a Deus. Antes, é a própria representação de Deus que tem que ser sujeita a um processo de elaboração e refinamento por meios racionais¹⁹².

No entanto, Ratzinger não coloca a fé em relação com a razão apenas com vista à prevenção das patologias acima referidas. Como pudemos verificar no capítulo anterior, é uma tese central no teólogo bávaro, que percorre toda a sua reflexão, a afirmação segundo a qual a opção pelo *logos*, ou seja, a opção pela razão, no seu sentido mais amplo, pertence à

¹⁸⁸ Cf. J. RATZINGER, *Europa. Os seus fundamentos hoje e amanhã* (Apelação: Paulus 2005), 102.

¹⁸⁹ J. RATZINGER, *Europa. Os seus fundamentos hoje e amanhã*, 102-103.

¹⁹⁰ Cf. A. GLUCKSMANN, *Lo spettro di Tifone*, in AUTORES VÁRIOS, *Dio salvi la ragione* (Siena: Cantagalli 2007), 98-99.

¹⁹¹ Cf. J. RATZINGER, *That which holds the world together*, 77.

¹⁹² Cf. A. VIGO, *Cristianismo y opción por el Lógos*, in *Scripta Theologica* 39 (2007) 858.

identidade nuclear do Cristianismo, tanto na sua dimensão estritamente teológica como também na sua dimensão histórica.

Na Antiguidade, no momento de constituir-se historicamente e institucionalizar-se, o Cristianismo optou pelo *logos*, representado no horizonte cultural de então pela filosofia grega. O Cristianismo preferiu desde o início contar-se entre as tradições ilustradas, racionais, a fazê-lo no grupo das religiões¹⁹³. Por outras palavras, o Cristianismo optou por uma aliança com a razão e o conhecimento, ou seja, com a ilustração antiga, e isto contra crenças não mediadas pela elaboração e crítica racionais, contra o mito e a superstição¹⁹⁴. A pré-história do Cristianismo inclui a opção pelo Deus dos filósofos contra os deuses das religiões, se bem que superando a concepção desse Deus académico – entendido como puro pensamento e como relacionado exclusivamente consigo mesmo – por um Deus que não só é a verdade, mas também amor¹⁹⁵.

Ratzinger está profundamente convicto de que os destinos opostos da religião mítica da Antiguidade e do Evangelho – o fim da primeira e a vitória deste – encontram a sua explicação, em ambos os casos, na relação entre fé e razão¹⁹⁶. Conforme pudemos verificar no capítulo anterior acerca da distinção entre as três teologias feita por Varrão, a filosofia antiga tinha superado de modo racional a interpretação mitológica do mundo, mas depois incorreu no paradoxo de querer legitimar pela via religiosa os mitos previamente superados. A religião não seguiu o caminho do *logos*, mas permaneceu no mito apesar de saber que este carece de realidade. As incongruências entre o mito e o *logos* eram justificadas pela alegação de que era necessário respeitar os sentimentos do povo e o benefício para o Estado, pois a teologia mítica possibilita uma teologia política. Com isto tornou-se inevitável a ruína da religião mítica,

¹⁹³ Cf. J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 26; J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 99; J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 408; J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 77, 151-152.

¹⁹⁴ Cf. A. VIGO, *Cristianismo y opción por el Lógos*, 855.

¹⁹⁵ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 103-107.

¹⁹⁶ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 101.

consequência da separação da verdade, opção esta que fez com que a religião fosse vista apenas como uma *institutio vitae*, uma simples instituição da vida prática¹⁹⁷.

Por seu lado, os cristãos, ante a divinização da *consuetudo romana*, dos costumes da cidade de Roma, que queria erigir os seus usos como única norma de conduta, afirmavam que «Cristo não se chamou a Si mesmo o costume, mas a verdade». Para Ratzinger, estas valentes palavras de Tertuliano demonstram que o Cristianismo se colocou do lado da verdade e da racionalidade, ao mesmo tempo que se separava duma religião concebida de modo meramente ritual. É precisamente nesta atitude crítica da religião que está a razão de o estado ter acusado o Cristianismo de ateísmo, como negação da piedade e dos rituais que estavam ao serviço da conservação do estado¹⁹⁸.

A convicção de que o *Logos* eterno de Deus tinha encarnado em Jesus Cristo impulsionou um modo optimista de encarar o encontro da fé cristã com as diversas escolas filosóficas do mundo helenista. Sobretudo a partir dos Padres Apologetas, o Cristianismo entrou sem complexos no grande debate da cultura greco-romana, expondo e defendendo a sua doutrina com os instrumentos da razão e em diálogo com a filosofia. Mediante a selecção e a aceitação crítica de determinados conceitos de escolas filosóficas concretas e a recusa de outros, os Padres levaram a cabo uma transformação radical do pensamento grego a partir da fé cristã. Os Padres advertiram com grande lucidez que o *Logos* – a verdade e a razão da realidade – que buscava a filosofia grega era o Filho eterno de Deus que Se tinha feito carne em Jesus Cristo¹⁹⁹.

Ratzinger assevera que a apropriação da filosofia feita pelos Padres Apologetas não era senão a necessária função interior que complementa o processo externo da pregação missionária do Evangelho a todos os povos. Se para a mensagem cristã é essencial não ser

¹⁹⁷ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 101-102; J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 150-151.

¹⁹⁸ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 101-103; J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 77.

¹⁹⁹ Cf. J. RUIZ-ALDAZ, *Es cristiano deshelenizar el Cristianismo?*, 805.

uma doutrina esotérica secreta, destinada a grupo limitado de iniciados, mas mensagem de Deus para todos, então, é-lhe também essencial a interpretação para fora, dentro da linguagem geral da razão humana. Sem um nexa com o que o homem já captou de antemão de alguma forma como o absoluto, a fé cristã não se manifesta na sua magnitude e seriedade²⁰⁰. A universalidade da fé, suposta no mandato missionário só tem sentido e é moralmente justificável, se ela supera todas as tradições e apela à razão comum de todos os homens, dirigindo-se à própria verdade²⁰¹. Uma vez que o Cristianismo recusa o gnosticismo e o pensamento hermético, então opta claramente pela razão e pela universalidade²⁰².

Esta reivindicação da razão nunca pretenderá ser um racionalismo, nem tão-pouco um exercício de elitismo intelectual. O teólogo bávaro afirma que, para o cristão, não é mais culto nem está mais bem formado o que acumulou maior quantidade de conhecimentos, mas aquele que é mais ser humano e da forma mais pura. Isto só pode acontecer, se o homem se deixar tocar por Aquele que é o fundamento e a medida do homem e de todo o ser²⁰³.

Além disso, há ainda uma outra razão, absolutamente fundamental, para a fé se relacionar com a razão. Inspirado por um dos seus autores de eleição, S. Boaventura, Ratzinger afirma que a fé quer compreender por amor Aquele a quem deu o seu assentimento. O amor busca compreender, quer conhecer melhor quem ama. A busca de conhecimento é uma exigência íntima do amor. Isto quer dizer que há um vínculo entre amor e verdade. O amor a Deus e ao próximo só pode ter consistência se, profundamente, for amor à verdade²⁰⁴.

Tendo tudo isto presente, constamos que, em Ratzinger, mais que o *credo quia absurdum* de Tertuliano, nos encontramos perante o *credo ut intellegam, intellego ut credam* de Santo Agostinho. A fé requer uma compreensão, contém sempre um momento racional. No

²⁰⁰ Cf. J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 29-30.

²⁰¹ Cf. J. RATZINGER, *Naturaleza y misión de la teología*, 35-37.

²⁰² Cf. P. BLANCO SARTO, *La razón en el Cristianismo. Una reivindicación de Joseph Ratzinger*, in *Scripta theologica* 37 (2005) 646.

²⁰³ Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 410.

²⁰⁴ Cf. J. RATZINGER, *Naturaleza y misión de la teología*, 37-38.

acto de fé existe este momento e esta dimensão racionais, os quais constituem uma instância irrenunciável de toda a verdadeira fé²⁰⁵. A razão é essencial para trazer à luz aspectos fundamentais da fé cristã: a pretensão de verdade, o aprofundamento racional do mistério da fé e a possibilidade de relação harmónica com todos os modos humanos de busca da verdade²⁰⁶.

3.2. No princípio era o *Logos*

Com a afirmação de que a racionalidade é intrínseca à fé, para J. Ratzinger, fica claro que a pretensão da fé não é a de ser uma ideologia dum associação mais ou menos importante, mas a própria possibilidade de conhecer adequadamente e relacionar-se com a totalidade da realidade, com o seu fundamento último²⁰⁷.

Apesar da grande quantidade de caminhos filosóficos opostos pelos quais o homem tentou pensar o ser, pode-se reduzir a duas possibilidades fundamentais a grande quantidade de respostas formuladas ao longo da história para a questão sobre o que é que está por detrás de tudo o que é. São elas o materialismo e o idealismo²⁰⁸.

O materialismo afirma que tudo o que encontramos é, em última análise, matéria. Denomina-se como matéria um ser que não entende o ser, um ser que é, mas que não se entende a si mesmo. Desta forma, o materialismo defende que no início e na base de todo o

²⁰⁵ Cf. P. BLANCO SARTO, *El pensamiento teológico de Joseph Ratzinger*, in *Scripta theologica* 44 (2012) 294.

²⁰⁶ Cf. J. RUIZ-ALDAZ, *Es cristiano deshelenizar el Cristianismo?*, 803.

²⁰⁷ Cf. J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, 90; A. BELLANDI, *Fede cristiana como 'stare e comprendere'*. *La giustificazione dei fondamenti della fede nelle opere di Joseph Ratzinger* (Roma: PUG 1993), 241.

²⁰⁸ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 112-113.

ser está aquela forma de ser que não entende, ela própria, o ser. Isto significa que a razão do ser surge apenas como um produto casual e secundário da evolução²⁰⁹.

Por outro lado, o idealismo afirma que quem observa a matéria aprofundadamente descobre que ela é ser pensado, pensamento objectivado. Verifica, portanto, que ela não é a última coisa, mas que antes dela está o pensamento, a ideia. Assim, em última análise, todo o ser é um ser pensado que deve ser reduzido ao espírito como realidade primeira. Espírito é o ser que está consciente de si mesmo. Todo o ser é ser pensado numa única consciência. A unidade do ser consiste na identidade dessa consciência única, cujos momentos são os muitos seres²¹⁰.

Embora estes dois sistemas de pensamento apresentem uma diferença radical, em ambos há a mesma submissão à lógica da necessidade²¹¹. Face a tais compreensões da realidade, Ratzinger sublinha a originalidade da fé cristã. Esta não coincide propriamente com nenhum dos dois sistemas. Também afirma que o ser é ser pensado, que a matéria remete para além de si mesma, para o pensar como algo mais original. Porém, contrariamente ao idealismo, que transforma todo o ser em momentos numa consciência, a fé cristã afirma que o ser é ser pensado, mas não de tal forma que subsista apenas como pensamento e que a sua aparente autonomia se revele como simples ilusão. A fé em Deus significa que as coisas são ser pensado a partir numa consciência criadora e numa liberdade criadora, e que a consciência criadora deu ao ser pensado a liberdade dum ser próprio e autónomo. Enquanto o idealismo considera tudo o que é como conteúdo de uma única consciência, a fé cristã vê na liberdade criadora o fundamento de tudo, e é essa liberdade que coloca o ser pensado na liberdade do seu próprio ser, de modo que ele é, por um lado, um ser pensado por uma consciência e, por outro lado, um verdadeiro ser em si mesmo²¹².

²⁰⁹ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 113.

²¹⁰ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 113.

²¹¹ Cf. A. BELLANDI, *Fede cristiana como 'stare e comprendere'*, 244.

²¹² Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 113-114.

Para o teólogo bávaro, com isto fica claro que:

«[...] a ideia de liberdade é a característica da fé cristã em Deus quando confrontada com qualquer tipo de monismo. [...] Para a fé não é uma consciência abrangente ou uma materialidade única que explica a totalidade do real; o seu ponto mais alto é uma liberdade que pensa e que, pensando, cria liberdades, fazendo da liberdade a forma estrutural de todo o ser»²¹³.

A reflexão sobre a origem e a estrutura da realidade é um campo possível de diálogo e de relação entre a fé e a ciência. Ratzinger debruçou-se sobre o tema desta relação, partindo dos seguintes princípios: autonomia e distinção dos saberes, vínculo e correlação dos saberes²¹⁴.

O teólogo alemão constata que as ciências da natureza se baseiam num fundamento filosófico que, em última análise, se encontra em Platão:

«Copérnico, Galileu, e também Newton, eram platônicos. O seu pressuposto fundamental consistia em que o mundo está estruturado matematicamente e espiritualmente, e que, a partir deste pressuposto, ele podia ser decifrado e, pela experiência, ser compreendido e tornado útil. O que é novo aqui é a ligação do platonismo ao empirismo, da ideia à experiência. A experiência assenta numa ideia de interpretação que a antecede, e que então é verificada e corrigida na experiência prática, abrindo para questões posteriores. Só esta antecipação matemática permite a generalização, possibilitando o conhecimento das leis, e o agir para um fim»²¹⁵.

Assim, Ratzinger, ao centrar a sua atenção na estrutura do conhecimento científico e nos seus pressupostos, observa que uma característica essencial do conhecimento científico é a sinergia entre a matemática e a experiência, ou seja, entre as hipóteses matematicamente formuladas e a sua verificação experimental. Esta sinergia é a chave dos grandes resultados

²¹³ J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 114.

²¹⁴ Cf. U. CASALE, *Introducción: Fe y ciencia ¿una comunicación de saberes?*, in J. RATZINGER - BENEDICTO XVI [U. CASALE (ed.)], *Fe y ciencia. Un diálogo necesario* (Santander: Sal Terrae 2011), 35, 47.

²¹⁵ J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 141.

que se obtêm mediante as tecnologias que, aplicadas à natureza, põem as suas imensas potencialidades ao nosso serviço. Acontece que a matemática, pelo menos em parte, é uma criação da nossa inteligência, um produto abstracto da nossa racionalidade, o que implica que o próprio universo está estruturado racionalmente, de tal modo que existe uma correspondência profunda entre a nossa razão humana, que investiga a natureza, e a razão ou a racionalidade que o ser humano encontra nesta²¹⁶.

A propósito disto, o teólogo bávaro recordava como Albert Einstein se deslumbrava com o facto de o nosso pensamento, os nossos universos matemáticos, exclusivamente elaborados no interior da nossa consciência, se adequarem à realidade²¹⁷. Sobre este fundamento prévio apoia-se a totalidade das ciências naturais. Estas não dão uma justificação nem para a racionalidade do mundo nem para a adequação da nossa razão a esta²¹⁸. Ora isto é algo que estas dão por evidente, segundo Ratzinger, mas nada é menos evidente que esta suposição²¹⁹. Esta correspondência profunda entre a razão subjectiva e a razão objectivada na natureza faz levantar a questão sobre o pressuposto comum que torna possível esta correspondência, a questão sobre se existe uma razão originária, diversa da razão da natureza e da razão humana, que seja a fonte da racionalidade de ambas²²⁰.

Todavia, apesar de a ciência partir do pressuposto de que o mundo está ordenado segundo leis espirituais, qualquer pergunta que considere a razão originária em si mesma ou antecedendo o mundo presente contradiz a disciplina do método científico, sendo, por isso, descartada como modo de pensar pré-científico, não-científico. Esta limitação é legítima e necessária dentro do âmbito específico das ciências naturais. No entanto, quando é declarada como forma intransponível do pensamento humano, nomeadamente pelo cientismo, o próprio

²¹⁶ Cf. U. CASALE, *Introducción: Fe y ciencia ¿una comunicación de saberes?*, 48-49.

²¹⁷ Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 81-82.

²¹⁸ Cf. J. MCDERMOTT, *Joseph Ratzinger on faith and reason*, in *Angelicum* 86 (2009) 570.

²¹⁹ Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 82.

²²⁰ Cf. U. CASALE, *Introducción: Fe y ciencia ¿una comunicación de saberes?*, 49.

fundamento da ciência se torna intrinsecamente contraditório, porque afirma e nega o espírito, a razão, ao mesmo tempo²²¹.

Acontece, porém, que muitos partidários do cientismo e até pensadores filosóficos afirmam cada vez mais a teoria da evolução como caminho para fazer desaparecer a metafísica e formular uma explicação rigorosamente científica do mundo. Vêm toda a tentativa de propor outra causa de cariz metafísico como um retrocesso para antes do Iluminismo, como abandono da pretensão universal da ciência²²².

Face a este estado de coisas, Ratzinger afirma que os crentes devem questionar a teoria da evolução, não obviamente ao nível da validade científica na biologia evolutiva, mas no que se refere ao seu alargamento a uma *philosophia universalis*, e à exclusividade do método positivo como único modo de ciência e racionalidade. Questionar se esta hipótese, que agora ocupa o lugar da metafísica, faz com que se tornem inadmissíveis e desnecessárias quaisquer perguntas adicionais sobre a origem e a essência das coisas²²³.

A questão é se na origem de todas as coisas está ou não a razão, o racional, ou se tudo proveio do irracional, se o real se formou baseado no acaso e na necessidade. É a questão de saber se a razão é um produto casual, secundário, derivado do não racional, e se, neste oceano do irracional, no fundo, a razão não tem alguma importância estrutural e decisiva para a totalidade da realidade. Ou se, pelo contrário, se mantém a convicção da fé cristã de que *In principio erat Verbum*, de que no princípio de todas as coisas está a força criadora da razão²²⁴.

Se se afirma a primazia do irracional, se se aceita que como fundamento de tudo está o acaso, nem sequer chegaríamos a perguntá-lo. Se nos perguntamos, então, há algo mais. No fundo, o irracional é absolutamente monista, pelo que necessitamos duma boa teoria da diferença. No real, há mais do que aquilo que se vê. Por outras palavras, na realidade,

²²¹ Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 141.

²²² Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 159.

²²³ Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 160.

²²⁴ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 110; J. RATZINGER, *A Igreja e a nova Europa*, 73; J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 161.

encontramo-nos diante duma dinâmica de níveis inclusivista. Existem níveis distintos de outros níveis e níveis que assumem os outros, numa organicidade mais ampla e complexa. Isto é observado pelos físicos. Não é necessário recorrer habitualmente à electrodinâmica quântica, para entender o funcionamento dum circuito integrado dum computador, que segue as leis básicas da electrónica e da álgebra de Boole. Isto significa que há um critério para estabelecer as diferenças que não é meramente negativo e por igual (antítese duma tese), mas que é hierárquico. Uma hierarquia de níveis no real significa que uns servem de base material a outros, possuindo estes uma racionalidade, um *logos*, não independente, mas sim diferente daquele dos níveis constituintes. Ao mesmo tempo, a diferença entre a «lógica» de cada um dos níveis tem a sua própria racionalidade, do que resulta uma diferença²²⁵.

A primazia do irracional, do acaso, pelo contrário, é incapaz de gerar uma dinâmica integradora de níveis. Se o fundamento é irracional, as diferenças que encontramos na realidade são somente diferenças irracionais e, portanto, não diferenças verdadeiras, pois a realidade seria univocamente irracional, posto que o irracional não admite uma analogia de irracionalidades. Se se admite a diferença, os níveis da realidade, admitimos uma certa racionalidade e isto, em boa lógica, há-de levar-nos à primazia do racional²²⁶.

Ratzinger reconhece que esta questão de se no princípio está o irracional ou o *logos* não se pode resolver por argumentos das ciências naturais, e que até o pensamento filosófico se depara aqui com os seus limites, mas também adverte que, se se prescindir da prioridade do racional, do início original do *logos*, a razão anula-se a si própria. Todavia, nota que a razão que o fizer, apesar de tudo, não pode proceder senão de acordo consigo mesma, de modo racional. Deste modo, o teólogo bávaro mostra que os pensadores que assim procedem erigem implicitamente o primado da razão que haviam negado. Ao optar pelo primado da razão, o

²²⁵ Cf. J. SÁNCHEZ CAÑIZARES, *Razón y fe en la fundación del comprender. Reflexiones desde el magisterio de Benedicto XVI*, in *Scripta Theologica* 40 (2008) 867.

²²⁶ Cf. J. SÁNCHEZ CAÑIZARES, *Razón y fe en la fundación del comprender*, 867-868.

Cristianismo continua a ser esclarecimento (*Aufklärung*) e qualquer iluminismo que tente livrar-se desta opção significa «involução» e não evolução do Iluminismo²²⁷.

Neste aspecto, pode encontrar-se um ponto de acordo entre o Cristianismo e as necessidades da ciência²²⁸. Por outro lado, é um convite a superar a tentação totalizadora de determinadas teorias científicas e a evitar a absolutização das hipóteses científicas, pela sua dependência de certas opções filosóficas²²⁹ e inclusive pela sua debilidade intrínseca. Por esta razão, Ratzinger atenta nos problemas metafísicos, cuja resposta exige a intervenção da filosofia e da teologia: a fé cristã pode dizer mais que o evolucionismo graças à sua doutrina da criação, e a filosofia reclama algo ulterior que a fé nos mostra no *Logos*²³⁰.

Com efeito, a fé na criação é uma explicação que supera a teoria da evolução física, pois a razão não está confinada aos limites das investigações experimentais, não acaba no positivismo. A teoria da evolução vê a verdade, mas só vê metade dessa verdade, ao não ver que por detrás está o *Creator Spiritus*²³¹. Para que este diálogo entre os saberes possa

²²⁷ Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 161-162.

Este raciocínio também pode servir de aviso aos partidários da «razão débil». Estes ao afirmarem que a razão é débil, só o podem fazer recorrendo à razão, pelo que esta, apesar da sua «debilidade», ainda consegue dizer algo acerca da razão. É de perguntar se está assim tão débil ou se se pode confiar em resultados marcados pela debilidade.

²²⁸ Cf. P. BLANCO SARTO, *La razón en el Cristianismo. Una reivindicación de Joseph Ratzinger*, 659.

²²⁹ No seu célebre diálogo com J. Habermas, Ratzinger declarou a necessidade a filosofia acompanhar criticamente o desenvolvimento de cada disciplina académica, para retirar os elementos não científicos dos resultados científicos, com os quais estão frequentemente entrelaçados, de modo que seja dada atenção à totalidade e às dimensões mais profundas da realidade, uma vez que a ciência só consegue mostrar aspectos parciais desta (cf. J. RATZINGER, *That which holds the world together*, 57).

²³⁰ Cf. U. CASALE, *Introducción: Fe y ciencia ¿una comunicación de saberes?*, 54.

A fé cristã traduz a sua consciência do primado do *Logos* sobre a matéria, da razão originária sobre a irracionalidade, através do conceito de criação. Para Ratzinger, falar de Deus como *Logos* é uma expansão do conceito de «Criador», na medida em que o início do prólogo do Evangelho de S. João – Jo 1,1 – recapitula todo o primeiro capítulo do Génesis numa única afirmação: «no princípio era o *Logos*». Este termo, *Logos*, significa, em primeiro lugar, razão. No entanto, o teólogo alemão complementa que, em S. João, *Logos* não significa somente *ratio*, mas também *verbum*, discurso. Isto quer dizer que Deus não é somente razão, geometria do universo, mas é palavra, relação e amor. A razão «objectiva» do mundo é um sujeito em relação comigo (cf. J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, 92-93).

²³¹ Cf. U. CASALE, *Introducción: Fe y ciencia ¿una comunicación de saberes?*, 54.

prosseguir, é necessário que, como diz Ratzinger, não haja uma amputação da razão, mas que seja alargado o raio do seu domínio²³², o que corresponde ao assunto do próximo apartado.

3.3. Alargar o raio de acção da razão

Como vimos no nosso segundo capítulo, a situação actual – caracterizada pela redução de todo o discurso racional ao chamado discurso científico e pela consideração de que o homem não é capaz da verdade, o que o leva a descurar as questões fundamentais da existência – é qualificada por Ratzinger como uma auto-limitação, como uma amputação da razão. O teólogo bávaro está profundamente convicto de que, para bem do homem e do mundo, é fundamental libertarmo-nos desta amputação. Para tal, como também já pudemos observar, o nosso autor faz um veemente apelo ao alargamento do raio de acção da razão. O tratamento desta que consideramos ser a terceira grande coordenada da relação ratzingeriana entre a fé e a razão será feito em três momentos. No primeiro, descreveremos como Ratzinger reconstitui a história da amputação da razão; depois, apresentaremos as aporias desta amputação; e, finalmente, ilustraremos como o nosso autor mostra que a fé ajuda a alargar o raio de acção da razão.

3.3.1. Percurso histórico da amputação da razão

Como pudemos constatar no nosso segundo capítulo, J. Ratzinger, ao tratar a relação entre a fé e a razão, não o faz abstractamente, mas reflectindo a partir do desenvolvimento

²³² Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 141-142.

histórico desta relação na cultura ocidental²³³, de forma a perceber como se passou da unidade característica dos primeiros tempos da Igreja para a situação actual de separação, em que o homem renuncia a buscar a verdade e considera racional somente o reproduzível em laboratório.

A respeito deste estado de coisas, em 1968, na sua *Introdução ao Cristianismo*, o teólogo bávaro aponta um primeiro estágio onde se encontra o final da metafísica e o começo do espírito moderno: no historicismo preparado por Descartes e configurado por Vico e Kant²³⁴.

Para os grandes pensadores da Antiguidade e da Idade Média o ser era verdadeiro (*verum est ens*), porque se podia conhecer, e podia-se conhecê-lo, porque fora criado por Deus, que é entendimento por antonomásia, e que o criou pensando-o. As coisas são, porque são pensadas. Isso significa que todo o ser é também sentido, *logos*, verdade. À equação escolástica *verum est ens*, Vico opõe-se dizendo que o único que podemos reconhecer como verdadeiro é o que nós próprios fizemos (*verum quia factum*). Desta forma, altera-se radicalmente o cânone da verdade e expressa-se a reviravolta fundamental do espírito moderno²³⁵.

A tese de Vico leva a que somente possamos conhecer o que nós próprios fizemos. Não há que investigar o ser, mas os factos – *verum quia factum*. As matemáticas e a história passam a dominar o pensamento. Segundo a análise de Ratzinger, com Hegel e Comte a filosofia passou a ser uma questão da história. Até as ciências naturais foram influenciadas pelo enfoque historicista: para o evolucionismo, o sistema dos seres vivos é visto como uma história da vida. Assim, se chegou à situação curiosa em que, num mundo caracterizado pelo

²³³ Cf. L. SCARAFFIA, *Joseph Ratzinger, un teólogo che parla a tutti*, in AUTORES VÁRIOS, *Joseph Ratzinger Opera Omnia. Invito alla lettura* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2010), 62-63.

²³⁴ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 41.

²³⁵ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 41-43.

antropocentrismo radical iniciado por Descartes, o homem só pode conhecer a sua própria obra e ele mesmo se considera como algo aparecido casualmente, como mero *factum*²³⁶.

Depois do primeiro estágio historicista, Marx complementaria a evolução do processo ao propor que, até então, os filósofos se tinham dedicado a interpretar o mundo, mas que agora era chegado o tempo de o transformar. Ratzinger encontra nesta frase a passagem para outra fórmula que complementa a de Vico: já não se trata de que a cognoscibilidade e a veracidade se encontrem no que o homem fez, mas de que agora a verdade é a factibilidade: *verum quia faciendum*. Já não se trata nem da verdade do ser, nem da verdade das suas acções, mas da transformação do mundo, uma verdade que remete para o futuro e a acção. A história passada é superada pela técnica futurista²³⁷.

Na conferência que proferiu na Sorbonne, trinta e um anos depois da *Introdução ao Cristianismo*, Ratzinger afirma que a unidade original entre esclarecimento e fé foi rompida mais pelos novos passos do Iluminismo do que pelo desenvolvimento da fé. Como etapas deste distanciamento, propõe Descartes, Espinoza e Kant²³⁸.

Para o nosso autor, o panteísmo espinoziano pode ser considerado como a primeira das mudanças que sofreria a concepção bíblica de Deus durante o Iluminismo. Com a fórmula *Deus sive natura*, o Deus criador e providente passou a considerar-se simplesmente como o início do universo. Contudo, isto significa que também se acreditava numa espécie de natureza divinamente plasmada e na capacidade do homem de compreender esta natureza e de considerá-la com o valor de instância racional²³⁹.

A segunda mudança foi introduzida pelo marxismo. Este, unido à filosofia da história de Hegel, ao dogma liberal do progresso e à sua interpretação socioeconómica, conduziu à

²³⁶ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 43-44.

²³⁷ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 44-46.

²³⁸ Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 158.

²³⁹ Cf. J. RATZINGER, *Europa. Os seus fundamentos hoje e amanhã*, 44.

expectativa da sociedade sem classes como ideia moral normativa e única: é bom aquilo que favorece o advento desta felicidade; é mau o que se lhe opõe²⁴⁰.

A respeito de Hegel, Ratzinger afirma que a sua tentativa duma nova síntese global não devolve à fé o seu lugar filosófico, mas tenta inseri-la completamente na razão e superá-la como fé. Acrescenta o teólogo bávaro que a este absoluto do espírito Marx contrapõe a unicidade da matéria. Assim, a filosofia deve ser reduzida a uma ciência exacta. Apenas o conhecimento científico é aceite como conhecimento. Deste modo, é abolido o pensamento do divino. O anúncio de Comte de que um dia haveria de existir uma física do homem e de que as grandes questões, até aí deixadas à metafísica, seriam tratadas como tudo o que pertence à ciência positiva, deixou um eco impressionante nas ciências humanas do séc. XX. Entretanto, cada vez mais se afirma a teoria da evolução como caminho para fazer desaparecer a metafísica, tornar supérflua a «hipótese Deus» e formular uma explicação rigorosamente científica do mundo²⁴¹.

Com o passar das décadas desde a formulação dos estádios propostos na *Introdução ao Cristianismo*, o teólogo alemão verifica uma terceira mutação, que não só deixou para trás o *Deus sive natura*, mas também desmascarou como irracional a ideologia marxista da esperança, postulando no seu lugar uma meta racional do futuro. Esta nova etapa recebe o nome de «nova ordem mundial» e, por sua vez, torna-se agora a norma ética essencial. De comum com o marxismo apenas resta a ideia evolucionista de um mundo nascido do acaso irracional e das suas regras internas e que, portanto, não pode conter em si nenhuma indicação ética. Apesar de tomar por base o acaso irracional evolucionista, esta nova ordem mundial propõe paradoxalmente – através de filósofos como Singer, Rorty e Sloterdijk – que o mundo novo deve ser construído sobre base racional. O critério de racionalidade é tomado

²⁴⁰ Cf. J. RATZINGER, *Europa. Os seus fundamentos hoje e amanhã*, 44-45.

²⁴¹ Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 158.

exclusivamente das experiências da produção técnica baseadas nas ciências experimentais. A racionalidade prende-se com a funcionalidade, a eficácia e o aumento da qualidade de vida²⁴².

3.3.2. As aporias da razão amputada

Como resultado deste percurso vemos a separação entre razão e fé, e a elevação do método positivo a único modo de ciência e racionalidade. Obviamente Ratzinger não pretende que se substitua simplesmente as formas histórica e institucionalmente constituídas da racionalidade científica e tecnológica, nem sequer declará-las como perversas ou desumanas, quando são o contrário: expressões altíssimas de desenvolvimento das possibilidades constitutivas do homem. O que está em causa é uma mentalidade cientista, a generalização do método científico a outras disciplinas em que esta metodologia é inadequada, a redução de todo o discurso racional ao chamado discurso científico²⁴³.

Ratzinger descreve isto como uma auto-limitação da razão, que, paradoxalmente, está ligada ao seu próprio sucesso: as leis do método, que lhe trouxeram êxito, tornaram-se uma prisão ao serem generalizadas. Uma razão que se auto-limita é uma razão amputada. Se o homem já não pode questionar racionalmente as coisas essenciais da sua vida, o seu de-onde e para-onde, o que deve e o que lhe é legítimo fazer, a vida e a morte, acaba por abandonar estas questões decisivas a um sentimento divorciado da razão. Consequentemente, dá-se uma hipertrofia no domínio do conhecimento técnico-científico e uma atrofia no âmbito das

²⁴² Cf. J. RATZINGER, *Europa. Os seus fundamentos hoje e amanhã*, 45.

²⁴³ Cf. P. KAPUSTA, *Fe y Ciencias Naturales en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, in AUTORES VÁRIOS, *El pensamiento de Joseph Ratzinger: teólogo y papa* (Madrid: San Pablo/Universidad Pontificia Comillas 2009), 277-278.

questões fundamentais. Isto estabelece uma desintegração do homem, que dá origem às patologias da religião e às patologias da ciência²⁴⁴.

As patologias da religião já foram vistas no primeiro apartado deste capítulo. Quanto às patologias da ciência, o teólogo bávaro identifica a visão do homem como um produto que leva à existência de projectos científicos como a clonagem humana, a produção de embriões para utilização de órgãos no fabrico de produtos farmacêuticos, ou para uma utilização económica em geral. O nosso autor aponta ainda a produção de meios cada vez mais terríveis de destruição do homem e do mundo, como o armamento atómico, e denuncia também os problemas ambientais cada vez mais dramáticos devidos à exploração da natureza²⁴⁵. Esta ciência é patológica e perigosa para a vida, pois só reconhece como limites a mera incapacidade de poder fazer e não as considerações de bem e de mal²⁴⁶. Deste modo – alerta o teólogo bávaro – surge uma nova classe dominante. Em última análise, quem dispõe do destino dos outros homens são aqueles que detêm o poder científico e quem administra os meios²⁴⁷.

É interessante notar que, se se considerar o panorama do pensamento filosófico contemporâneo, sobretudo desde o pós-guerra, Joseph Ratzinger não está sozinho nestas suas posições. Estas, no essencial, vão ao encontro das que são sustentadas, de diversos modos, por muitos pensadores que tentaram explicar os motivos pelos quais o desenvolvimento do projecto científico e filosófico da modernidade acabou por levar ao domínio irrestrito da techno-ciência à escala mundial e a uma interpretação puramente instrumentalista da razão²⁴⁸.

²⁴⁴ Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 129, 140-142.

²⁴⁵ Cf. J. RATZINGER, *A Igreja e a nova Europa*, 66-68; J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 142; J. RATZINGER, *That which holds the world together*, 78; J. RATZINGER, *Europa. Os seus fundamentos hoje e amanhã*, 45-47, 103.

²⁴⁶ Cf. P. KAPUSTA, *Fe y Ciencias Naturales en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, 288; J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 142.

²⁴⁷ Cf. J. RATZINGER, *Europa. Os seus fundamentos hoje e amanhã*, 46.

²⁴⁸ Cf. A. VIGO, *Cristianismo y opción por el Lógos*, 858.

Entre estes nomes, como vimos no nosso primeiro capítulo, contam-se Adorno, Horkheimer e Heidegger.

Porém, também conforme notámos no primeiro capítulo deste estudo, a solução proposta pela pós-modernidade é o nihilismo revestido de debilidade, que nega a capacidade de alcançar a verdade. Este posicionamento face à verdade é outra das notas da contemporaneidade denunciada e veementemente condenada por Ratzinger.

Hoje em dia a pretensão do conhecimento da verdade é vista com suspeita, surgindo como ameaça à tolerância e à liberdade. Neste quadro, o Cristianismo, com a sua pretensão à verdade, parece cego dos limites do nosso conhecimento, sendo acusado de ser um imperialismo espiritual²⁴⁹.

Para Ratzinger, a posição contemporânea na questão da verdade tem a sua expressão mais categórica nas palavras de Pilatos: «O que é a verdade?». Nota também o nosso autor que, neste estado de coisas, a verdade é substituída pela decisão da maioria²⁵⁰, o que acarreta um grande perigo:

«Uma maioria contingente torna-se um absoluto. Porque o absoluto, o inquestionável, passa agora de novo a existir. Estamos expostos ao domínio do positivismo e, portanto, à absolutização do que é casual, e mesmo do que é manipulável. Quando a pessoa humana é excluída da verdade, então é somente o fortuito e arbitrário que pode dominar sobre ela»²⁵¹.

A verdade acaba substituída pelo consenso, mas o teólogo bávaro assevera que se deve fazer uma pergunta:

«[...] o consenso de quem? A resposta seria: o consenso daqueles que são capazes de argumentação. Uma vez que é impossível ignorar a soberba elitista desta ditadura da *intelligentsia*, vai-se dizendo que os tais capazes de argumentação deviam ser, também,

²⁴⁹ Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 69, 104, 117, 145-146, 205.

²⁵⁰ Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 68, 205.

²⁵¹ J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 169.

“advogados” daqueles que não têm aptidão para o discurso racional. Nada disto pode inspirar muita confiança. Como são frágeis consensos e como rapidamente conseguem impor-se num determinado clima intelectual, grupos partidários como os únicos representantes legítimos do progresso e da responsabilidade, está diante dos nossos olhos»²⁵².

Isto associado a uma mentalidade de tipo positivista origina a busca dum poder que de tudo dispõe, desembocando em concepções totalitárias²⁵³, porque somente se o nosso diálogo está submetido ao critério da verdade que não depende de nós, é que não buscamos submeter o outro à nossa vontade²⁵⁴. Se não existe a verdade, o diálogo pode acabar por ser somente um medir de forças na luta pelo poder. Já assim pensavam os sofistas com quem Sócrates se encontrou²⁵⁵. Deste modo, Ratzinger desmonta a pretensão dos partidários do nihilismo pós-moderno de serem promotores da tolerância face aos «intransigentes» defensores da verdade.

Além do risco da absolutização de consensos contingentes que podem desembocar em pretensões totalitárias, o teólogo bávaro avisa também que quando não tem sentido perguntar pela verdade, apenas podemos perguntar o que é que conseguimos fazer com as coisas. A utilidade não é algo de malévolo, mas, quando tomada como valor absoluto, torna-se força do mal, porque, quando se alheia da verdade, a si mesma se nega e se elimina. Quando a utilidade é colocada acima da verdade, o homem torna-se escravo da utilidade e de quem pode determinar o que é útil²⁵⁶.

Imbricado com todos estes riscos está, para Ratzinger, o facto de que quando o verdadeiro deixa de ser reconhecido e distinguido do não verdadeiro, então também o bem se

²⁵² J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 224.

²⁵³ Cf. J. RATZINGER, *A Igreja e a nova Europa*, 71.

²⁵⁴ Cf. J. MERECKI, *Violenza, verità, dialogo*, in AUTORES VÁRIOS, *Fede e ragione, liberta e tolleranza. Riflessioni a partire dal discorso di Benedetto XVI all'Università di Ratisbona* (Siena: Cantagalli 2010), 203.

²⁵⁵ Cf. R. SPAEMANN, *Benedetto XVI e la luce della ragione*, in AUTORES VÁRIOS, *Dio salvi la ragione* (Siena: Cantagalli 2007), 167.

²⁵⁶ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 53; J. RATZINGER, *A Igreja e a nova Europa*, 39; J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 165, 202.

torna irreconhecível. A diferença entre o bem e o mal perde a sua razão de ser²⁵⁷. A razão já não consegue colher o bem como bem e o mal como mal. Ora uma razão que renuncia a enunciar renuncia a denunciar e cede perante o arbítrio, o que leva não só à relativização do que é bem, mas também radicalmente à relativização do mal²⁵⁸.

Para o teólogo bávaro, o princípio essencial para a recusa contemporânea da verdade encontra-se numa declinação da chamada «viragem linguística», que defende que não se pode atingir o que está por detrás da linguagem e das suas imagens, e que a razão está linguisticamente condicionada e fixada. Comenta Ratzinger que o abandono da convicção de se referir com meios linguísticos a conteúdos extra-linguísticos equivale ao abandono dum discurso minimamente significativo, não se pode falar de mais nada, o que deixa o homem num vazio de sentido²⁵⁹.

Ora o sentido é o «pão de que vive o ser humano na essência do seu ser»²⁶⁰. O homem, para viver, precisa de «preencher a sua vida com um sentido que ultrapasse a arbitrariedade de uma atitude facultativa e se situe na responsabilidade perante a realidade»²⁶¹. O nosso autor aponta a tentativa titânica de conseguir da nossa vida e para ela o mais possível, e as irrupções do culto do êxtase, da auto-superação e da auto-destruição como indicadores de que o homem não se contenta em ficar sem resposta para as questões essenciais²⁶².

Com estas reflexões, Ratzinger mostra que o homem não pode conformar-se a ser e permanecer cego para o que lhe é essencial, que a renúncia à verdade nunca pode ser definitiva, uma vez que é ela que mantém o homem na sua dignidade e que rompe com os

²⁵⁷ Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 191.

²⁵⁸ Cf. A. GLUCKSMANN, *Lo spettro di Tifone*, 109-111.

²⁵⁹ Cf. J. RATZINGER, *Fé e futuro*, 75; J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 74, 166, 168.

²⁶⁰ J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 51.

²⁶¹ J. RATZINGER, *Fé e futuro*, 74.

²⁶² Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 147.

particularismos. De facto, quando se recusa a verdade e as questões essenciais que comporta, está-se a calar o que é propriamente humano²⁶³.

3.3.3. A fé ajuda a alargar o raio de acção da razão

Então, se à primeira vista pode parecer que os estudos do nosso autor procuram obter para a fé cristã um reconhecimento por parte duma razão emancipada e livre²⁶⁴, acaba-se por constatar que o que visam é precisamente a libertação duma razão encerrada numa falsa humildade e num falso orgulho:

«[...] a falsa humildade que nega ao homem a sua capacidade de verdade, e o falso orgulho com o qual o homem se coloca a si mesmo acima das coisas e acima da verdade, enquanto erige como objectivo de todo o seu pensamento a expansão do seu poder e o domínio sobre as coisas»²⁶⁵.

Desta forma, Ratzinger acusa a cultura ocidental não de usar demasiado a razão, mas de usá-la muito pouco, de ter reduzido o seu conceito, de a ter limitado e mutilado²⁶⁶. Para alargar de novo à razão o raio do seu domínio, defende o teólogo alemão que fé e razão têm que se relacionar. Esta relação não só possibilita que ambas se protejam reciprocamente de possíveis patologias, mas também que se potenciem e fortaleçam mutuamente, uma vez que,

²⁶³ Cf. J. RATZINGER, *Fé e futuro*, 76; J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 147, 171, 186.

²⁶⁴ Cf. E. ESLAVA, *La razón mutilada: ciencia, razón y fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, in *Scripta theologica* 390 (2007) 842.

²⁶⁵ J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 165-166.

²⁶⁶ Cf. J. RATZINGER, *A Igreja e a nova Europa*, 72, 74; J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 140-141; J. RUIZ-ALDAZ, *Es cristiano deshelenizar el Cristianismo?*, 821.

assim, a razão volta a ocupar-se das grandes questões, a dirigir-se à totalidade do homem e da realidade²⁶⁷.

Para isto é necessário, segundo o teólogo bávaro, algo parecido com o que se encontra em Sócrates: uma disposição expectante que se mantém aberta e tem uma visão para além de si. É preciso uma nova disposição para procurar e também a humildade que se deixa encontrar²⁶⁸. Vimos no apartado anterior que a fé cristã ao afirmar que *In principio erat Verbum* vai de encontro às necessidades da ciência, afirmando o primado do *logos* e não permitindo colocar a irracionalidade no início. A própria racionalidade científica, que pressupõe a estrutura racional da realidade e a sua correspondência com o *logos* humano, constitui um ponto de partida para uma saída da auto-limitação da razão. A reclamação duma fonte comum que dê razão da ordem racional da realidade, da inteligência humana e da coerência entre ambos leva a considerar precipitada a despedida moderna da metafísica²⁶⁹. De facto, ao se excluir a questão metafísica, já não se coloca a questão da origem e do fim de toda a realidade, acabando, deste modo, abandonado o que é próprio do perguntar filosófico²⁷⁰. A fé cristã, com a sua racionalidade intrínseca, não deixa a razão filosófica fechar esta porta, antes instila-lhe a coragem pela verdade. Se *In principio erat Verbum*, se o primado é o da racionalidade, é possível procurar a verdade. Deste modo, a fé ajuda a razão a manter a sua natureza de abertura à totalidade²⁷¹.

Todavia, para Ratzinger é possível ir ainda mais longe na relação. A filosofia, além de escutar os conhecimentos empíricos que se constroem nas diferentes ciências, também deverá

²⁶⁷ Cf. G. MÜLLER, *Ampliare l'orizzonte della ragione. Per una lettura di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2010), 8; J. RATZINGER, *A Igreja e a nova Europa*, 27-28; J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 123-124, 130, 142; J. RATZINGER, *That which holds the world together*, 77-78.

²⁶⁸ Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 142.

²⁶⁹ Cf. J. RUIZ-ALDAZ, *Es cristiano deshelenizar el Cristianismo?*, 826-827.

²⁷⁰ Cf. J. RATZINGER, *Naturaleza y misión de la teología*, 32.

²⁷¹ Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 143, 170-171; P. SOTTOPIETRA, *Joseph Ratzinger, neoiluminista. Le aporie della ragione moderna e la via cristiana*, in *Revista española de teología* 69 (2009) 623.

ter em atenção a tradição sagrada das religiões e, especialmente, a mensagem da Bíblia, enquanto fonte de conhecimento que lhe dá uma nova fecundidade. Afirma o futuro Romano Pontífice que, de facto, não existe nenhuma grande filosofia que não tenha recebido iluminações e orientações da tradição religiosa, se atentarmos nas filosofias grega, indiana, na que se desenvolveu no interior do Cristianismo, e mesmo nas filosofias modernas (Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Marx)²⁷². As experiências históricas do homem reflectidas nas grandes religiões são fontes permanentes de conhecimento, de indicações para a razão, que interessam também aos que não se identificam com nenhuma destas tradições²⁷³.

Desta forma, percebe-se a proposta que o então Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé fez à contemporaneidade: de viver e orientar a sua vida *veluti si Deus daretur*, como se Deus existisse²⁷⁴. Esta inversão do *etsi Deus non daretur* do Iluminismo dirigida também aos não crentes é uma proposta que visa ser um passo em frente na resposta ao vazio espiritual que o teólogo bávaro observa na cultura contemporânea²⁷⁵, sendo uma proposta de facto libertadora, porque exclui a imposição à razão de quaisquer limites que a amputem²⁷⁶.

Transformando uma famosa frase de Hans Küng («Nenhuma paz no mundo sem a paz das religiões»), Ratzinger conclui que sem paz entre razão e fé tão-pouco pode haver paz no mundo²⁷⁷, porque sem a paz entre razão e religião secam-se as fontes da moral e do direito²⁷⁸. Neste quadro, a tarefa dos cristãos deve ser a de fazer com que a razão funcione em plenitude,

²⁷² Cf. J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 184.

²⁷³ Cf. E. ESLAVA, *La razón mutilada: ciencia, razón y fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, 849.

²⁷⁴ J. RATZINGER, *A Europa de Bento na crise de culturas*, 39-40.

²⁷⁵ Cf. J. CORKERY, *Joseph Ratzinger's theological ideas*, 117.

²⁷⁶ Cf. R. SPAEMANN, *Benedetto XVI e la luce della ragione*, 148.

²⁷⁷ Uma interessante aplicação disto foi feita pelo Professor H. Noronha Galvão ao caso, de há uns anos, da publicação dos *cartoons* sobre Maomé que levou a protestos de extrema violência. Observa o professor que, não nos factos em si, mas nas mentalidades que legitimavam quer uma quer outra atitude, assistia-se ao confronto duma razão sem religião e duma religião sem razão. Por vezes tornou-se evidente uma radicalização nihilista do laicismo que proclamava um aniquilamento dos valores, de tal modo que o exercício da liberdade é apenas entendido como vontade de poder. Do lado oposto, afirmava-se uma religião que não se confrontava com o exercício crítico da razão e se reduzia a uma teologia civil, apenas pensada à luz das conveniências da política (cf. GALVÃO, H. N., *Bento XVI. Um pensamento para o nosso tempo*, 55-56).

²⁷⁸ Cf. J. RATZINGER, *Europa. Os seus fundamentos hoje e amanhã*, 106.

não no âmbito científico-tecnológico, mas também em tudo o que se refere à capacidade de perceber a verdade e reconhecer o bem, que é a condição do direito e, portanto, também o pressuposto da paz. É também dever lutar para que a noção de Deus não fique de fora da disputa sobre o homem. Uma noção de Deus que tem duas características: é *Logos* e é Amor. A fé em Deus *Logos* é também fé na força criadora da razão, da qual o mundo nasceu e que se reflecte no mundo. A fé em Deus Amor é a mais decisiva recusa de qualquer ideologia da violência e é a verdadeira apologia do homem e de Deus²⁷⁹.

Com isto podemos ir mais longe e captar o fundamento e a meta de toda a realidade. O *logos* não aparece apenas como a razão matemática do fundo de todas as coisas, mas é também amor que, em Jesus Cristo, se fez compaixão com a criatura²⁸⁰. Assim, o primado do *logos* e o primado do amor são idênticos. Razão e amor, como pilares fundamentais de toda a realidade, são conduzidos à sua unidade: a verdadeira razão é o amor, o amor é a verdadeira razão. Na sua unidade são o verdadeiro fundamento e a finalidade do real²⁸¹.

²⁷⁹ Cf. J. RATZINGER, *Europa. Os seus fundamentos hoje e amanhã*, 105-107.

²⁸⁰ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 103-107; J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, 93; J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 162.

²⁸¹ Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 106-107; J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 162-163.

Conclusão

No primeiro capítulo, evidenciámos como o conceito contemporâneo de razão se caracteriza, por um lado, por um nihilismo revestido de debilidade, que declara que o homem é incapaz de procurar a verdade; e, por outro, pela persistência da redução da racionalidade ao cânone metodológico do discurso científico-tecnológico.

Conforme se pôde verificar no segundo capítulo, desde os seus primeiros anos de docência, Joseph Ratzinger interessou-se muitíssimo pelas relações entre a fé e a razão, fazendo a sua reflexão em particular diálogo com o conceito de razão que se foi impondo na contemporaneidade. Esta concepção contemporânea da racionalidade foi designada pelo nosso autor como uma amputação da razão, que causa uma hipertrofia no domínio do conhecimento técnico-científico e uma atrofia no âmbito das questões fundamentais, o que estabelece uma desintegração do homem, a qual dá origem às patologias da religião e da razão, que põem em perigo o próprio homem e o mundo.

Ratzinger não se limitou a fazer um diagnóstico da situação e a procurar reconstituir como se chegou a ela, mas apresentou uma proposta precisa para se sair dela: a fé e a razão devem relacionar-se, de modo a curarem-se mutuamente das suas patologias e a recuperar-se em toda a sua amplitude o âmbito de acção da razão.

No intento de sistematização da relação ratzingeriana da relação fé-razão que fizemos no terceiro capítulo, propusemos três grandes coordenadas.

Em primeiro lugar, para Ratzinger, é fundamental afirmar que a fé precisa da razão, pois só assim é que aquela mostra que não pretende ser uma doutrina esotérica só para alguns, mas ser um apelo à razão comum de todos os homens, possuindo racionalidade de forma essencial e respondendo às suas exigências íntimas. Desta forma, fica evidenciada a racionalidade intrínseca da fé cristã. Isto é lustrado especialmente por um tema muito querido

a Ratzinger, a opção da Igreja nascente pela filosofia, que identificou, embora transformando-o profundamente, o Deus dos filósofos com o Deus da fé.

O aprofundamento da racionalidade intrínseca da fé cristã, nomeadamente na explicitação de que esta tem a pretensão de ser a possibilidade de conhecer e relacionar-se adequadamente com a totalidade e o fundamento último da realidade, permite chegar àquela que consideramos ser a segunda grande coordenada da relação ratzingeriana entre a fé e a razão. É neste âmbito que o teólogo bávaro demonstra como a fé cristã, com a sua afirmação de que «No princípio era o *Logos*», defende o primado da racionalidade. Ao contrário da afirmação da exclusividade do método positivo, característica do cientismo, que, ao recusar pôr a questão da fonte da correspondência da nossa racionalidade com a racionalidade que se observa na realidade, acaba por erigir o primado da irracionalidade, considerando a razão um produto casual, secundário, derivado do não racional.

Afirmar que *In principio erat Verbum* prepara o terreno para a terceira grande coordenada, que corresponde ao alargamento do raio de acção da razão. Ao defender o primado da racionalidade, a fé não deixa excluir a questão metafísica, não deixa calar a pergunta pela origem e pelo fim da realidade, instilando à razão a coragem pela busca da verdade. Deste modo, a fé ajuda a razão a não ficar presa pelos limites impostos tanto pelo nihilismo revestido de debilidade como pelo cientismo resistente, mas a alargar o seu raio de acção, mantendo a sua natureza de abertura à totalidade da realidade.

Todavia, segundo Ratzinger, a ajuda da fé pode ir ainda mais longe. Os seus conteúdos são também fonte de conhecimento para as indagações da razão na sua busca de resposta às questões últimas, inclusive para os que não se identificam com ela. Jürgen Habermas reconhece que foi fundamental para a filosofia ter assimilado e trabalhado ideias

genuinamente cristãs, tais como os conceitos de responsabilidade, autonomia, justificação, história, novo começo, cumprimento, incorporação, individualismo e fraternidade²⁸².

Tendo tudo isto presente, pode-se concluir que Ratzinger, face ao conceito contemporâneo de razão, propõe um novo conceito de razão²⁸³. Esta não tem que se considerar incapaz da verdade nem ser meramente técnica e instrumental, mas deve ser uma razão universal, «alargada», «ampliada». Deste modo, será uma razão mais disponível não só aos dados das ciências, mas também à religião, à ética, à arte e até aos próprios sentimentos. Será, assim, uma razão cuja actividade será reconduzida ao seio duma antropologia integral aberta à transcendência.

Para esta nova razão é fundamental a ajuda da fé, o que mostra que esta não paralisa a razão, antes a habilita para realizar a sua tarefa. Uma razão que não é meramente empírica e factual, mas que sonda os estratos mais profundos do ser, estando aberta ao seu próprio fundamento, o *Logos* que é também Amor.

Num tempo histórico em que não faltam analogias com o tempo dos Padres Apologetas, a proposta de relação entre a fé e a razão de Joseph Ratzinger – que não se limita a expressar uma simples convergência, mas que afirma uma síntese fecundíssima – faz resplandecer de novo a lucidez, a magnanimidade e a confiança daqueles Padres, que, na primeira evangelização, foram pioneiros dum fecundo diálogo entre a fé e a razão de validade permanente²⁸⁴.

²⁸² Cf. J. HABERMAS, *Pre-political Foundations of the Democratic Constitutional State?*, in J. HABERMAS - J. RATZINGER, *Dialectics of Secularization. On Reason and Religion* (San Francisco: Ignatius Press 2006), 44-45.

²⁸³ Cf. P. BLANCO SARTO, *El pensamiento teológico de Joseph Ratzinger*, 295.

²⁸⁴ Cf. J. RUIZ-ALDAZ, *Es cristiano deshelenizar el Cristianismo?*, 828.

Bibliografia

1. De Joseph Ratzinger²⁸⁵

RATZINGER, J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (Madrid: Encuentro 2007).

-----, *Introdução ao Cristianismo* (Cascais: Principia 2005).

-----, *Fé e futuro* (Estoril: Principia 2008).

-----, *Dogma e predicazione* (Brescia: Queriniana 2005).

-----, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (Barcelona: Herder 1995).

-----, *A Igreja e a nova Europa* (Lisboa/São Paulo: Verbo 1994).

-----, *Naturaleza y misión de la teología. Ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea* (Pamplona: EUNSA 2009).

-----, *Fé – Verdade – Tolerância. O Cristianismo e as grandes religiões do mundo* (Lisboa: UCE 2007).

-----, *That which holds the world together. The pre-political moral foundations of a free state*, in HABERMAS, J. – RATZINGER, J., *Dialectics of Secularization. On Reason and Religion* (San Francisco: Ignatius Press 2006).

-----, *Europa. Os seus fundamentos hoje e amanhã* (Lisboa: Apelação 2005).

-----, *A Europa de Bento na crise de culturas* (Lisboa: Alêtheia 2005).

2. Sobre Joseph Ratzinger

²⁸⁵ Por ordem cronológica de publicação dos originais.

BELLANDI, A., *Fede cristiana como 'stare e comprendere'. La giustificazione dei fondamenti della fede nelle opere di Joseph Ratzinger* (Roma: PUG 1993).

BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger. Razón y Cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones* (Madrid: RIALP 2005).

-----, *La razón en el Cristianismo. Una reivindicación de Joseph Ratzinger*, in *Scripta theologica* 37 (2005) 643-659.

-----, *El pensamiento teológico de Joseph Ratzinger*, in *Scripta theologica* 44 (2012) 291-300.

CASALE, U., *Introducción: Fe y ciencia ¿una comunicación de saberes?*, in RATZINGER, J. - BENEDICTO XVI [CASALE, U. (ed.)], *Fe y ciencia. Un diálogo necesario* (Santander: Sal Terrae 2011).

CORKERY, J., *Joseph Ratzinger's theological ideas. Wise cautions and legitimate hopes* (New York/Mahwah: Paulist Press 2009).

ESLAVA, E., *La razón mutilada: ciencia, razón y fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, in *Scripta theologica* 390 (2007) 829-851.

GALVÃO, H., *Bento XVI. Um pensamento para o nosso tempo* (Lisboa: Pedra Angular 2009).

KAPUSTA, P., *Fe y Ciencias Naturales en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, in AUTORES VÁRIOS, *El pensamiento de Joseph Ratzinger: teólogo y papa* (Madrid: San Pablo/Universidad Pontificia Comillas 2009).

MCDERMOTT, J., *Joseph Ratzinger on faith and reason*, in *Angelicum* 86 (2009) 565-588.

MÜLLER, G., *Ampliare l'orizzonte della ragione. Per una lettura di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2010).

RUIZ-ALDAZ, J., *Es cristiano deshelenizar el Cristianismo?*, in *Scripta Theologica* 39 (2007) 801-828.

SCARAFFIA, L., *Joseph Ratzinger, un teólogo che parla a tutti*, in AUTORES VÁRIOS, *Joseph Ratzinger Opera Omnia. Invito alla lettura* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2010).

SOTTOPIETRA, P., *Joseph Ratzinger, neoiluminista. Le aporie della ragione moderna e la via cristiana*, in *Revista española de teología* 69 (2009) 585-623.

SPAEMANN, R., *Benedetto XVI e la luce della ragione*, in AUTORES VÁRIOS, *Dio salvi la ragione* (Siena: Cantagalli 2007).

VIGO, A., *Cristianismo y opción por el Lógos*, in *Scripta Theologica* 39 (2007) 853-861.

3. Outra bibliografia

BENTO XVI, *Carta encíclica Spe salvi* (Prior Velho: Paulinas 2007).

-----, *Discurso aos participantes no congresso promovido pela Pontifícia Universidade Lateranense por ocasião do 10º aniversário da carta encíclica «Fides et ratio»* (16 de Outubro de 2008), in *Acta Apostolicae Sedis* 100 (2008), 788.

-----, *A Luz do Mundo. O Papa, a Igreja e os Sinais dos Tempos* (Lisboa: Lucerna 2010).

COUTINHO, J., *Fides et ratio e a «Quaestio de veritate»*, in AUTORES VÁRIOS, *Fé e razão: caminhos de diálogo* (Lisboa: Edições Didaskalia 2000).

DUQUE, J., *Dizer Deus na pós-modernidade* (Lisboa: Alcalá 2003).

FARIAS, J., *O nome de Deus e a questão da verdade*, in *Communio* X (1993) 149-161.

-----, *A teologia como memória crítico-profética na era da globalização*, in *Didaskalia* XXIX (1999) 129-162.

-----, *A evocação da encíclica «Fides et ratio» - Elementos para uma teologia do futuro*, in AUTORES VÁRIOS, *O círculo hermenêutico entre fé e razão. Colóquio, 22 de Maio de 2003* (Lisboa: Universidade Católica Editora 2004).

GLUCKSMANN, A., *Lo spettro di Tifone*, in AUTORES VÁRIOS, *Dio salvi la ragione* (Siena: Cantagalli 2007).

GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Ideas y creencias del hombre actual* (Santander: Sal Terrae 1991).

HABERMAS, J., *Pré-political Foundations of the Democratic Constitutional State?*, in HABERMAS, J. – RATZINGER, J., *Dialectics of Secularization. On Reason and Religion* (San Francisco: Ignatius Press 2006).

JOÃO PAULO II, *Fides et ratio* (Lisboa: Paulinas 1998).

LIPOVETSKY, G., *A era do vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo* (Lisboa: Relógio d'Água 1989).

LUBAC, H. de, *O drama do humanismo ateu* (Porto: Porto Editora).

LYOTARD, J. F., *A condição pós-moderna* (Lisboa: Gradiva 1989).

MARDONES, J. M., *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento* (Santander: Sal Terrae 1988).

MERECKI, J., *Violenza, verità, dialogo*, in AUTORES VÁRIOS, *Fede e ragione, libertà e tolleranza. Riflessioni a partire dal discorso di Benedetto XVI all'Università di Ratisbona* (Siena: Cantagalli 2010).

MONDIN, B., *Storia della Teologia. IV* (Bologna: Studio Domenicano 1997).

RUIZ DE LA PEÑA, J., *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio* (Santander: Sal Terrae 1995).

SÁNCHEZ CAÑIZARES, J., *Razón y fe en la fundación del comprender. Reflexiones desde el magisterio de Benedicto XVI*, in *Scripta Theologica* 40 (2008) 859-873.

VATTIMO, G., *O fim da modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* (Lisboa: Editorial Presença 1987).

WITTGENSTEIN, L., *Tratado lógico-filosófico* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian 1987).

Índice

Introdução.....	0
1. Conceito de razão na contemporaneidade	3
1.1. Os antecedentes.....	4
1.2. Situação actual: entre o pensamento débil e o cientismo positivista resistente	12
2. A relação entre a fé e a razão nos escritos de Joseph Ratzinger	19
2.1. <i>Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen</i>	19
2.2. <i>Einführung in das Christentum</i>	22
2.3. <i>Glaube und Zukunft</i>	26
2.4. <i>Dogma und Verkündigung</i>	29
2.5. <i>Theologische Prinzipienlehre</i>	30
2.6. <i>Wendezeit für Europa?</i>	34
2.7. <i>Wesen und Aufgabe der Theologie</i>	37
2.8. <i>Glaube – Wahrheit – Toleranz</i>	40
2.9. <i>Dialektik der Säkularisierung</i>	45
2.10. <i>Europa. I suoi fondamenti ieri e domani</i>	47
2.11. <i>L' Europa di Benedetto nella crisi delle cultura</i>	48
3. Proposta de sistematização da relação ratzingeriana entre a fé e a razão	50
3.1. A fé precisa da razão	50
3.2. No princípio era o <i>Logos</i>	58
3.3. Alargar o raio de acção da razão	65
3.3.1. Percurso histórico da amputação da razão	65
3.3.2. As aporias da razão amputada	69
3.3.3. A fé ajuda a alargar o raio de acção da razão.....	74
Conclusão	78
Bibliografia.....	81