

ESPERANÇA E OBJETIVIDADE: UMA CRÍTICA DA CIÊNCIA

RUBEM A. ALVES

Não será verdade que toda ciência, no final, se reduz a um tipo de mitologia? (De uma carta de Freud a Einstein em 1932).

As ciências que se instauraram no mundo Ocidental têm tendido a classificar a religião como uma forma de falsa consciência e como uma força conservadora. “A religião é a consciência-de-si e o como-sentir-se do homem que ou ainda não se encontrou ou que voltou a perder-se” ⁽¹⁾ nos diz Marx. Ela é a flor com que o homem cobre a corrente que o aprisiona de forma que, não mais vendo a corrente, êle se imagina num jardim. E jardins não devem ser destruídos. Jardins devem ser cultivados, preservados, defendidos. Em decorrência disto, a religião teria uma função permanentemente conservadora: os homens “devem reconhecer e aceitar como uma *concessão dos céus* o próprio fato de serem êles *dominados, controlados, possuídos*”. ⁽²⁾

Dentro de certos limites êste diagnóstico é correto. Entretanto, creio que é necessario fazer a Marx uma reserva crítica muito próxima daquela que êle fez a Feuerbach. Não se pode falar de uma essência do homem, em abstrato ⁽³⁾. De forma idêntica, não se pode falar de uma essência da religião, como se ela fôsse um fenômeno simples, permanentemente idêntico consigo mesmo, exercendo sempre as mesmas funções.

(1) Marx & Engels, *On Religion* (New York, Schocken Books, 1964), p. 41.

(2) *Ibid.*, pp. 44-45

(3) *Ibid.*, pp. 41-42

É verdade que a religião é frequentemente dominada pelos sacerdotes (4). Mas é necessário ter em mente que os profetas que se levantam contra os sacerdotes — também falam em nome da religião. Seria possível identificar sacerdotes e profetas? A sociedade nunca o fez. Por que? Por estupidez? Não creio. Antes, por ter ela um agudo senso de discriminação entre amigos e inimigos. Os sacerdotes se movem pelos corredores e salas dos palácios. Os profetas são aprisionados em calabouços. O fenômeno religioso é ambíguo e ambivalente. A própria religião reconhece este fato.

Ela se refere a deuses e demônios, à fé e à idolatria — o que indica que ela se dá conta das dinâmicas contraditórias que se movem no seu próprio meio. É verdade que a religião tem se prestado a uma função sacralizadora do status quo, sendo assim a ideologia de uma ordem que se estabeleceu pelo poder. Mas é verdade também que a religião, em nome dos ideais de justiça, de fraternidade e amor, tem sido uma fonte de críticas proféticas de ordens instauradas, seja de direita, seja de esquerda (5). A “esperança do Reino de Deus”, qualquer que seja a forma que ela tenha assumido, tem sido sempre um horizonte de expectativa sob cuja luz as rotinas coercitivas do cotidiano que caracterizam todas as ordens sociais estabelecidas se revelam como um absurdo, um negativo a ser negado.

As ciências em geral e as ciências do comportamento humano em particular, entretanto, não têm aplicado a si mesmas a mesma crítica que elas lançaram contra a religião. Os cientistas tendem a operar a partir da “pressuposição humana mas elitista de que os *outros* crêem por causa de necessidades enquanto que eles crêem em decorrência dos ditames da lógica e da razão (6)”. Uma vez aceita tal pressuposição,

(4) Não estou pensando no sacerdote como um clérigo. Tenho em mente a categoria *sacerdote*, tal como usada como Leszek Kolakowski. “Sacerdócio”, diz êle, “não é simplesmente o culto do passado contemplado através de olhos contemporâneos, mas a sobrevivência do passado sob uma forma não transformada. Êle é, assim, não apenas uma certa atitude intelectual para com o mundo, mas na verdade, uma forma da existência do mundo, ou seja, a continuação de uma realidade que não mais existe”. “The Priest and The Jester”, em *The Modern Polish Mind* (ed. Maria Kuncewicz) (New York, Grosset & Dunlap, 1963), p. 326.

(5) Em outras palavras, creio que a religião tem, em ocasiões distintas, tido funções ora ideológicas ora utópicas, no sentido que K. Mannheim dá a estes termos. Ver K. Mannheim, *Ideologia e Utopia* (Rio de Janeiro, Editora Globo, 1954), pp. 179 e ss.

(6) Alvin Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology* (New York, Avon Books, 1971), p. 26.

torna-se impossível perceber que, num mundo que aparentemente se secularizou, a ciência passou a desempenhar, em grande medida, *as funções dantes desempenhadas pela religião tradicional em decadência*. É minha hipótese que a ciência se constitui, num mundo em que as religiões tradicionais perderam a sua respeitabilidade, numa “alternativa funcional” ou num “equivalente funcional” da religião ⁽⁷⁾. Pesquisas realizadas indicam que uma porcentagem significativa de cientistas do comportamento consideraram, num período anterior de sua vida, tornarem-se clérigos de uma religião ou outra ⁽⁸⁾. Por que abandonaram a religião e se “converteram” à ciência? A resposta mais fácil seria que eles romperam com a falsa consciência, disseram adeus às suas ilusões e ingressaram na instituição que detém o monopólio dos métodos de se ver corretamente.

Parece-me, entretanto, que tal explicação é altamente ideológica e... religiosa. Na verdade, um convertido religioso explica sempre nestes termos a sua própria experiência! Temos de considerar uma outra hipótese: *de que a substituição da religião pela ciência tenha sido algo semelhante à troca de uma mágica fraca por uma mágica forte, de uma mágica destituída de status e progressivamente marginalizada, por uma mágica que dá status e que ocupa o lugar central da sociedade*.

Uma das ironias da história é a alternância das funções que certos itens culturais exercem. Como K. Mannheim observa, universos simbólicos que num certo período histórico funcionaram de forma utópica passam a exercer, no período que se segue, uma função conservadora ⁽⁹⁾.

Explosões carismáticas se domesticam em rotinas buro-

(7) Ver R. K. Merton, *On Theoretical Sociology* (New York, The Free Press, 1967), pp. 87-90.

(8) A. Gouldner, *op. cit.*, p. 24. Referindo-se aos fundadores da sociologia ele afirma: “Who and what is the sociologist? In the end, all of them made it clear that they were bent on establishing a new religion, a religion of humanity, and that they believed its priesthood would be sociologists. In short, the sociologist was first conceived as a kind of priest”. Temos de nos perguntar se o apelo do marxismo se deve, em última análise, à combinação de rigor de análise com paixão religiosa.

Creio que temos de considerar a observação de Camus de que “Marx foi o único a entender que uma religião que não abraça a transcendência deveria ser chamada propriamente de política”. (*The Rebel*) (New York, Vintage Books, 1956), p. 196.

(9) K. Mannheim, *op. cit.*, p. 230 e ss.

cráticas, profetas se metamorfoseiam em sacerdotes, revolucionários, uma vez que no poder, se tornam conservadores. A ciência, sem dúvida alguma, exerceu, uma função altamente crítica e revolucionária quando do seu surgimento. Sua metafísica, seus métodos e suas alianças sociais colidiam frontalmente com aqueles da ordem hierárquica, religiosa e estática dominante. Entretanto, uma vez demolido este mundo, a ciência perdeu, progressivamente, o seu gume crítico. *O seu poder manipulador cresceu na razão inversa do seu poder questionador.* Com o advento da civilização utilitária e pragmática, a ciência, como especialista na manipulação de coisas e pessoas, tornou-se numa peça indispensável deste todo. A nossa sociedade não se tornou mais científica por ter mais cientistas, observa Paul Goodmann. O contrário é a verdade. Temos mais cientistas hoje que durante todo o resto da história porque os interesses econômicos conseguiram colocar a ciência a seu serviço. A sociedade não se tornou mais científica. A ciência se transformou numa função explorável ⁽¹⁰⁾.

Estou sugerindo, segundo linhas já indicadas por Freud, que é perfeitamente possível inverter os “papéis” que religião e ciência têm representado no “script” histórico-social criado pela ciência: *a ciência pode muito bem ser vista como um fator funcional e legitimador das ordens instauradas, e a religião pode ser exatamente um fator disfuncional e portanto, ainda que num nível simbólico, crítico da realidade.*

Segundo Freud, a religião nasce fundamentalmente de uma recusa, por parte da consciência, em aceitar a “realidade”. É ela um ato de rebelião pelo qual o princípio do prazer *nega* à realidade instaurada o status de realidade, substituindo-a por um mundo imaginário que realmente represente os impulsos eróticos reprimidos pela civilização, mundo este que passa a funcionar, para a consciência, como realidade ⁽¹¹⁾. Ora, tal atitude da consciência — a que Freud denominou neurose — e as construções que dela emergem, são segundo o pai da psicanálise, fundamentalmente *disfuncionais* frente à sociedade. Por isto, elas devem ser reprimidas ou pela força ou voluntariamente. “Na obra da civilização”, êle nos diz,

(10) Paul Goodmann, “La Moralidade de la Tecnología Científica”, em *Testimonium*, XII (Montevideo, Uruguay).

(11) Ver S. Freud. “Animais, Magic and the omnipotence of Thought”, em *Totem and Taboo*, (New York, Vintage Books, 1946), pp. 98-129 e *The Future of an Illusion* (Garden City, NY, Doubleday & Co., 1964).

“é tanto impossível operar sem o controle das massas por uma minoria, quanto dispensar a coerção”. Os arranjos da civilização estão em direta oposição às exigências do amor. As massas, “preguiçosas e destituídas de inteligência”, não se apercebem disto. Por isto “não serão convencidas por meio de argumentos acêrca da inevitabilidade da repressão dos instintos”⁽¹²⁾.

Em outras palavras: elas não se ajustarão, não se tornarão funcionais, voluntariamente. Este resultado se conseguirá pela mediação de uma liderança esclarecida. Existe um grupo que já abandonou a religião e o comportamento disfuncional que ela implica e se ajustou adequadamente às regras da civilização: os cientistas. “A civilização tem muito pouco a temer das pessoas educadas e dos que trabalham com os cérebros. Nelas os motivos religiosos são substituídos, sem problemas, pelo comportamento civilizado i.e., o comportamento segundo as regras do princípio da realidade e pelos motivos seculares. Além disto estas pessoas são, elas mesmas, veículos da civilização”⁽¹³⁾.

O que Freud nos diz é extremamente interessante porque êle inverte o que é frequentemente afirmado. Diz-se que a religião, por ser uma construção da imaginação e uma fuga da realidade, é essencialmente alienante e produz um comportamento funcional e conservador.

A ciência, ao contrário, por se dedicar à análise objetiva do real, é o pressuposto para o pensamento e o comportamento críticos. Segundo o pai da psicanálise, a verdade é exatamente o oposto. *Sòmente o pensamento não objetivo, isto é, que se recusa a manter-se dentro dos limites do dado e toma a imaginação como o seu horizonte de referência, pode ser disfuncional. Sòmente o neurótico tem coragem para agir em oposição às regras estabelecidas.* Concluiríamos que uma transformação qualitativa da realidade (em oposição à sua mera expansão quantitativa) exigiria que o pensamento desiderativo, não objetivo, estabelecesse os pontos de referência imaginários para a ação. O pensamento objetivo, ao contrário, por se manter dentro dos limites do *dado*, não tem, enquanto tal, condições para se referir a um *possível* que seja descontínuo em relação ao atual. A ciência, assim, não se tornou conservadora e funcional por acidente. É o próprio espírito da ciência,

(12) *Ibid.*, p. 5-6.

(13) *Ibid.*, p. 63-64.

tal como foi definido na civilização Ocidental, que faz com que ela seja necessariamente funcional.

Esta última afirmação necessita ser elucidada. Começemos destacando três das facetas mais importantes, a nosso ver, do espírito da ciência. São elas: (1) o dogma da objetividade, (2) o dogma da estrutura matemática do objeto e (3) o dogma da verificabilidade.

(1) o dogma da objetividade afirma que o conhecimento é um ato pelo qual a consciência *reflete* ou *reduplica* o objeto que é dado exteriormente e independente dela. Duas pressuposições de natureza metafísica aqui se escondem. A primeira refere-se à natureza da realidade: ela é *dada*, *independe da consciência*, e é *autônoma*, isto é, contém em si a lei do seu próprio ser.

Parece-me que tais pressupostos são adequados para qualificar o universo físico. Estrelas, eclipses, pedras, vulcões — estas são realidades que existem quer queiramos ou não. O ato de *tomar delas consciência* em nada altera a sua presença no universo. Muito antes que o homem tivesse surgido e muito depois de haver êle desaparecido, a sua presença esteve e estará aí, indiferente e não alterada pelo nosso olhar.

A segunda pressuposição tem a ver com o conhecimento. O que é conhecer? Se a realidade é dada, independe da consciência e é autônoma, conhecer é nada mais que *um ato de voluntária submissão da consciência ao objeto*. O objeto é ativo. A consciência passiva. O dado impõe-se. A consciência ajusta-se.

Exige-se, portanto, que a consciência que observa coloque a si mesma entre parêntesis; que a lógica que lhe é imanente — a lógica do princípio do prazer e das emoções — seja reduzida ao silêncio. E isto porque a lógica da imaginação, como Sartre muito bem observa ⁽¹⁴⁾, é a lógica da magia: ela pressupõe que a realidade poderia ser qualitativamente diferente do que ela é. A esperança de que a realidade possa ser qualitativamente diferente do que é, assim, nenhum fundamento real possui. A realidade é fria e determinista, indiferente às aspirações da vontade. Se encontramos tal esperança na consciência, portanto, isto só se pode dever a uma perturbação no

(14) Jean-Paul Sartre, *The Psychology of Imagination* (New York, Washington Square Press, 1968), p. 159.

ato cognitivo. O ideal da consciência científica, assim, é a consciência totalmente receptiva, passiva, que só registra e trabalha o objeto e as suas determinações.

(2) Percebeu-se desde o início, entretanto, que tal critério é insuficiente. A consciência apreende, como pertencendo ao objeto, uma série de informações que embora pareçam provir dêle, na realidade não se referem às suas determinações. Ao olhar para uma flor ela me parece colorida, tem um perfume, contém um néctar adocicado, e quando o vento passa por ela ouço um leve ruído. A ciência se apressou a indicar que tais qualidades não pertencem realmente ao objeto. Não são qualidades da coisa. São antes *interpretações* psicológicas, *traduções* mentais de outras qualidades mais fundamentais. Gosto, cheiro, som, cor, não existem no objeto mas na mente. Estas são “qualidades secundárias”, que devem ser desprezadas. Variam de pessoa para pessoa. Não são abertas à verificação intersubjetiva. O que importa são as qualidades primárias — que constituem o substrato mesmo do objeto — e o que as caracteriza é o fato de serem passíveis de ser *representadas matematicamente*. “O livro da filosofia”, observava Galileu, “é o livro da natureza, livro que aparece aberto constantemente diante dos nossos olhos, mas que poucos sabem decifrar e ler, porque está escrito com sinais que diferem daqueles do nosso alfabeto, em triângulos e quadrados, — em círculos e esferas, em cones e pirâmides”⁽¹⁵⁾. O objeto de que fala a ciência moderna não é, portanto, a cópia colorida que os sentidos não dão, mas antes uma *construção matemática*. É no campo das relações matemáticas que, segundo o espírito da ciência, encontramos a essência do objeto, da qual as qualidades secundárias não são bem expressões e nem revelações, pois não há meios de se induzir, a partir destas últimas, a estrutura matemática do objeto. Para todos os efeitos práticos e metafísicos, as qualidades secundárias podem e devem ser colocadas entre parêntesis, como não pertencendo ao objeto.

Não se trata simplesmente de medir a natureza. A medida, em si, não explica. Explicar é descrever as relações funcionais que permanecem constantes entre as diversas variáveis que interferem num fenômeno.

Que é que isto significa para a metafísica da ciência? Se a estrutura da realidade é matemática, a realidade é um

(15) Galileu Galilei, carta de janeiro de 1641.

sistema *fechado, auto-explicativo e totalmente determinado*. Não há lugar para o imprevisível, para o não esperado, para o novo. Nas palavras de Laplace, uma inteligência que conhecesse num momento dado do tempo “todas as forças por meio das quais a natureza é animada e as posições respectivas das entidades que a compõe, abarcaria numa mesma fórmula os movimentos dos corpos maiores do universo e aqueles do mais leve átomo: nada seria incerto para ela, e o futuro, como o passado, estaria presente diante dos seus olhos”. As incógnitas da equação só são incógnitas para o sujeito que *ainda não* a resolveu, porque dentro da lógica da equação as incógnitas estão rigorosamente determinadas.

Se assim é, estamos diante de um universo em que o futuro só pode conter uma nova configuração de uma identidade estrutural imutável.

Compreende-se, assim, a afirmação de Thomas S. Kuhn de que a “ciência normal não tem por objeto descobrir novidades de teoria e de fato e, quando bem sucedida, não as encontra” ⁽¹⁶⁾.

(3) Sobre estes dois pressupostos constrói-se o *critério de verificação*. Uma hipótese é verificada se e somente se ela nos permite *prever* o comportamento da coisa no futuro. O critério da verificação assenta-se sobre o pressuposto da *continuidade e da uniformidade do real: a forma e os limites do experimentado, no presente, determinam a forma e os limites do experimentável, do possível em resumo, do futuro*. Isto exige que a ciência seja radicalmente *futuroológica e radicalmente anti-autópica*.

As ciências do comportamento se construíram a partir da inveja dos filósofos sociais frente aos cientistas da natureza.

No sentido de construir uma ciência que se aproximasse em exatidão das ciências da natureza, tomaram emprestados os seus métodos e, consciente ou inconscientemente, os seus pressupostos metafísicos acerca da natureza do real. Nas palavras de Albert Camus, “métodos implicam metafísica; inconscientemente eles revelam conclusões que frequentemente afirmam não conhecer ainda” ⁽¹⁷⁾. Assim, “na medida

(16) Thomas S. Kuhn., *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, The University of Chicago Press, 1966), p. 52.

(17) Albert Camus, *The Myth of Sisyphus*, op. cit. p. 9.

em que as ciências sociais tomaram como seus modelos as ciências físicas elas contêm a pressuposição (domain assumption) de que pessoas são coisas”⁽¹⁸⁾. A natureza da explicação do comportamento das pessoas identifica-se com a natureza da explicação do comportamento das coisas. Toma-se por assentado que, como na natureza, a “coisa” humana é um *continuo uniforme, fechado e auto-explicativo*, que se move em consequência de uma *lógica imanente* na qual não há lugar para interrupções e saltos, de sorte que o futuro é o resultado do “desenvolvimento” do passado e do presente.

O título do último livro de B. F. Skinner é muito sugestivo: *Beyond Freedom and Dignity*⁽¹⁹⁾ (tradução para o português, *O mito da Liberdade*). Deixando de lado o desenvolvimento do argumento de Skinner (não posso discutir os seus pressupostos dentro dos limites deste trabalho), parece-me que o seu título se prestaria bem como moto da ciência que se institucionalizou no Ocidente. A pressuposição de que o objeto se move por meio de uma lógica inconsciente, seja no nível natural, seja no nível humano conduz, inevitavelmente — me parece — a uma destruição da vontade como *fator criador*. Na melhor das hipóteses, quando a vontade parece assumir uma eficácia histórica, é porque ela coincide ou expressa os elementos *realmente* motores da realidade — que não são, de forma alguma, êles mesmos, de natureza volicional, mas antes estrutural e inconsciente⁽²⁰⁾. Chegamos, assim, à conclusão de que *ao critério epistemológico de objetividade corresponde, inevitavelmente o critério psicológico de ajustamento*. Em outras palavras: a objetividade, longe de ser uma atitude neutra, ao postular a autonomia do real face aos valores, exige uma submissão da consciência aos fatos e à sua lógica imanente, elevando-os, desta forma, à condição de

(18) A. Gouldner, *op. cit.*, p. 50.

(19) B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity* (New York, Alfred Knof, 1971).

(20) Quando a Ciência colocou entre parêntesis o elemento vontade e intenção, ela não fez uso apenas de um artifício metodológico. Este ato de se colocar entre parêntesis assenta-se sobre a convicção de que, em última instância, a vontade não faz diferença. Importam as grandes estruturas, que se movem pela força de uma dinâmica própria imanente, indiferentemente à consciência que dela tenhamos. Aceitos tais pressupostos metafísicos, a ciência tem, coerentemente, de se declarar radicalmente anti-humanista. São muito significativos os trechos que se seguem, considerando-se as origens diversas de onde provêm:

“As filosofias metafísica e teológica ainda fazem sentir a sua influência hoje somente no sistema de estudos sociais. Elas devem ser desalojadas desde refúgio final. E isto será levado, especialmente, através da inter-

valores. A ciência tenderia, assim, ainda que conscientemente o negue, a uma *sacralização* da realidade. Não mais faz uso de um transcendente como o seu “God — term”⁽²¹⁾, e se encontra prisioneira de um “God-term” imanente. Ainda que não o deseje, funciona como religião. Parafraseando aquilo que Camus disse de Marx, sinto-me tentado a dizer que, destruídos os deuses transcendentais, a religião se transformou em ciência. “Na vida intelectual das sociedades”, observa Leszek Kolakowski, “a maquinária das velhas crenças se enferruja, novos mitos vêm a existir, criados em massa a partir do progresso técnico e das realizações científicas”⁽²²⁾.

Poderíamos concordar com Philip Rieff? Penso que sim. “A ciência tem os seus próprios mistérios e entusiasmos; ligada por um cordão umbelical à tecnologia, a ciência só se move ao sabor do poder na sociedade. Pelo menos os clérigos têm uma tradição de hostilidade ao estado que está por detrás deles. De suas consolações transcendentais o sentimento religioso tem pelo menos a possibilidade de criticar a ordem social, enquanto que as energias científicas, por meio de uma fácil transformação da objetividade que é necessária à ciência em

pretação de que *o movimento social é necessariamente subordinado a leis físicas invariáveis, ao invés de ser governado por uma espécie de vontade*”. Augusto Comte, *Cours de Philosophie Positive*, 4.a edição, vol. IV (Paris, 1877, p. 267).

“A primeira regra e a mais fundamental é: *Considerare os fatos sociais como coisas*”. Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (New York, The Free Press, 1964), p. 14.

“Não importa o que este proletário diretamente imagina, e nem mesmo o proletariado inteiro. O que importa é o que é e o que se verá obrigado historicamente a fazer por esta realidade”. Marx, (*A Sagrada Família*).

“Uma outra razão pela qual esta hipótese foi a primeira a fazer possível uma sociologia ‘científica’ foi que a redução das relações sociais a relações de produção... ofereceu uma firme base para a concepção de que o desenvolvimento das formações sociais é um *processo de história natural* (m/ ênfase) “Lenin, What the ‘Friends of the People’ Are”, *Selected Works* (New York, International Publishers, 1943, vol. XI, p. 421).

“A small part of the universe is enclosed within a human skin.

It would be foolish to deny the existence of that private world, but it is also foolish to assert that because of its privacy it is of a different nature from the world outside. The difference is not in the stuff of which the private world is composed, but in its accessibility”.

“A scientific analysis of behaviour dispossesses autonomous man and turns the control he has been said to exert over to the environment”.

B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity* (New York, Knopf, 1971), pp. 191, 205.

- (21) Citado por Philip Rieff: refere-se a um conceito último, uma Primeira causa, a um tempo fundamental à experiência e inacessível à ela.
- (22) L. Kolakowski, *op. cit.*, p. 325.

‘neutralidade-face-a-valores’ ou ‘independencia-de-valores’ são facilmente recrutadas para servir aos propósitos da sociedade, quaisquer que sejam êles”⁽²³⁾. Invertem-se as posições. A ciência tem negado sistematicamente às representações religiosas status de *conhecimento* do real. E o faz de forma coerente com suas pressuposições acerca do que é conhecer. As várias ‘ciências’ da religião, que são elas se não, em última análise, esforço para desvendar o *significado real* da religião, significado êste que se encontra em estruturas psíquicas, sociais, econômicas, etc., elas mesmas *ocultas* à consciência religiosa?

A religião é considerada “a priori”, como pressuposto de investigação, como *uma linguagem que ignora sobre que ela fala*. Ora, a ciência exige que a linguagem, como expressão de conhecimento, se “ajuste” à realidade experimentada, isto é, que a cada sinal corresponda algo, no campo dos fenômenos. Nas representações religiosas nada disto encontramos. Os símbolos religiosos não são reduplicações de fatos mas antes construções da imaginação. E a imaginação é uma negação do objeto imediatamente dado, em nome das emoções e da vontade. Não podemos entretanto nos deter no *que* foi dito. Como sugeriu S. Kierkegaard, a significação tem a ver com o *como* que acompanha silencioso o falar⁽²⁴⁾. É necessário perguntar, como sugeriu Wittgenstein, acêrca dos “acôrdos silenciosos”⁽²⁵⁾ que se encontram por detrás da linguagem. Sugerimos que na ciência, *o acôrdo implica numa sacralização do dado*. Desejo sugerir que *a linguagem religiosa, ao contrário, contém sempre um protesto contra a sacralização do dado, uma recusa em aceitar como realidade a ordem instaurada aí, como “coisa” acessível à observação*. E que, portanto, ela é sempre uma crítica de uma ordem destituída de significação, e um perguntar sobre uma outra ordem, não dada e não extraível da experiência imediata. A religião é uma expressão de esperança. Nas palavras de Ernst Bloch, “onde está a esperança, aí está a religião”⁽²⁶⁾. Mas a esperança em nada se assemelha às projeções futurológicas, peculiares à ciência, que se assentam sobre o pressuposto metafísico da

(23) Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralizer* (Garden City, Ny, Doubleday, 1961), p. 327.

(24) Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Post-script* (Princeton, Princeton University Press, 1968), p. 181

(25) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1961), p. 70, § 4.002.

(26) Ver Ernst Bloch, *Man on His Own* (New York, Harper & Row, 1971).

uniformidade e continuidade do real, e da sua resistência à criatividade e à liberdade — que a linguagem religiosa preservou sob a forma mítica da crença no milagre. Como Feuerbach observou, a crença no milagre é a crença no poder da imaginação⁽²⁷⁾, ou seja, a esperança da emergência do inesperado e do novo, a confiança no poder da vontade — não apenas como epifenômeno de infraestrutura determinística — uma aspiração pela utopia que, segundo Mannheim, se transforma em comportamento crítico e transformador.

Não posso apresentar tais reflexões sob a forma de conclusões. Na verdade elas não o são. São antes a forma como certas “suspeitas” estão tomando corpo em minha mente. Incapazes de ignorar as funções latentes da ciência e a sua evidente contradição com as intenções conscientemente confessadas pelos cientistas, êstes têm tendido a resolver o problema transferindo a responsabilidade para a política. “Nós, cientistas, produzimos conhecimento puro, neutro. O seu uso é algo que foge à nossa responsabilidade e função”. Sugiro que não é bem assim. A ciência se tornou conservadora e comprometida com as tendências mais desumanas de nossa civilização não em decorrência de acidentes históricos, mas em decorrência da própria metafísica da ciência.

É necessário entender o que a ciência diz, no seu silêncio, ao falar sobre a religião. Pois êste silêncio revela o espírito daquela que fala. E é necessário entender os “acôrdos silenciosos” que se escondem e se revelam na linguagem religiosa, quando ela fala sobre “coisas” que não podemos entender. Talvez, para surpresa nossa, perceberemos que o “ópio” se revela como visão profética reprimida, pronta a explodir⁽²⁸⁾. E, talvez, que a fria e objetiva linguagem da ciência, tão ciosa do seu status, se revele como a linguagem de uma nova classe sacerdotal, tão bem descrita nas palavras de Max Weber:

“Especialistas sem espírito,
sensualistas sem coração.

Esta unidade imagina haver atingido um nível de civilização nunca dantes alcançado”⁽²⁹⁾.

(27) Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York, Harper & Row, 1957), p. 130.

(28) K. Mannheim, *op. cit.* p. 221: “Mesmo quando interiorizada, a experiência extática constitui um perigo para a ordem vigente, pois está sempre na iminência de se expressar exteriormente, e só a disciplina e a repressão constantes transforma-na em quietismo”.

(29) Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York, Charles Scribner's Sons, 1958), p. 182.