

São Paulo, dois de fevereiro de 2008

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

FILOSOFIA DA RELIGIÃO

Prof. Luís Felipe Pondé

A Fé de Habermas e a Descrença de Ratzinger – Ciências Naturais entre Conservadorismo e Modernização

Fernando Gregianin Testa¹

Resumo

Qualquer tentativa de estabelecer uma aproximação entre religião, ou mais precisamente, teologia cristã, e ciências naturais impõe a aceitação, ao menos em princípio, de que a religião e a teologia têm algo a dizer sobre a natureza que seja válido, que, de certa forma, possa ser considerado como conhecimento. Com o atual advento do que foi chamado de novo ateísmo², o debate ressurgiu com força, virulência e panfletagem. Trata-se, no entanto, da reedição de uma discussão antiga que ocorre no interior de um processo que é entendido como modernização. Este processo modernizador se alimenta por um lado, do sucesso do método em campo científico-tecnológico projetando-o para fora do seu campo de origem, e, por outro, da negação do passado humano em suas instituições tradicionais. Pretende, assim, reconstituir a sociedade em outras bases e, em suas versões mais otimistas, resolvê-la. Assim, a modernização da sociedade consome as instituições pré-modernas e isto se reflete no debate sob a suspeita da pertinência do diálogo entre as ciências naturais e teologia. Joseph Ratzinger argumenta que não se pode dar primazia à razão prescindindo da contribuição das outras formas de vida. Para isso usa um argumento cético-empírico: os estados e a maioria podem produzir a violência e a ciência pode produzir a bomba e a manipulação de seres humanos.

Portanto, tentaremos entender o que é, no entender de Habermas, a modernização, o que é que acontece filosoficamente na criação da ciência no início da modernidade, a influência que esta teve na constituição dos estados, a crítica de Ratzinger à esta influência e a discussão sobre o novo ateísmo.

¹ Email: fernando.testa@gmail.com

² Com novo ateísmo, entendemos as publicações recentes, especialmente em ambiente de língua inglesa, de autores como Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris, Michel Onfray, Sam Harris, e um movimento de contestação do valor da religião em geral.

Modernização cultural e social

No seu *Discurso Filosófico da Modernidade*, Jürgen Habermas descreve que:

O conceito de modernização refere-se a um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo: à formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; à expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal à secularização de valores e normas etc. (HABERMAS, 2000: p.5)

Habermas distingue uma modernização cultural de outra social. Enquanto a primeira elabora um pensamento baseado estritamente na racionalidade, o segundo seria em decorrência dos processos de modernização na sociedade. Habermas reconhece a inevitabilidade de tais processos e também que atualmente eles se desencaixaram da modernização cultural. Uma vez que hoje se fala de pós-modernidade, a autocompreensão cultural do que é ser moderno teria sido abandonada, mas os processos sociais continuariam em curso.

As premissas do esclarecimento estão mortas, apenas suas consequências continuam em curso. Dessa perspectiva, uma ininterrupta modernização social auto-suficiente destaca-se dos impulsos de uma modernidade cultural que se tornou aparentemente obsoleta; ela opera apenas com as leis funcionais da economia e do Estado, da técnica e da ciência, as quais se fundem em um sistema pretensamente imune a influências. (HABERMAS, 2000: p.6).

Com o fim do devir, não há mais sentido na busca pelo conhecimento entendido como verdade, sobrando somente a utilidade técnica deste para os estados e as corporações. Este fato também é reconhecido por Jean-François Lyotard em seu livro *A Condição Pós-Moderna*, quando verifica que o saber nas sociedades informatizadas não se legitima mais por sua aderência ao discurso moderno – o grande relato – mas por sua pragmática no jogo local de linguagem – o pequeno relato. O estranho casamento da ciência, a tecnologia, com o poder contribui tanto para uma percepção de que estaríamos em uma era pós-moderna, onde os pressupostos racionais para os estados estão abandonados e que sobraria somente o mercado e a modernização social, quanto que estaríamos justamente na plenitude da modernidade, onde todas as referências tradicionais que seguraram a sociedade até hoje estão abandonadas. Habermas se ressentido deste quadro pessimista, não quer jogar fora o bebê com a água do banho, e tenta reeditar a legitimidade da modernidade.

Mas como não pode recorrer à tradição, o que seria antitético à própria idéia de modernidade, e também não pode buscar esta legitimação em um fim da história, o que seria comprar o pós-modernismo, cria uma legitimação auto-referente, uma refundação da modernidade em suas próprias bases: a razão comunicativa.

Desde Kant, o idealismo pensava filosoficamente a partir de um caldo cultural que via o sucesso enorme da matemática e da física e que tentava ser compatível com o tal pensamento científico da época. De fato, as duas grandes questões que ele enfrenta, o conhecimento, suas possibilidades, seus limites e suas esferas de aplicação e a prática da vida correta, a moral, a ação humana, formam um sistema total na esperança de reger a vida humana. Esta esperança, que por enquanto ainda permanece como uma

aposta, perdura até hoje no próprio Habermas. Nesta esperança, a racionalidade parece ter soltado a âncora que a prendia com o hábito da prática científica e derivou. Até que ponto uma modernidade cultural assim concebida e que produziu a modernização social poderia resolver os problemas da vida humana? Se o próprio Habermas reconhece uma dificuldade em críticas provindas de Heidegger e Bataille que mostram a razão como “subjetividade subjugadora e, ao mesmo tempo, subjugada que arranca o véu da razão para exhibir a pura vontade de poder” (HABERMAS 2000, p.7), então talvez a razão, e somente ela, não possa dar conta de recompor a cisão efetuada pelo esclarecimento.

Uma vez reconhecida a fragmentação na sociedade, surpreende e levanta suspeita que seja possível, através da modernização reatar a cisão efetuada pela própria modernização, que, segundo Habermas, se auto compreende em Hegel.

Ao criticar as oposições filosóficas entre natureza e espírito, sensibilidade e entendimento, entendimento e razão, razão prática e razão teórica, juízo e imaginação, eu e não-eu, finito e infinito, saber e fé, Hegel pretende responder à crise que está na cisão da própria vida. De outro modo, a crítica filosófica não se poderia propor a satisfação da necessidade que a suscitou objetivamente. A crítica ao idealismo subjetivo é, ao mesmo tempo, a crítica de uma modernidade que só por este caminho pode se certificar do seu conceito e, com isso, estabilizar-se sobre si mesma. Para isso, a crítica não pode nem deve se servir de outro instrumento senão daquela reflexão na qual reconhece *a mais pura expressão do princípio dos novos tempos*. (HABERMAS, 2000: p.32)

Esta crítica que “não pode nem deve se servir de outro instrumento senão daquela reflexão na qual reconhece a mais pura expressão do princípio dos novos tempos” é a fé de Habermas, sua crença nos projetos modernos, um racionalismo que dê conta da vida, que “só por este caminho pode se certificar (...) e estabilizar-se sobre si mesma”.

No entanto, o próprio método científico nascente produziu uma *renúncia* do que poderia ser entendido por natureza, em vistas a ser eficaz, como veremos no próximo item. Assim, a modernização, que deve à revolução científica seu paradigma de conhecimento e projeta-a para fora do próprio campo científico, não tem capacidade de se estabilizar e “responder à crise na cisão da própria vida”. A vida é muito mais complexa e rica para ser completa e totalmente enquadrada num racionalismo inspirado no método científico. Foi a modernidade, que admitamos trouxe também benefícios: o bem estar, a medicina, etc, que acentuou a cisão da própria vida.

Os novos tempos inspiram. Como na juventude, a promessa de felicidade é já experimentada como felicidade pelo gozo dos possíveis, assim o moderno vê a história como devir e o espírito dos tempos modernos inspiram.

“Exceto algumas tentativas anteriores, coube sobretudo aos nossos dias reivindicar como propriedade dos homens, ao menos em teoria, os tesouros generosamente entregues ao céu; mas qual época terá a força para fazer valer esse direito e dele se apossar?” (HEGEL *apud* HABERMAS, 2000: p.)

À luz da fábula de Babel na versão explorada por Oakeshott a crítica de tal empreendimento fica evidente: a torre construída pela loucura do *duce* Nemrod envolve e leva à ruína a sociedade inteira (OAKESHOTT, 2003: p.250-284).

Renúncia Ontológica

Desde Galileu e Newton, a mudança na compreensão da natureza foi imensamente frutífera porque com eles se iniciou o controle e, especialmente, a predição dos fenômenos que a nova simbolização matemática dos eventos naturais permitia. Frutífera, ainda, pois na medida em que esta predição se tornava cada vez mais precisa em relação à observação empírica, máquinas poderiam ser construídas e, com elas, produtos e insumos. Impossível pensar a revolução industrial, com todos seus problemas sociais, sem a possibilidade técnica que a revolução científica trouxe. De fato, até hoje, a tecnologia é a grande advogada da ciência, pois, de certa forma, a ciência serve porque permite produzir artefatos – o que indica que a produção científica não é isenta da política e da ética.

Mas a revolução científica que tanto contribuiu para a identidade da modernidade também foi traumática. Deveríamos voltar um pouco mais no tempo e passar rapidamente alguns problemas filosóficos que o século XIV enfrentava quando na escolástica discutiam-se três grandes temas: a razão, os universais e, justamente, a natureza e a criação. Não pretendemos, evidentemente, ser exaustivos neste problema, mas somente indicar um dos fatores que contribuiu para a gênese da ciência moderna.

É extremamente elucidativo o que Julián Marías comenta em sua História da Filosofia:

Aristóteles entendia por natureza o *princípio do movimento*; um ente é natural quando tem em si mesmo o princípio de seus movimentos, e, portanto, suas próprias possibilidades ontológicas; o conceito de natureza está muito vinculado à idéia substancial. Assim, um cachorro é um ente natural, ao passo que uma mesa é artificial, obra da arte, e não tem em si princípio de movimento. A física aristotélica e medieval é a ciência da natureza, que procura descobrir o *princípio* ou as *causas* do movimento.

Desde o ockhamismo se começa a pensar que o conhecimento não é conhecimento de *coisas*, mas sim de *símbolos*, isto nos leva ao pensar matemático; e Galileu dirá taxativamente que o grande livro da natureza está escrito em caracteres matemáticos. O movimento aristotélico era um chegar a ser ou deixar de ser; portanto, era entendido de modo ontológico, do ponto de vista do ser das coisas. A partir de Galileu, o movimento será considerado como variação de fenômenos: algo quantitativo, capaz de ser *medido* e expresso matematicamente. A física não será *ciência de coisas*, mas de *variações de fenômenos*. Diante do movimento, a física aristotélica e medieval pedia seu *princípio*, portanto uma afirmação real sobre coisas; a física moderna *renuncia* aos princípios e só pede sua *lei* de fenômenos, determinada matematicamente. O físico renuncia saber as causas e se contenta com uma equação que lhe permita medir o curso dos fenômenos. Essa renúncia extremamente fecunda separa a física do que é outra coisa, por exemplo filosofia, e a constitui como ciência *positiva*; assim se engendra a física moderna. (MARÍAS 2004, p.219)

Para Tomás de Aquino a razão pode conhecer Deus, pois Deus é *logos*, e o homem, criado à sua imagem e semelhança, pode, através da natureza que é *criação*, aproximar-se da verdade, e conseqüentemente, de Deus. O homem também pode produzir teologia quando a razão reflete sobre dados revelados e aproxima-se assim mais diretamente da verdade. Porém, para Ockham, a razão é um assunto exclusivamente humano, pois Deus não pode estar limitado à razão. Ele é, por assim dizer, onipotente, livre arbítrio, e está fora da possibilidade racional, é assunto de fé. Ainda para Ockham, os conceitos universais não são *reais*, mas são simplesmente *flatus vocis*, úteis para a

construção do conhecimento.

Por um lado temos que o racionalismo é coisa tipicamente humana e, por outro, temos a aceitação do nominalismo simbólico sobre os universais. O passo seguinte é a matematização dos fenômenos. Isto faz com que se lance um dos pilares da episteme científica que é o conceito de *lei*. A natureza, portanto, é apreensível pelas *leis matemáticas* que se mostravam. A partir de então vale a famosa frase de Galileu que “O livro da Natureza está escrito em caracteres matemáticos”. Assim, conhecer a *lei matemática* que rege os objetos era decifrar a mente de Deus e a própria natureza deixou de ter aquele caráter aristotélico de substância para assumir o caráter de estrutura matemática captável pela medição e pela razão matemática.

Se para Aristóteles o movimento era um chegar a ser, na física Galileu-newtoniana o movimento é variação de medição de um fenômeno (ZUBIRI, p.292-298).

A lei desta variação, de caráter matemático, é que agora diz o que é movimento, natureza. O próprio Roger Penrose, físico e matemático de Oxford argumenta que “O entendimento que a chave para entender a natureza está em uma matemática inquestionável foi, talvez, a primeira maior conquista na ciência”³ (PENROSE 2005, p.9).

A renúncia a conhecer os objetos e os fenômenos em seu princípio no sentido ontológico de *realidade*, e ficar com o que é possível ser dito sobre a natureza no plano fenomênico, com leis descritivas universais e matemáticas, esta “renúncia extremamente fecunda” é uma das características da mentalidade científica que permanece até hoje. No dizer de Stephen Hawking:

“Eu não peço que uma teoria corresponda à realidade porque não sei o que ela é. Realidade não é uma qualidade que você pode testar com papel de tornassol. A minha preocupação é que a teoria consiga prever o resultado de medições.”⁴ (PENROSE 2005, p.785)

Ladislav Kvasz, matemático e doutor em filosofia, no artigo *O Elo Invisível entre a Matemática e a Teologia*, comenta que é a separação entre ontologia e epistemologia que permite a elaboração das leis da natureza. Para ele, a ontologia ficou do lado de Deus e a epistemologia do lado humano. A física clássica, assim, parece que acabou por se “contentar” com os fenômenos e suas representações através de leis matemáticas, seu símbolo.

Aqui temos de ser claros: não é que a simbolização matemática nada tenha a dizer sobre a natureza. Diz muito, mas não diz tudo. É mais próprio dizer que *uma lei natural é uma via para dizer algo sobre o real* e não seu sustentáculo. Certamente, não é a lei física que define o que o real é, mas somente que *ela diz algo sobre ele*. *A lei matemática é um predicado do real para dar conta dos fenômenos observáveis*. O conhecimento científico, assim, é um processo de transcendência em direção aos objetos. O real, oculto por

3 “This realization that the key to the understanding of Nature lay within an unassailable mathematics was perhaps the first major breakthrough in science.” Tradução nossa.

4 “I don’t demand that a theory correspond to reality because I don’t know what it is. Reality is not a quality you can test with litmus paper. All I’m concerned with is that the theory should predict the results of measurements.” Tradução nossa.

detrás dos fenômenos, é apreensível também no seu manifestar-se através das leis. Mas para isto, é necessário a renúncia em conhecê-los em si.

Transposição exagerada

Para ter eficácia o novo método científico precisava de uma renúncia ontológica. Os fenômenos somente poderiam ser descritos se não pudéssemos conhecer as coisas em si, se nos colocássemos em caráter de observador externo, distanciado do objeto. Este distanciamento, fazendo o homem se sentir um estranho no mundo, um separado da natureza, é fonte de angústia. Pode-se ver no romantismo a presença de certa nostalgia e reação a esta angústia.

Habermas, em sua releitura de Hegel, afirma que

O princípio de subjetividade determina as manifestações da cultura moderna. Primeiramente, isso vale para a ciência objetivante que, ao mesmo tempo, desencanta a natureza e liberta o sujeito cognoscente: “Assim todos os milagres foram contestados; pois a natureza é agora um sistema de leis conhecidas e reconhecidas, no qual o homem está em casa, e só é considerado onde ele se sente em casa; ele é livre pelo conhecimento da natureza”. (HABERMAS, 2000: p.27)

Porém, observa-se o engano ao achar que a natureza são as leis e que isto coloca o homem em casa. Com a tomada de consciência da sua diferenciação, o aspecto de estranhamento do homem em relação à natureza aumenta. Os animais não se sentem estranhos em seu habitat. A cultura que produziu a diferenciação do homem da natureza deixa-o solitário e não reconciliado com a ela. Esta mesma cultura, no entanto, permite ao homem ser criativo e único.

No momento em que o racionalismo se deslocou do eixo empírico-experimental, onde os objetos são claros, matemáticos e exteriores ao próprio indivíduo, para o ético-político, onde o objeto se confunde com o sujeito que pergunta, produziu-se todas as diferentes teorias racionais da modernidade sobre o estado, o cidadão, a religião, etc., “desencantando-os” também. Se para a física galileu-newtoniana a renúncia ontológica era fonte de fecundidade, para o plano ético-político, o deveria ser também? Os benefícios que a modernidade trouxe, especialmente na apresentação da possibilidade do bem estar e conforto aos indivíduos e a capacidade analítica eficaz dos conceitos modernos sociológicos, marxistas, weberianos, etc., ao serem sobreestimados, acabariam por borrar um limite intrínseco da transposição do racionalismo das ciências naturais para outros campos de saber.

Se a teoria-experimentação aplicada a objetos naturais, considerada como puro conhecimento, em sua instância anterior à produção de artefatos e, portanto, da engenharia, era uma coisa que permanecia em um campo eticamente mais ou menos neutro na física, quando substituídos tais objetos pela sociedade a experimentação tornou-se um jogo com vidas humanas. Quando a discussão é sobre a sociedade e o estado, e talvez todas as ciências humanas, o objeto que está sob investigação não é exterior ao próprio sujeito cognoscente, mas de certa forma, é o próprio sujeito que questiona sobre si, um objeto que é sujeito, um olho olhando a si mesmo. Se é discutível deixar de fora questões morais na práxis da ciência moderna, principalmente nas

ciências da vida, tanto menos o deveria ser na racionalização social e menos ainda na práxis política. A renúncia extremamente fecunda, que permitiu o sucesso no campo da física parece não poder ser efetuada em campo moral sem graves consequências de instrumentalização e tecnocracia.

Razão insuficiente

No debate sobre “as bases pré-políticas do Estado democrático” feito entre Habermas e Ratzinger em 19 de janeiro de 2004 na Academia Católica da Baviera em Munique, questionava-se sobre qual seria o lugar da religião, em especial o catolicismo, nos atuais estados democráticos. Depois do que foi dito acima, pode-se compreender um pouco mais a tomada de posição do então cardeal Ratzinger ao discutir com Habermas sobre o lugar da religião nas sociedades modernas.

“Para Habermas, é democrático o Estado que possibilita ou estimula a expressão dos diversos grupos políticos ou religiosos, mediante a livre pactuação na ação comunicativa, no diálogo. A divergência parcial de Ratzinger diz respeito a que, para ele, o fundamento ético da ação comunicativa é externo a ela, enquanto para Habermas surge nela. É aí que se situa a religião e a fé para Bento XVI.” (MARTINS, 2007)

A razão científica aliada ao poder pode produzir a bomba ou o experimento com humanos. O critério da maioria pode produzir leis opressoras e legalizar o terror. Então Ratzinger procura um direito que não seja nem fruto da ciência, pois esta não pode fornecer critérios éticos, nem fruto da maioria, pois esta pode estar errada. Este direito estaria fundado no próprio ser humano e perpassaria todos os sistemas jurídicos. No ocidente ele foi tradicionalmente entendido como *direito natural* e a declaração dos direitos humanos, por exemplo, seria um exemplo disso.

Mais interessante, porém, é sua sugestão de que um direito mínimo poderia nascer da interculturalidade – que certamente não é um relativismo religioso – na qual as diferentes tradições podem encontrar no seu próprio lastro ético tradicional aqueles conteúdos que permitiriam acordar sobre este direito mínimo.

Para mim, a interculturalidade compõe hoje uma dimensão indispensável para a discussão acerca dos fundamentos do ato de ser humano, que não pode ser conduzida nem unicamente dentro do universo cristão nem totalmente dentro de uma tradição racional ocidental. (RATZINGER, 2004)

A sugestão do pontífice é a de encontrar

uma necessária correlação entre razão e fé, entre razão e religião, as quais são convocadas para uma purificação e salvação recíproca, que se carecem mutuamente e que precisam reconhecer isso. (*idem*)

Esta correlação deve ser concretizada na prática com as grandes culturas: induísmo, budismo, culturas africanas e indígenas, e também através da tutela recíproca entre religião e razão secular.

É importante para esses dois grandes componentes da cultura ocidental deixarem-se comprometer com um ouvir, com uma verdadeira correlação com essas culturas. É importante levá-las para dentro na tentativa de uma correlação polifônica, na qual elas próprias se abram para uma complementaridade essencial entre razão e fé, de modo que um processo universal de purificação possa se desenvolver, no qual as normas e os valores essenciais de alguma forma conhecidos ou

presentidos por todos os homens possam adquirir uma nova intensidade luminosa, de sorte que novamente possa vigorar na humanidade aquilo que segura o mundo. (*ibidem*)

Ratzinger, em sua visita à universidade La Sapienza de Roma, antecipadamente cancelada em 15 de janeiro deste ano, acha que o "processo de argumentação sensível à verdade" de Habermas não pode nascer do simples debate, pelo fato de que os partidos sempre tenderão aos interesses particulares. Argumenta ainda que a questão sobre o que é a verdade e o razoável permanece sempre aberta e deve ser continuamente reeditada pelos indivíduos na situação histórica em que se encontram. Portanto a razão comunicativa não teria forças suficientes para fazer com que o debate político público escape do beco dos interesses pessoais e muito menos que ele mostraria o que é a verdade. Por isso é que são necessárias as bases pré-políticas do estado moderno. Por isso, na universidade, é que é necessária também a teologia. Por isso ele convida explicitamente uma crítica da modernidade em diálogo com o cristianismo na encíclica *Spe Salvi*, crítica que ele mesmo executou anteriormente em outras ocasiões ao discutir relativismo, ortodoxia e ortopraxis (RATZINGER, 2007: p.228-240) e exegese e marxismo na teologia da libertação (*idem*, p.218-225), entre outros.

É necessária uma autocrítica da idade moderna feita em diálogo com o cristianismo e com a sua concepção da esperança. (...) É preciso que, na autocrítica da idade moderna, conflua também uma autocrítica do cristianismo moderno, que deve aprender sempre de novo a compreender-se a si mesmo a partir das próprias raízes. (RATZINGER, 2007b)

O novo ateísmo

Em um dos últimos números da revista *Zygon*, dedicada à relação ciências e religião, o editor Philip Hefner se pergunta como a experiência e os conhecimentos contemporâneos se relacionam com as formas pré-modernas, pré-científicas de sabedoria.

A crítica à religião normalmente procede como se ela, e juntamente toda a tradição humana de pensamento pré-científico, fossem obsoletos e, portanto, sem valor construtivo na busca contemporânea de entendimento. Os Novos Ateístas aparentemente desejam construir uma visão de mundo que inclua um sistema complexo de valores e de suporte à vida que desaloja totalmente as religiões tradicionais. Além disso, eles pretendem reconstruir tal sistema do zero, por assim dizer.⁵ (HEFNER, 2007: p.800)

Já foi identificado o novo ateísmo como uma reação à apresentação no cenário público de argumentações de caráter religioso presentes tanto no atual presidente dos Estados Unidos quanto no terrorismo originário do oriente médio. De fato, muita da argumentação tem esta característica: o mal gerado pela religião em campo público não é função das escolhas particulares de um agente particular, e, portanto, teria características religiosas por acidente, mas é da própria natureza da religião ser

⁵ "The critique of religion often proceeds as if religion, and for that matter all prescientific human traditions of thinking and perceiving, are obsolete and therefore of no constructive value in the contemporary search for understanding. The New Atheists apparently aim to construct a worldview apparatus that includes a complex of values and life-support systems that totally displaces traditional religion. Moreover, they intend to undertake their construction de novo — from scratch, so to speak." Tradução nossa.

mentira, violência, mal.

Mas uma característica do novo ateísmo é a eleição do método científico, impulsionado pelo seu sucesso, na análise do fenômeno religioso. É uma eleição estranha, pois ele não reconhece como tendo validade empírica o fato de que a religião permanece nas sociedades, que diferentes grupos étnicos sempre desenvolveram sistemas religiosos mesmo fora do ocidente e não secularizados, que algumas tradições foram fonte de inspiração para uma massa de indivíduos em múltiplos e diferentes contextos históricos e culturais. Esta negação empírica parece traír um *a priori* mecanicista. Elegendo o método das ciências naturais pela metade e elevando a temperatura retórica, acusativa e sarcástica, colocam-se em situação mais próxima da ideologia do que da honesta pesquisa científica.

No entanto, o aspecto do estudo da religião pelo viés das ciências naturais pode trazer novas sugestões sobre o comportamento humano e ser útil para aprofundar a questão fundamental de como somos feitos. Trata-se justamente de não negar um campo de pesquisa e nem dissolver o objeto real de pesquisa, a religião, em um objeto formal. O enorme sucesso de vendas destes livros já é em si um dado importante, pela aceitação/rejeição da sociedade ao assunto. Trata-se da modernização social em curso refletida nas escolhas e opiniões. Pode-se prognosticar que o debate será mais vigoroso, pois a modernização social tenderá a continuar.

Conclusão

Vimos de que maneira o novo ateísmo reedita com nova retórica o desencalhe operado pela modernidade com a tradição. Ele acaba sendo prejudicial à própria pesquisa científica jogando fora um imenso campo de saber e se aproximando, assim, das ideologias modernas do iluminismo. Este cientificismo e os projetos ideológicos modernos se apresentam assim como um mesmo sintoma, ligados por uma tendência comum. O novo ateísmo não percebe que o fazer científico é parte do processo humano de investigação e entendimento sobre o real e que a possibilidade de uma explicação única e totalizante não existe, pois, como vimos, o método científico se estabeleceu em uma metodologia que fragmentava o natural em um objeto formal novo.

A posição de Ratzinger é crítica a tal empresa justamente por ela reivindicar a explicação total do real e se arvorar como filosofia primeira. Para ele, não é possível derivar uma sociedade melhor, ou estado melhor, do racionalismo de caráter científico. É necessária, portanto, uma crítica da modernidade. É necessária uma nova mobilização de potências éticas, tanto na ação dos indivíduos como no debate público, que não jogue fora o que foi longamente constituído como experiência humana, para salvaguardar a riqueza do real (RATZINGER 1999) para deixar vivo “aquilo que segura o mundo”.

As ciências da religião, dado seu campo disciplinar, aparecem como um lugar propício tanto para a crítica da modernização como para um frutífero diálogo entre as ciências naturais e religião.

Bibliografia

- HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000 (1985).
- _____. *Os secularizados não devem negar potencial de verdade a visões de mundo religiosas*. <http://ww1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2404200507.htm>, acesso em 23/01/2008 (2004).
- HEFNER, Philip. Science and well-winnowed wisdom: the grand quest. *Zygon*, v.42 n.4, p.799-801, 2007.
- KVASZ, Ladislav. O Elo Invisível entre a Matemática e a Teologia. *REVER*. http://pucsp.br/rever/rv1_2007/p_kvasz.pdf, acesso em 13/10/2007.
- MARÍAS, Julián. *História da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MARTINS, José de Souza. Marx na nova encíclica do Papa. *Estado de São Paulo*. http://www.estadao.com.br/suplementos/not_sup92980,o.htm, acesso em 22/01/2008.
- OAKESHOTT, Michael. *El Racionalismo en la Política y Otros Ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- _____. *Sobre a História & Outros Ensaio*s. Topbooks, 2003.
- PENROSE, Roger. *The Road to Reality: a complete guide to the laws of the universe*. Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 2005.
- RATZINGER, Joseph in THORNTON, John F., VAREENE, Susan B. *The Essential Pope Benedict XVI*. New York: Harper Collins, 2007.
- _____. *O homem desceu até o fundo do poço do poder, até a fonte de sua própria existência*. <http://ww1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2404200509.htm>, acesso em 23/01/2008 (2004). *Folha de São Paulo*, 2007 (2004).
- _____. *Spe Salvi*. Acesso em 15/01/2008 (2007b).
- _____. *Allocuzione del Santo Padre Benedetto XVI per l'Incontro con L'Università degli Studi di Roma "La Sapienza"*. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_it.html, Acesso em 24/01/2008 (2008).
- _____. *Amor e razão: os dois pilares do real*. http://www.pucsp.br/fecultura/textos/fe_razao/amor_razao.html, acesso em 24/01/2008 (1999).
- ZUBIRI, Xavier. *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: 1974. <http://www.zubiri.org/works/spanishworks/nhd/nhg.zip>, acesso em 14/10/2007.