
NOTAS E COMENTÁRIOS

Persp. Teol. 18 (1986) 235-245

CIÊNCIA E RELIGIÃO*

Xavier Herrero S.J.

Foi-me proposto o tema Ciência e Religião. Este tema abrange uma multidão de aspectos que evidentemente não podem ser tratados aqui. Não vou tratar por exemplo dos conflitos históricos entre ambas nas diversas épocas nem no mundo contemporâneo. Uma vasta bibliografia existe sobre todos esses problemas¹. Também não vou me deter em algum problema específico que determinados ramos da ciência colocam à religião ou à fé². Vou tratar de um outro aspecto que me parece mais importante da relação Ciência e Religião.

Atualmente dão-se alguns fenômenos inquietantes como aqueles que vem sendo chamados de *anticiência* e de *contracultura*. Depois de uma primavera de progresso, de crescimento econômico, de exaltação do poder do homem, tudo baseado na ciência, essa fé entra agora também em seu calvário. Acreditou-se nas possibilidades ilimitadas da ciência e da técnica, e agora é a humanidade que corre o risco de ser destruída por uma guerra nuclear. Acreditou-se no domínio total da natureza e agora se constata que ela foi poluída e, aos poucos, esvaziada de seus recursos naturais. O homem celebrou a desalienação de sua relação com Deus, e esse mesmo homem percebe agora que caiu em outras alienações piores que a alienação religiosa. O homem chegou a celebrar um humanismo científico e hoje se vê definido unicamente pela produtividade, eficácia e rentabilidade. Ele se vê reduzido e humilhado a ser um puro ser de necessidades. É tudo isso que provoca revolta contra esse

* Palestra pronunciada a 14 de novembro de 1985 num encontro reunindo jesuítas dedicados ao cultivo da ciência [Ndr].

¹ Alfonso PÉREZ DE LABORDA, *Ciencia y Fe*, Madrid 1980. ID., Sobre el conflicto ciencia-fe en el mundo contemporáneo, em: *Iglesia Viva* 76 (1978) 307-321. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, La fe ante el tribunal de la razón científica, em: *Sal Terrae* 72 (1984/9) 627-643.

² J. MONOD, *O acaso e a necessidade*, Petrópolis 1971. J. P. CHANGEUX, *L'homme neuronal*, Paris 1983. Luis RUIZ DE GOPEGUI, *Cibernética de lo humano*, Madrid 1983. Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*. Un reto a la Teología, Santander 1983.

mundo artificial, frio e irrespirável que fabrica a sociedade instrumental e técnica. É a ciência e, em último termo, a racionalidade ocidental que agora passam a ser as culpadas de todos os males atuais.

Junto a esses fenômenos de contracultura se dá também o que está sendo chamado de "retorno do sagrado"³. Há uma busca de um contato original com as forças da natureza. A natureza foi totalmente des-sacralizada. Mas para toda uma geração a técnica exerceu o papel de um novo sagrado. Por isso se dá atualmente, sobretudo nos jovens, uma contestação violenta do falso sagrado da técnica em nome de um sagrado mais original. Busca-se então uma saída nos êxtases da droga ou até no êxtase místico. Assim esse retorno do sagrado aparece como um dos aspectos de um fenômeno mais geral de contracultura ou do processo que está se instaurando contra o humanismo ocidental, tanto marxista como burguês.

É neste contexto que vamos refletir um pouco sobre o *modo* que assume atualmente o problema da relação entre ciência e religião. É claro que para poder englobar na reflexão esses fenômenos de contracultura e de retorno do sagrado, temos que colocar o problema a partir do conceito de *totalidade*. Não basta considerar a ciência em si mesma. Também não é suficiente levar em conta o que pensam os mesmos cientistas sobre a ciência. Se, como afirma Ladrière, "o desenvolvimento da ciência modificou profundamente não só o conteúdo da cultura... mas seus mesmos fundamentos"⁴, é necessário considerar a ciência na sua globalidade, nos seus efeitos e nas suas conseqüências sobre o conjunto da sociedade, da cultura e da religião, enfim na sua relação com a *totalidade* de seus condicionamentos e resultados históricos.

Ora, colocar o problema da relação entre ciência e religião a partir da totalidade é colocar o problema da racionalidade ou irracionalidade dessa totalidade. A ciência moderna nasceu e se desenvolveu num ambiente cultural profundamente marcado pela idéia de racionalidade e esta se baseava na herança filosófica que a cultura grega legou ao ocidente. E um dos motivos que desafiaram o surgimento do logos filosófico, foi o problema da transposição da visão religiosa do mundo num sistema de explicação racional. Se a religião possibilitava uma visão totalizante capaz de integrar todos os aspectos da vida humana, a filosofia se viu diante do desafio de construir uma visão do mundo igualmente com pretensão de totalidade, mas agora com conceitos e métodos da *ra-*

³ Cf. Claude GEFFRÉ, *Le Christianisme et les Métamorphoses du Sacré*, em: E. CASTELLI (ed.), *Le Sacré: études et recherches*, Aubier, Paris 1974, 133-150.

⁴ J. LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, Aubier-Unesco, Paris 1977, p. 15.

zão, i.é, do logos demonstrativo.

A partir daí aparece claro que o problema atual da relação entre ciência e religião é uma *modalidade* do problema mais fundamental com que a civilização ocidental se defrontou desde seus inícios: o problema da transposição do horizonte da religião em horizonte da razão demonstrativa. A história desse problema nos mostra as vitórias aparentes e, por isso, sempre repetidas da razão sobre a religião, e a pertinaz resistência do sagrado à sua reinterpretação final nos cânones da razão demonstrativa.

Vejamos, em primeiro lugar, como a estrutura da ciência moderna comporta a possibilidade de projetar-se como a única dimensão possível de sentido, configurando, assim, um conflito com a religião. Em segundo lugar, veremos algumas concreções dessa possibilidade e, finalmente, a resistência do Sagrado a essas reduções na forma de crises sociais.

I. A ATITUDE FUNDAMENTAL DA CIÊNCIA E SUA POSSIBILIDADE DE TOTALIZAÇÃO

Enquanto a religião se mostra como princípio último de integração da sociedade, não há propriamente um conflito entre ciência e religião. De fato, "a forma mais poderosa e eficaz conhecida até hoje pelas sociedades humanas para ... operar a integração das significações numa 'visão do mundo' socialmente reconhecida, é a crença religiosa"⁵. Na hora em que surge a ciência moderna, o cristianismo tinha configurado uma determinada visão do mundo que foi chamada de cristandade. Enquanto o saber científico era totalmente integrado nessa síntese teológica, não podia surgir um problema nas relações entre ciência e religião.

Mas com o surgimento da nova ciência, essa unidade passa a ser questionada. Pois novos resultados científicos entram em conflito com certos elementos ligados à interpretação antiga da fé. Começa aí uma forma típica de conflito entre ciência e religião. Esse tipo de conflito só podia referir-se a determinados *conteúdos* particulares. Era um problema de conteúdos em conflito que, como tal, podia ser resolvido por uma nova interpretação e uma nova síntese. Porém, podemos dar por acabada essa forma típica de conflito, pois a crítica epistemológica mostrou que o sentido dos enunciados científicos é relativo ao método utilizado. Não pode, pois, surgir um conflito entre conteúdos que pertencem a planos de inteligibilidade diferentes. A partir daí os possíveis conflitos entre ciência e religião terão que ser também diferentes. De fato,

⁵ H. C. LIMA VAZ, *Cultura e Religião*, em: *Síntese* 35 (1985) p. 8.

o conflito agora só pode surgir ao nível das *atitudes*, pois a diversificação de planos leva consigo uma diferenciação de atitudes fundamentais. Qual é então a atitude fundamental da ciência moderna?

Embora a ciência tenha elaborado desde o início, de alguma maneira, seus métodos, ela se viu forçada, pelos mesmos progressos científicos, a voltar sobre si mesma para tornar explícito o seu projeto inicial, para esclarecê-lo e assumi-lo de modo mais rigoroso. A ciência separa-se assim do mundo vivido para adotar conscientemente uma atitude precisa. Podemos chegar a descobrir em que consiste essa atitude fundamental da ciência, analisando dois traços essenciais característicos do estado atual da ciência: a sua reflexividade e o seu prolongamento técnico⁶.

A ciência moderna chegou a um tal grau de maturidade que ela se tornou capaz de colocar-se reflexivamente o *problema de seus fundamentos*, i.é., ela se pergunta pelo sentido de seus conceitos fundamentais, pela validade de seus métodos e pelo alcance de seus resultados. Com isso, ela inicia um processo de reflexão e, portanto, de radicalização que a torna capaz de tratar de problemas, com novos métodos, que antes eram reservados à filosofia. Essa reflexão leva a ciência não só a uma explicitação mais rigorosa e precisa dos critérios científicos, mas também a uma maior potenciação de métodos de análise. É que agora a ciência, pelo retorno aos fundamentos, consegue uma generalidade de segundo grau. Para além da síntese dos casos particulares, essa generalidade corresponde à abstração dos *procedimentos* mesmos do pensamento. É assim que surgem as metateorias fruto dessa reflexividade da ciência sobre si mesma. O que caracteriza os métodos modernos é a integração da reflexividade no mesmo modo de proceder da ciência. Assim, a explicitação do projeto científico é, ao mesmo tempo, a *objetivação* do modo de proceder.

O segundo traço do estado atual da ciência é o seu prolongamento técnico. Garantindo as suas bases teóricas, a ciência tende cada vez mais a se constituir como um *instrumento eficaz de análise e de manipulação do real*. A matematização crescente da ciência faz com que esta não só se torne eficaz, mas ainda realiza uma objetivação do projeto de eficácia. A ciência comporta, no seu mesmo projeto, a idéia de um poder eficaz sobre as coisas. Por isso o progresso na conquista de perspectivas teóricas é sempre acompanhado da abertura de campos de aplicação tecnológica cada vez mais vastos. Nada tem de estranho que o progresso científico tenha provocado abalos profundos nas estruturas econômicas, sociais e políticas da sociedade e chegue a intervir sobre o apa-

⁶ Cf. J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, Casterman, Tournai 1972, 21-25.

relho biológico e psíquico do homem. O progresso da ciência cria, assim, através de seu prolongamento técnico, graves problemas políticos e éticos. Políticos, porque a investigação científica se tornou um instrumento privilegiado de poder. Cada vez mais é o poder político que determina à investigação científica seus planos de organização, seus meios, seus objetivos e seus limites. Éticos, porque a amplidão mesma das repercussões das descobertas modernas sobre as relações humanas coloca o homem diante da alternativa: ou a lógica da racionalidade técnica se impõe sobre a ética, — e então o único princípio regulador será o da expansão sem limites do poder —, ou a humanidade terá de fazer um verdadeiro esforço de invenção moral para ajustar seus novos poderes aos ideais humanos que a tradição nos legou. Assim a ciência, colocando-se ela mesma em questão, torna-se um instrumento de questionamento do homem por ele mesmo, na medida em que ela chegou a inserir-se, por seus efeitos, em todos os conflitos da humanidade.

Ora, se refletirmos um pouco, veremos que a interferência da ciência em todos os conflitos da humanidade não é efeito de um acidente histórico ou de uma relação meramente externa à ciência. Essa interferência está arraigada na mesma atitude fundamental que está na origem da ciência. É justamente através das conseqüências que vão se manifestando na história que podemos descobrir mais nitidamente o que caracteriza o projeto original da ciência. Pois é esse projeto que possibilita todas essas manifestações, que dá razão das possibilidades que ela comporta, que funda sua reflexividade e sua ligação com a trama concreta da história. Em que consiste, pois, o projeto da ciência?

Esse projeto é o de uma *objetivação radical da experiência*. Objetivação que instaura a dualidade de sujeito e objeto, mas de forma que o sujeito pode manipular, apropriar-se, analisar, destruir, reconstituir e transformar o objeto conforme seus planos e seus cálculos. Essa objetivação do mundo encontra sua expressão adequada na matematização. É porque a matemática é a ciência das manipulações sobre um objeto qualquer que ela se presta para a representação de um universo totalmente objetivado. É por isso que essa objetivação possibilita um saber eficaz que transforma a "theoria" em "techne", que faz com que todo saber seja em vista de um poder. E é por isso que a ciência como busca de conhecimento se integra tão facilmente no conjunto das atividades que operam efetivamente a transformação do mundo, da sociedade, do homem.

Ora, na medida em que a ciência abre esta perspectiva de uma objetivação radical da experiência, que pode ser estendida ao conjunto da experiência, i.é., na medida em que ela abre uma perspectiva universal, ela tende a se impor como perspectiva *única* sobre o universo como

modo de experiência absolutamente fundamental. E se essa atitude científica aparece como única atitude verdadeiramente razoável e justificável, então o sentido que ela projeta não é mais um sentido novo ao lado de outros, mas ele se torna o único sentido possível. Todo sentido se reduz a esse e, nessa redução, se realiza uma *modificação do sentido do sentido*: doravante todo sentido se encontra reduzido a este conteúdo unívoco, resultante dessa atitude objetivante da ciência. A racionalidade científica se torna uma empresa totalitária.

É verdade que a ciência enquanto tal não pretende impor essa limitação de perspectivas, mas ela comporta, nela mesma, a possibilidade de uma tal pretensão. Assim a atitude fundamental da ciência leva consigo o risco de se substituir a todas as outras atitudes e de tornar-se totalizante. A concreção desse risco será sem dúvida uma transgressão dos limites de sua essência, mas a possibilidade dessa transgressão está inscrita na mesma atitude fundamental da ciência precisamente por ser fundamental, por abrir uma perspectiva capaz de se estender à totalidade da experiência humana. Vejamos agora alguma dessas concreções.

II. TENTATIVAS DE SUPRESSÃO DA RELIGIÃO

Nos alvares da ciência moderna o conflito entre ciência e religião era um conflito particular restrito a determinados conteúdos das representações do mundo cristão. Na medida em que a ciência cresce aprofundando seu projeto original, configura-se um novo conflito entre *atitudes* diversas. Com efeito, a ciência evoluiu e não aconteceu uma nova síntese de representações. É que a ciência se constituiu independentemente da Teologia e da Filosofia a partir de sua atitude fundamental objetivante. É por isso que não surgiu um novo mundo, mas muitas visões do mundo, muitos modos possíveis de unificação e de totalização da experiência. Agora temos uma multiplicação de projetos: o projeto da ciência e, dentro desta, os muitos projetos, daí a grande tarefa da interdisciplinariedade, o projeto da política, os diferentes projetos morais, o projeto da fé, etc. O conflito agora é um conflito entre diversas atitudes fundamentais em concorrência.

No momento em que a atitude fundamental da ciência, enquanto atitude objetivante, passa a reivindicar para si a pretensão de possuir o único sentido razoável da experiência humana, ela se torna totalizante, absorve todas as outras atitudes e se torna princípio de ateísmo. Vamos determinar um pouco em duas tentativas concretas: a sociologização da religião e a supressão da religião na razão comunicativa.

O antigo problema da transposição da simbólica do Sagrado em categorias da razão aparece agora no problema da *redução da religião ao*

social. Se a ciência, pela sua atitude objetivante, pode apropriar-se o objeto de sua consideração, por que a sociedade moderna não vai poder também chegar à apropriação puramente livre de sua condição natural, econômica e social? Estamos assim vivendo esse processo de sociologização da religião que, de Marx até Cornelius Castoriades, imprime sua marca profunda na visão atual do fato religioso⁷.

Para Marx, a religião não é apenas uma ideologia alienante, cujo erro consistiria na simples incompreensão de sua autêntica natureza. Para ele, o ensinamento do cristianismo é objetivamente falso porque ele revela a verdade de um mundo falso, de um mundo em contradição consigo mesmo e no qual o homem não se reconhece. Por isso, a tarefa é reconciliar este mundo consigo mesmo e o homem com o homem. Nenhuma refutação da religião é capaz disso. E para poder reconciliar o homem consigo mesmo, é necessário, antes de mais nada, tornar *falsa* a religião, histórica e filosoficamente, e isso só pode ser feito tornando *verdadeiro* esse seu mundo, de forma que ele cesse de produzir a religião como um abcesso purulento. Um mundo moderno reconciliado é necessariamente um mundo ateu. Assim Marx inverte os termos tradicionais da questão. O homem real não perde a sua realidade e se aliena na projeção de um mundo imaginário do além, mas é a religião que se mostra como o índice da perda da realidade do homem. Por isso, a tarefa histórica é estabelecer a *verdade* do aquém, pela prática social capaz de realizar a *"apropriação real da essência humana pelo homem e para o homem"*⁸. A verdade da religião está assim na verdade do social.

Porém, o projeto de absorção e dissolução do religioso no social recebeu a sua mais rigorosa transcrição teórica com *Cornelius Castoriades*⁹. Para ele, o indivíduo "não poderia sobreviver um instante sequer se não sofresse sua socialização violenta e forçada; é pela fabricação social do indivíduo que a instituição torna possível a vida do sujeito humano e sua própria vida como instituição"¹⁰. Ora, a função que a religião assumiu de fato no processo instituidor da sociedade, é revelar e ocultar, ao mesmo tempo, o indeterminismo radical do indivíduo. Mas ocultando esse abismo em que o indivíduo flutua, a religião fornece simulacros ou ídolos que asseguram à instituição social seus fins e que respondem ao "por que" e ao "para que" da existência da sociedade e

⁷ Cf. Xavier HERRERO, *Filosofia da Religião e crise da Fé. Dialética do Sagrado cristão*, em: *Síntese* 35 (1985) 15-17.

⁸ Karl MARX, *Frühe Schriften*, Ed. Lieber-Fürth, Darmstadt 1962, vol. I, 593.

⁹ C. CASTORIADES, *Institution de la Société et Religion*, em: *Esprit*, mai 1982, 116-131.

¹⁰ C. CASTORIADES, *o.c.*, 125.

do indivíduo no mundo, questões essas que escapam a qualquer possibilidade de elucidação racional. E assim, a religião oculta o verdadeiro caráter do processo social exigido pela razão moderna, que é o de instituir-se *autonomamente* como sociedade, dando-se a si mesma a sua própria lei e reconhecendo explicitamente esta sua natureza de auto-instituição. A religião deve, pois, ser suprimida, pois ela é o segredo do imaginário social da sociedade *heterônoma*.

A partir da análise científica da situação atual, pretende-se também encontrar a lógica que presidiu à superação e, portanto, à *supressão* dialética da *religião na razão comunicativa*. O principal representante desta tendência é *Jürgen Habermas*. Ele, defensor da teoria crítica da sociedade, faz uma crítica demolidora da redução da racionalidade humana à racionalidade instrumental. Mas na tentativa de resgatar dimensões racionais mais humanas da invasão da totalidade social pelos imperativos sistêmicos da economia e da administração estatal, regidos por uma racionalidade puramente instrumental, ele pensa poder encontrar o princípio último de integração individual e social na *moral comunicativa*. Para isso ele se baseia na evolução das tendências para o crescimento da autonomia, para a diferenciação sistêmica e sobretudo da reflexividade, tendências que se têm consolidado e que fazem aparecer como obsoletas as orientações para a ação provenientes das religiões organizadas¹¹.

Porém, a pretensão totalizante da ciência, concretizada nas tentativas atuais de sociologização da religião ou de sua supressão na razão comunicativa, não pode deixar de provocar crises profundas na sociedade, se é verdade que toda objetivação representa um ponto de vista e, como tal, só adquire sentido à luz de um horizonte mais amplo. Vejamos, então, para acabar, como o Sagrado resiste a essas tentativas reducionistas da razão científica e técnica na forma de crises.

III. A PERMANÊNCIA DA RELIGIÃO COMO EXPRESSÃO ÚLTIMA DO SENTIDO

A história das sociedades humanas mostra que a religião sempre teve uma função integradora de todos os elementos que compõem a sua vida. O homem é um ser simbólico e, como tal, tem necessidade de dar um sentido à sua vida em todas as suas dimensões, sejam quais forem as circunstâncias materiais em que se encontra. O homem, como ser de lin-

¹¹ J. HABERMAS, *A crise de legitimação no capitalismo tardio*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro 1980, 23s, 152s. R. DÖBERT, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt 1973.

guagem, se distancia de tudo e de si e afirma sua transcendência na configuração de um sentido do todo. Ele constrói assim seus universos simbólicos nos quais a vida como um todo recebe um sentido. E os sistemas simbólicos religiosos sempre apareceram como o marco último e integrador de todas as dimensões.

Ora, no momento em que a expressão humana do sentido assume a forma de uma razão científica e técnica no âmbito do social, surge a mais profunda *crise de sentido* que a humanidade já experimentou e cujo resultado mais visível é a insatisfação do homem moderno e a fragmentação irremediável dos significados.

Com efeito, na medida em que o campo imenso do sentido passa a ser canalizado e controlado pela razão instrumental, uma lógica férrea passa a dirigir e orientar a vida do homem, a lógica da eficiência e do cálculo, que começa a invadir todos os setores da vida natural, social e cultural. Mas a razão instrumental é objetivante. Ela vai abstraindo do mundo vivido setores para ir racionalizando-os. Assim, condição de sua eficácia racionalizadora é a setorização. Cada setor acaba tendo suas regras próprias e tornando-se, de certo modo, autônomo.

Ora, na medida em que a lógica da eficiência e do cálculo invade o âmbito das necessidades materiais do homem e surge a luta organizada contra a natureza nos sistemas atuais de produção, o homem passa a ser também um *objeto* dessa organização e planejamento. Ele perde o ponto de referência do *sentido* dessa eficiência e se vê forçado a integrar-se num mecanismo de produção sem fim e a identificar-se compulsoriamente com os objetos pela lógica de um consumismo ilimitado. O resultado só pode ser uma insatisfação profunda e a procura de sentido fora do trabalho. Não é, pois, de estranhar que a violência se faça sentir como reação ao círculo férreo da organização técnica da vida.

No momento em que a lógica da eficiência e do cálculo invade o âmbito cultural da vida e o sistema das interpretações é atrelado rigidamente ao sistema da produção material, surge uma profunda *crise de identidade* cultural. Com efeito, o que constitui o núcleo em torno do qual se estrutura a identidade cultural dos indivíduos e dos grupos é o poder dar-se as razões de viver. Uma autêntica identidade cultural se define pela possibilidade de acolher criativamente as significações nas quais uma sociedade inscreve suas razões de viver¹². Ora, quando o ato mesmo da cultura passa a ser regido pelas regras e mecanismos do processo de consumo, os homens se sentem na sua vida quotidiana como elementos planejados "racionalmente" dentro de uma fria engrenagem, e a sua atividade criativa se reduz a aceitar as contínuas ofertas de pro-

¹² Cf. H. C. LIMA VAZ, o.c., 7.

duto sempre renovados. Surge então o desinteresse e, finalmente, a incapacidade do indivíduo de construir sua identidade cultural pela articulação de sua vida pessoal a um mundo de significações reconhecido socialmente que exprime as razões de viver. O resultado só pode ser um imenso vazio de sentido e um sentir-se manipulado pela indústria da comunicação. Não é, pois, de estranhar que, diante da incapacidade da mesma sociedade de propor razões de viver, surjam movimentos de contracultura e formas irracionais de retorno do sagrado como alternativa à dispersão e à fragmentação de significados a que se vê submetido o indivíduo na sua vida quotidiana.

Na medida em que é a razão científica e técnica que opera a *integração* do homem na realidade, o sentido da vida do homem, expresso na linguagem científica, não pode ser outro senão a intensificação do poder, pois, como vimos, a atitude fundamental da ciência é a objetivação não só da experiência mas do mesmo modo de proceder, que possibilita a manipulação de seu objeto. Assim, o modo de tratar e de resolver os problemas que a ciência nos torna familiar é o da *racionalidade em forma de poder*, que contém a tendência interna para a expansão e intensificação das possibilidades de manipulação. O princípio interno dessa racionalidade é assim a intensificação do poder. Não é, pois, de estranhar que na política internacional atue este princípio da intensificação do poder, aumentando coercitivamente a capacidade de ameaça até à possibilidade de destruição total não só do adversário mas da humanidade.

Mais uma vez, o que está em questão não é a validade da ciência nem as conquistas científicas. O que causa o problema de que estamos tratando é a possibilidade imanente à ciência de projetar-se como a única dimensão razoável de sentido e de erigir-se como princípio de integração do homem na realidade total. A linguagem científica, como sua atitude objetivante, favorece a capacidade analítica do projeto científico, mas na medida em que este ganha força em sua capacidade analítica, perde fôlego em sua capacidade de captação e de expressão da totalidade.

Assim, a profunda crise de sentido que a sociedade moderna está vivendo com a identificação compulsória do homem com os objetos pela lógica do consumo, com a crise de identidade cultural e a conseqüente perda do homem na fragmentação irremediável dos significados, nos mostra "ex contrario" a impossibilidade da ciência de fornecer o princípio último de integração do homem na realidade.

É para superar essa crise de sentido que a teoria crítica da sociedade tenta resgatar a dimensão comunicativa-moral do domínio da racionalidade instrumental. Mas na medida em que reduz a dimensão reli-

giosa à razão comunicativa, fazendo desta o princípio último de integração da identidade individual e social, o homem e a sociedade se vêem referidos às estruturas da linguagem como seu constitutivo último. Certamente, é um fato que o homem é um ser de linguagem. É um fato que a linguagem faz do homem o ser social por excelência. Mas um fato não pode ser o princípio último de integração do homem, porque ele não dá razão do caráter incondicional que atravessa e constitui o ser humano em liberdade nem das contingências próprias da liberdade.

Ora, o que possibilita, ao mesmo tempo, a incondicionalidade do homem e a sua integração na totalidade do real, é a *religião*, pois ela, na medida em que abre o horizonte do Sentido transcendente, possibilita ao homem, a um tempo, afirmar-se do modo mais radical como *sujeito* (na sua identidade mais profunda) e integrar-se na totalidade do real pela referência da multiplicidade dos significados à unidade desse Sentido primeiro (identidade social e cultural). É por isso que a experiência daí resultante só poderá ser expressa numa *linguagem simbólica*, única capaz de captar a totalidade pela sua fluidez polissêmica e pela sua capacidade de integração da totalidade de sentido.

Só na medida em que a expressão humana do sentido voltar a assumir a forma de uma linguagem simbólica (própria da experiência religiosa) que integre em si a pluralidade de linguagens analíticas da experiência (próprias das ciências), o homem e a sociedade moderna poderão viver uma vida humana plena de sentido.

Xavier Herrero S.J. é doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, de Roma, licenciado em Teologia pela "Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen", de Frankfurt (Alemanha). Professor de Filosofia na Faculdade de Filosofia do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (Belo Horizonte-MG). Publicou: *Religión e História en Kant*, Gredos, Madrid 1975.

Endereço: Caixa Postal 5047 — 31611 Belo Horizonte — MG