RELIGIÃO E CIÊNCIA

O mundo não funciona apenas com as crenças, mas dificilmente consegue funcionar sem elas. (GEERTZ, 2001, p.155)

Por um lado, as religiões sempre tiveram papel marcante, e continuam a ter, em diferentes culturas. Todas as sociedades humanas estudadas até hoje apresentam padrões culturais que podemos chamar de religiosos (GEERTZ, 1989a). Por outro lado as relações entre ciência e religião são um importante tema atual. Para que seja possível entender os detalhes destas relações é preciso compreender minimamente sua história e de que forma influenciaram e foram influenciadas pela sociedade.

A revolução científica do século XVII foi realizada por pessoas profundamente religiosas (BOWLER, MORUS, 2005a). Copérnico, Galileu, Kepler e Newton, por exemplo, buscavam através de suas pesquisas compreender a obra do criador. Contudo, a partir do Iluminismo no século XVIII, começa se desenhar uma imagem da ciência como totalmente oposta à religião (PERES, 2006). As explicações para o mundo natural não mais necessitavam da presença de um deus, o que vai ser reforçado no século XIX com o desenvolvimento do pensamento evolutivo por Darwin.

Dessa forma, com o desenrolar da modernidade, a religião vai perdendo espaço não só na explicação sobre o mundo natural, mas também nas artes e na política, o que constitui o chamado processo de secularização (MARIZ, 2001). Durante muitos anos acreditou-se que as religiões estariam fadadas a desaparecer, o que se mostrou um engano (BERGER, 2001). Embora os efeitos da secularização sejam claros em determinados espaços e tempos, percebemos claramente a presença do “religioso” nos dias de hoje.

Nesse sentido, é importante ressaltar o surgimento e crescimento de grupos que reagem à secularização, como, por exemplo, os evangélicos nos EUA e na América Latina; o islamismo no norte da África, Oriente Médio e Indonésia; o judaísmo ortodoxo em Israel, dentre outros (BERGER, 2001). Assim vamos

percebendo que a secularização não é um processo linear, pelo contrário, é repleta de idas e vindas que geram grandes e importantes debates nas sociedades atuais.

As discussões envolvendo ciência e religião tornam-se ainda mais interessantes hoje, se entendermos a última para além de uma fonte de conforto ou de paradigmas morais (PERES, 2006). Compreender as religiões como produtoras de conhecimento traz novos desafios para a relação entre essas duas construções humanas. É possível conciliá-las? De que forma? Quais seus limites e seus alcances?

O presente capítulo visa abordar algumas questões expostas acima. Assim, em um primeiro momento, será feita uma breve exposição sobre a religião procurando mostrar suas diferentes dimensões e importância para o mundo contemporâneo. Em seguida, serão debatidos alguns aspectos acerca do processo de secularização, buscando articulá-lo com as relações entre ciência e religião a fim de angariar pistas para o entendimento das questões históricas, sociais, políticas e epistemológicas que envolvem essas duas construções humanas. Nesse sentido, será discutido o pensamento de Bobbio (2002) a cerca de diferentes concepções de verdade, que pode fornecer elementos para se buscar um diálogo entre essas duas formas de conhecimento.

Vale a pena destacar que, tal qual o capítulo anterior, os dados da pesquisa serão apresentados e analisados em paralelo à exposição dos aspectos teóricos. Com isso, pretende-se a articulação mais explícita entre esses componentes.

3.1

Religião: breves apontamentos a partir de Geertz

A religião é objeto de estudo de diversos autores da antropologia e da sociologia. Dentre eles podemos destacar o americano Clifford Geertz (1926-2006). Geertz pesquisou sobre religiões de diferentes culturas, como no Marrocos e na ilha de Java. Em seus escritos, propõe que se aborde esse tema a partir de várias perspectivas, como a sociológica, antropológica e psicológica, ao invés de reduzi-lo a apenas uma delas (GEERTZ, 1989a, 1989b, 2001).

Nesse sentido, ele se debruça sobre a “dimensão cultural da análise religiosa” (GEERTZ, 1989a, p. 103) e esclarece o conceito de cultura que utiliza:

[...] um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas em por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (GEERTZ, 1989a, p.103)

Assim, Geertz (1989a) procura aprofundar o que entende por significado e símbolo. Em sua visão, os símbolos sintetizam o *ethos* de um povo (o tom, o caráter e qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas) e sua visão de mundo (o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem). Para ele, na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo se torna intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como um estado de coisas verdadeiro. Os símbolos religiosos, por sua vez, formulam uma ligação básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica e sustentam cada uma delas com a autoridade emprestada do outro.

A fim de sintetizar suas idéias, Geertz busca uma definição de religião. Para ele, esta pode ser entendida a partir de cinco aspectos centrais:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente fatualistas. (GEERTZ, 1989a, p. 105)

Geertz explicita cuidadosamente o que quer dizer em cada uma dessas afirmações. A seguir vamos analisá-las brevemente.

3.1.1

Sistema de símbolos

Inicialmente, Geertz afirma que, em sua concepção, um símbolo é qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo para uma concepção (isto é, o significado do símbolo). São formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de idéias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças.

Os padrões culturais, ou seja, os sistemas de símbolos, representam fontes extrínsecas (fora do organismo do indivíduo) de informação. Eles têm um aspecto

duplo: dão significado (uma forma conceptual objetiva) à realidade social e psicológica, modelando-se em conformidade a ela (modelos *para* a realidade) e ao mesmo tempo modelando-a a eles mesmos (modelos *de* realidade).

Esse aspecto aparece em algumas falas dos sujeitos de pesquisa, principalmente quando questionados sobre como é a sua vida religiosa e o valor da religião na sua vida.

*Então a gente via que era uma convenção social. Batizado... Não era um batismo, pra te dar um exemplo bem comum. Cara, a gente **tem a cerimônia do batismo que tem todo um significado religioso**, mas a gente via as festas de batizado, que eram, assim, detalhe. A questão da água pingando na criança, assim, era um detalhe. O sacramento perdia o sentido. O casamento. Era uma festa de casamento, não sei o quê. O sacramento perde o sentido. Eu digo isto, convenção social, eu digo isto. **Muita gente, hoje em dia está preocupada com isto e não com o significado verdadeiro. Eu posso dizer que hoje eu sou católica e não outra religião cristã por conta disto. Eu acredito nos sacramentos, que é uma coisa do catolicismo.** – Eva (Grifos nossos).*

Eu via uma relação com as coisas na teologia cristã com coisas sociais, assim, que eu acreditava, na justiça social e aí isso que me atraiu para a religião católica. – Sarah (Grifos nossos).

*A gente só faz prece formatada em casos de muita exceção, quando a gente quer significá-la, então tipo... [...] E, normalmente, ele faz uma introdução: “Lembrando que o Pai Nosso foi falado de cima do monte por Jesus Cristo, que **cada palavra tem seu peso e tudo mais então vamos pensar e pesar as palavras**” [...]. E aí terminou essa prece, com as considerações deles, normalmente tentando fazer um diálogo sumário do que a gente discutiu, das reflexões gerais do que a gente viu hoje com pedidos de benção, de paz, pra cidade que tá conturbada, pras famílias e tudo mais [...] inclusive pras nossas desavenças, que elas tenham paz e que nós tenhamos paz também e a gente consiga enfim tentar uma paz coletiva. – João (Grifos nossos).*

Percebe-se nessas três falas que os símbolos religiosos ajudam esse professores/as a entender as suas realidades e também os motivam a modificá-la. Para Eva, os sacramentos representam mais do que aquilo que se pode ver ali. Há uma ligação com o transcendental. Já Sarah encontrou na religião uma motivação a mais para a justiça social. João, por sua vez, afirma que as preces contêm mais do que palavras. Há um significado nelas que tanto é influenciado pela realidade quanto a altera no sentido de buscar uma mobilização para resolver problemas e desavenças.

3.1.2

Poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens

Quanto ao segundo ponto, Geertz (1989a) afirma que os símbolos religiosos podem induzir o crente a um certo conjunto distinto de disposições (tendências, capacidades, propensões, habilidades, hábitos, compromissos, inclinações) que dão um determinado caráter à sua atividade e à qualidade de sua experiência. Essas disposições não são propriamente atividades em si, mas sim probabilidades da atividade ser exercida ou de se realizar em determinadas circunstâncias. Nesse sentido, ser devoto não é estar praticando algum ato de devoção, mas ser capaz de praticá-lo.

As atividades religiosas induzem a duas espécies de disposições: ânimo e motivação. A motivação é uma tendência persistente para executar certos tipos de atos e experimentar certos tipos de sentimentos em determinadas situações. Os motivos não são nem atos, nem sentimentos, mas inclinações para executá-los. Segundo Geertz (1989a), há uma enorme variedade empírica de disposições de modo que não se pode falar de apenas uma espécie de motivação chamada religiosidade, tal qual não se pode falar em apenas uma forma de devoção.

É importante notar que disposições e motivações são conceitos distintos. Enquanto que as primeiras são escalares, as últimas são vetoriais, isto é, os motivos têm um molde direcional e as disposições variam apenas a intensidade, não levando a parte alguma. Além disso, as motivações são tornadas significativas no que se refere aos fins para os quais são concebidas e conduzidas e as disposições são tornadas significativas no que concerne às condições a partir das quais se concebe que elas surjam (GEERTZ, 1989a). Por exemplo, a caridade é considerada cristã quando englobada numa concepção de propósito de Deus; o otimismo é cristão quando se baseia numa concepção particular da natureza de Deus.

Este aspecto do argumento de Geertz (1989a) aparece de forma marcante na fala da Maria quando perguntada sobre o valor que atribui à religião em sua vida.

*É a principal, para mim, em primeiro lugar vem as minhas obrigações com meu criador, que eu acredito, depois vem as outras coisas. **Porque eu acredito que se***

não fosse a disposição que ele me dar, a força, eu não teria condição de fazer as outras coisas. Então, realmente vem em primeiro lugar na minha vida.

P: Força em que sentido?

*Força no sentido de você ter disposição... A minha vida começa 6 horas da manhã. Eu tenho que deixar a minha casa arrumada o lanche dos meus filhos prontos, para eles irem para a escola. Ai... Ou eu venho para cá ou eu vou pro laboratório, por que eu tenho uma rotina no laboratório. Depois... Eu tenho dois empregos, meu marido, também trabalha, são três filhos, são três planos de saúde, são três mensalidades de escola, é transporte de escola, é material escolar, é casa que você tem que manter, é alimentação. Então, nada disso falta na minha casa porque a gente trabalha para isto. Então, esta disposição de você sair de manhã, deixar sua casa, chegar... Que eu só vou chegar em casa 10 horas da noite, me preparar pro dia seguinte, dar conta para fazer todas minhas atividades, **você tem que buscar força de algum lugar**, se não você não consegue fazer isto. – Maria (Grifos nossos).*

Maria mostra que sua vida ganha mais uma motivação a partir da crença religiosa. É sua fé que a faz com que empreenda grande esforço para manter sua rotina, apesar das dificuldades que encontra. Esse exemplo também está ligado a uma idéia de sentido na vida e no universo, que será abordado no próximo tópico.

3.1.3

Conceitos de uma ordem de existência geral

Ao abordar o terceiro ponto, Geertz defende as religiões formulam um sentido de ordem do nosso mundo e do universo. Os símbolos que induzem e definem disposições religiosas também colocam essas disposições em um arcabouço cósmico.

O que qualquer religião particular afirma a respeito da natureza fundamental da realidade pode ser obscuro, superficial ou, o que acontece muitas vezes, perverso; mas ela precisa afirmar alguma coisa, se não quiser consistir apenas em uma coletânea de práticas estabelecidas e sentimentos convencionais aos quais nos referimos como moralismo. (GEERTZ, 1989a, p. 113)

Para este autor, a religião é mais do que simplesmente a crença no sobrenatural e que não conseguimos sustentar que nossa capacidade de criar, de apreender e usar símbolos pode falhar. Ele considera que sem os símbolos e os sistemas simbólicos o ser humano seria funcionalmente incompleto.

O antropólogo americano afirma que há pelo menos três pontos nos quais o caos (acontecimentos para os quais falta não só interpretações, mas também interpretabilidade) ameaça o ser humano: i) nos limites de sua capacidade analítica, ii) nos limites de seu poder de suportar e iii) nos limites de sua

introspecção moral. Quando a perplexidade, o sofrimento e um sentimento de paradoxo ético são intensos formam desafios à idéia de que a vida é compreensível e podemos nos orientar dentro dela através do pensamento. Qualquer religião que pretenda substituí-los deve estar atenta a eles.

Geertz (1989a) defende que a maior parte dos seres humanos não é capaz de deixar sem esclarecimentos os problemas de análise, ou simplesmente olhar com assombro ou apatia para aspectos estranhos do mundo sem tentar esboçar uma resposta que se ligue à sua experiência cotidiana. O fracasso na capacidade explanatória do complexo de padrões culturais recebidos (senso comum, ciência, filosofia, mito) causa uma profunda inquietação. Ele afirma que em suas pesquisas empíricas, os sujeitos pesquisados utilizavam suas crenças para explicar determinados fenômenos, ou, ainda, para mostrar que esses eram explicáveis dentro de seus sistemas simbólicos. O que eles não estavam dispostos a fazer, ressalta Geertz (1989a), era simplesmente abandonar qualquer hipótese e deixar os acontecimentos simplesmente acontecerem. Contudo, ele destaca que não se tratam apenas, ou mesmo principalmente, de acontecimentos extraordinários. O que torna os seres humanos mais inquietos é a dificuldade constante de apreender certos aspectos da natureza, de si mesmo, da sociedade dirigindo para eles um fluxo mais uniforme de símbolos de diagnóstico.

O que existe além da fronteira demarcada do conhecimento acreditado e que se avulta como pano de fundo na rotina cotidiana na vida prática é justamente o que coloca a experiência humana ordinária num contexto permanente de preocupação metafísica e levanta a suspeita difusa, oculta de que se pode estar perdido num mundo absurdo. (GEERTZ, 1989a, p. 117)

O segundo desafio da experiência, o sofrimento, tem sido, segundo Geertz (1989a) o mais investigado, principalmente sob a forma de doença e de luto. Fazendo coro a Malinowski e Lienhardt, ele afirma que a religião ajuda as pessoas a suportarem situações de pressão emocional abrindo fugas a tais situações e tais impasses que nenhum outro caminho empírico abria, exceto através do ritual e da crença no domínio do sobrenatural. No entanto, Geertz afirma que a preocupação da religião não é tanto em como evitar o sofrimento, mas sim como fazer da dor física, da perda pessoal ou da derrota algo tolerável e suportável.

[...] os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que, compreendendo-o, dêem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheirescamente. (GEERTZ, 1989a, p.120)

Esta “força” que a crença religiosa fornece ao fiel está evidente nas falas de alguns dos entrevistados. Quando questionados sobre o valor e o espaço da religião em suas vidas, os entrevistados confirmaram os achados de Geertz:

*Bem, eu acho ela essencial para mim. Porque eu parto dela, talvez, na verdade da religião que digo... É religião ajuda, mas Deus, eu diria, Ele... **Eu acho que em muitos momentos eu tomo muita força nessa minha religião, nesse meu Deus, para poder, sei lá, tentar resolver meus problemas, pra tentar tomar força para alguma coisa, pra agradecer muito as coisas, muitas conquistas que eu tenho**, então assim, é o tempo todo, acredito eu, em todo momento eu tenho esse contato, eu peço alguma coisa, eu rezo, peço proteção, então isso é bastante comum, constante, diariamente diria eu, diariamente eu tenho esse contato, eu rezo, ou então na hora de dormir, isso é importante para mim. – Moisés (Grifos nossos).*

***Olha, eu coloco [a religião] em primeiro lugar.** [...] Foi uma época que eu havia perdido meus avós, então, eu estava muito triste com isto e, a religião me ajudou nesse momento. Então, ali eu falei: “poxa, eu não estou sozinha”. Mesmo que na minha família de tudo errado, **eu sei que Deus está comigo.** – Nazaré (Grifos nossos).*

***Essa coisa da fé.** Eu podia... Assim, dentro da minha família, né, meu pai, minha mãe e três filhos. Sempre... Nós, assim, sempre tivemos situação... É, precária, tudo... Em algumas épocas não tanto. Mas eu sempre assim... Sempre fui em frente. Quando você tá passando por isso, você não percebe. Hoje em dia eu já posso chegar e olhar pra trás. Eu sempre fui, assim, em frente. Sempre fui fazendo as coisas. Sempre fui construindo, sabe, nunca fui de deixar nada, porque alguma coisa não desse certo também. Não me desanimar. Tive assim, algumas fases muito difíceis. **Mas mesmo essas muito difíceis, as pessoas me vêem assim, nem tem noção, sempre tive um caminho.** – Raquel (Grifos nossos).*

Percebemos em suas falas referências à religião como guia e suporte em suas vidas, especialmente nos momentos de dificuldade. Moisés ressalta, também, a gratidão que tem em relação a Deus pelas suas conquistas. Chama a atenção a certeza de Nazaré ao dizer que sabe que Deus está com ela, expressando fortemente idéias de sentido e amparo oferecidos pela sua religião. Por fim, Raquel relata que a sua fé lhe oferece um caminho para superar problemas que tem pela frente. Assim, vemos que a religião oferece explicações e motivações (como discutido anteriormente) para as suas vidas.

Quanto ao terceiro fator no qual o caos ameaça o ser humano, o mal, Geertz afirma que esse problema não envolve a adequação de nossos recursos simbólicos para governar nossa vida afetiva, mas a adequação desses recursos para fornecerem um conjunto manobrável de critérios éticos para governarem nossa ação. Para Geertz, essa questão assemelha-se às duas anteriores uma vez

que a falta de sentido de uma dor intensa e as desigualdades levantam a suspeita de que o mundo não possui qualquer ordem genuína:

O esforço não é para negar o inegável – que existem acontecimentos inexplicados, que a vida machuca ou que a chuva cai sobre o justo – mas para negar que existam acontecimentos inexplicáveis, que a vida é insuportável e que a justiça é uma miragem. (GEERTZ, 1989a, p. 124)

Podemos ver este tema na fala de Eva quando perguntada sobre o valor da religião em sua vida:

*Ela não deixa que eu me perca, mas eu não me sinto presa. Hoje eu não me sinto presa a religião, mas eu sinto que se não tivesse uma religião... Eu acho que até é no sentido de conforto mesmo. Sabe, mesmo meu pai sendo muito flexível nesse sentido, ele sempre me falou: **toda pessoa tem que ter uma religião, tem que ter uma fé, que é para te consolar quando você precisar, que é para te guiar quando você precisar de direção.** Então, ele nunca me impôs nenhuma, mas ele sempre dizia, principalmente nessa época que eu andava desligada de tudo, ele me dizia que não dava para ser assim. Não me impôs nada, mas ele sempre falou: **você precisa de uma religião.** Hoje eu reconheço isso. **Eu acho que todo mundo precisa, ninguém é onipotente, ninguém consegue viver sozinho.** Então a gente precisa de um apoio da comunidade. Eu escolhi a religião Católica depois de pensar que é a que serve para mim. Mas, eu acho que todo mundo tem que ter uma. – Eva (Grifos nossos).*

Eva demonstra tal envolvimento com sua crença que afirma que todos precisariam ter uma religião já que ninguém seria capaz de suportar as dificuldades da vida sozinho. Percebe-se nas idéias de consolo e direção o que Geertz (1989a) defende. Ela demonstra que a religião oferece uma explicação para suas angústias e possíveis caminhos para superá-las.

Ainda sobre este ponto, o antropólogo americano afirma que esses três problemas - i) nos limites de sua capacidade analítica, ii) nos limites de seu poder de suportar e iii) nos limites de sua introspecção moral – , que formam o que ele chama de Problema do Significado – são resultado da inescapabilidade da ignorância, da dor, e da injustiça pelo ser humano enquanto este também nega que essas irracionalidades sejam características do mundo como um todo (GEERTZ, 1989a). Nesse sentido, o simbolismo religioso relaciona a esfera do ser humano a uma esfera mais ampla, dentro da qual ele repousa e tanto a afirmação quanto a negação são feitas.

3.1.4

Concepções com aura de fatualidade

Nesse tópico, Geertz chama atenção para as formas pelas quais uma pessoa religiosa muda de uma percepção inquieta de desordem para uma convicção de ordem estabelecida. Ele busca mostrar que esse ponto tem sido freqüentemente abordado apenas em uma perspectiva psicológica, postura da qual discorda.

O autor afirma que a crença religiosa envolve não apenas a experiência, mas também uma aceitação prévia da autoridade que transforma essa experiência (GEERTZ, 1989a). Dentro daquilo que ele chama de “perspectiva religiosa” há o pressuposto de que aquele que tiver de saber precisa primeiro acreditar. Por perspectiva ele entende que seja um modo de compreender o mundo e compara a religiosa com outras três: senso comum, científica e estética.

O senso comum seria a simples aceitação do mundo, isto é, atuar sobre ele de forma pragmática, buscando dominá-lo e, se isso não for possível, apenas ajustar-se a ele. Na perspectiva científica esse caráter “dado” desaparece. O pragmatismo dá lugar a uma observação desinteressada que através de um trabalho sistematizado promove a formulação de conceitos formais cuja relação se torna problemática com as concepções informais do senso comum. Por fim, a perspectiva estética deixa de lado o realismo ingênuo do senso comum e sistematização da ciência para insistir nas aparências e nas coisas por si mesmas.

A perspectiva religiosa, por sua vez, difere do senso comum porque vai além das realidades cotidianas em direção a outras mais amplas que as corrigem e completam. Além disso, sua preocupação não é a ação sobre essas realidades mais amplas, mas sua aceitação, isto é, sua fé nelas (GEERTZ, 1989a). Ela se distingue da perspectiva científica porque questiona as realidades do cotidiano em termos não de um ceticismo institucionalizado e de hipóteses probabilísticas, mas sim da busca por verdades mais amplas, não hipotéticas. Em vez de um desligamento, procura compromisso; em vez de análise, encontro (GEERTZ, 1989a). Ela ainda difere da arte porque, ao contrário desta, aprofunda a preocupação com o fato e procura criar uma aura de fatualidade real, enquanto a estética manufactura deliberadamente um ar de aparência e ilusão. Portanto, a perspectiva religiosa e as atividades religiosas se devotam a produzir o real e, na medida do possível, torná-lo inviolável pelas revelações discordantes da experiência secular.

Vale a pena destacar que Sarah aborda as diferenças entre as perspectivas científica e a religiosa quando perguntada se ensina o criacionismo em suas aulas:

Eu acho que uma coisa é o pensamento religioso. O pensamento religioso ele é constituído a partir de dogmas, que você vai acreditar naqueles dogmas. Outra coisa é o pensamento científico, que é o contrário, ele não é constituído a partir de dogmas. É uma forma de construção de conhecimento que você vai se basear no método, e que você vai partir do princípio de que aquele conhecimento gerado ele pode ser sempre questionado, porque ele é embasado no pensamento cético grego. [...] Acho que entender como o conhecimento científico é gerado é importante até pra você não tomar ele de uma forma religiosa, criar dogmas a partir do conhecimento científico. – Sarah (Grifos nossos)

Podemos perceber em sua fala a ênfase no caráter de aceitação da perspectiva religiosa – dogmas – em oposição ao questionamento constante da perspectiva científica. Nota-se que ela, entretanto, não coloca uma acima da outra, apenas ressalta que são diferentes. Voltaremos a falar com mais detalhes dos distanciamentos e aproximações entre ciência e religião no terceiro tópico deste capítulo.

Em seguida, Geertz (1989a) dá destaque ao ritual. Para ele, o ritual é o comportamento sagrado e é nele que se origina a convicção de que as concepções religiosas são verdadeiras e de que suas diretrizes são corretas. É um cerimonial no qual as disposições motivações induzidas pelos símbolos sagrados e as concepções gerais de ordem e existência que eles formulam se encontram e se reforçam mutuamente. O mundo vivido e o mundo imaginado se fundem mediados por um conjunto de formas simbólicas, tornando-se um mundo único.

3.1.5

Disposições e motivações singularmente realistas

Ninguém vive o tempo todo no mundo que os símbolos religiosos formulam e a maioria dos seres humanos só vive nele por alguns momentos (GEERTZ, 1989a). O mundo cotidiano é que constitui a realidade capital da experiência humana e uma pessoa pode ser esteticamente insensível, não possuir os conhecimentos necessários para seguir a análise científica formal, nem ser preocupado religiosamente, mas não consegue viver na total falta do senso comum (GEERTZ, 1989a).

Nesse sentido, os rituais religiosos provocam impacto mais importante fora de seus próprios limites, modificando a concepção individual do mundo. A

religião altera todo o panorama apresentado ao senso comum de tal forma que as disposições e motivações induzidas pela prática religiosa parecem extremamente práticas e as únicas a serem adotadas com sensatez dada a forma como as coisas são “realmente”. O ser humano se modifica após cada ritual e muda também o seu mundo do senso comum, pois agora é visto como uma forma parcial de uma realidade mais ampla que o corrige e o completa. Por isso, Geertz defende que as crenças dos seres humanos são tão diversas quanto eles próprios são e é impossível que se faça uma avaliação geral do valor da religião em termos tanto morais como funcionais (GEERTZ, 1989a).

Os conceitos religiosos vão para além de seus contextos metafísicos e fornecem um arcabouço de idéias gerais para uma parte da experiência (intelectual, emocional, moral). As crenças religiosas são um polimento das relações sociais mundanas e dos acontecimentos psicológicos. Entretanto, são também um gabarito, modelando-os e lançando luz sobre os aspectos sólidos da vida secular de um povo (GEERTZ, 1989a). Na pesquisa aqui apresentada, este aspecto fica bem evidenciado na fala de João, Sarah e Adão:

P: Qual é o valor que você atribui então ao espiritismo na sua vida? Que espaço que ocupa na sua vida?

J: Da moral. Da ética.

P: Como assim?

*J: É o proceder, como agir em relação ao próximo eu acho... É óbvio que existe uma consideração pessoal muito forte, né? Esses valores que minha mãe tem que minha vó passou pra ela... Os que meu pai tem que meu avô passou pra ele e por aí vai. **Claro que tem, mas a religião ela tem um sistema muito fechado, inclusive no bom sentido fechado, muito coeso, de implicações teóricas e práticas sobre suas ações...** [...] *Qual é a posição do espiritismo na minha vida? É meu guia pessoal... De eu entender os valores e saber.* – João (Grifos nossos).*

*Eu estudava numa escola católica e tinham vários projetos sociais na escola que acabaram me envolvendo, e aí eu me interessei, fiz o catecismo e fiz a primeira comunhão. Foi isso. Meus pais não são católicos, eles até acharam muito estranho, na época, porque eu tomei essa decisão; mas eu via muito assim... **Eu via uma relação com as coisas na teologia cristã com coisas sociais, assim, que eu acreditava, na justiça social e aí isso que me atraiu para a religião católica** [...].*

*É difícil, às vezes, a gente ter um limite entre o que é fé e religião. A minha fé cristã eu acho que ela está no meu dia-a-dia como um todo, [...] **Então, pra mim, tudo o que eu for fazer vai para dentro da ética cristã.*** – Sarah (Grifos nossos).

Então, a gente teve sempre essa influência da família, quando criança sempre fiz todas aquelas obrigações que a Igreja determinava. [...] Aí depois a gente mais jovem, participei do grupo jovem da igreja durante muito tempo, e eu peguei uma época de grupo jovem, que foi o final dos anos 70... No final dos anos 60 e início dos anos 70, que era uma época que a gente tem que analisar também a conjuntura do país naquele momento; naquele país a gente estava vivendo uma

ditadura fortíssima, nos anos 70. Então, foi uma ditadura muito violenta e a Igreja, ela cativava muito os jovens também porque a gente tinha toda uma discussão política também dentro da Igreja, era uma época da Teologia da Libertação, em que a gente tinha uma série de padres jovens que discutiam muito com a gente, a gente fazia alguns retiros, algumas coisas em que a gente discutia a fé, mas uma fé voltada para o homem em si, aquela questão assim: não adianta eu querer salvar a minha alma, sem que eu salve também o meu corpo nesse momento. – Adão (Grifos nossos)

Percebemos nessas três falas que as formas como esses sujeitos encaram suas realidades estão intrinsecamente ligadas às suas crenças religiosas. Seja pela conduta moral, como no caso de João e Sarah, ou na forma de perceber as relações sociais e atuar sobre elas, tal qual Sarah e Adão, a religião atua diretamente nas suas conformações.

É interessante notar que alguns professores indicam que sua relação com a religião não é passiva, pelo contrário, fazem reflexões e críticas constantes aos seus postulados.

Quer dizer, lógico que às vezes eu vou transgredir essa ética, mas, como parte do exercício, é chegar e refletir “ah, será que eu estou seguindo isso ou não?”; até, não a confissão, o sacramento em si, mas a idéia... Existe o princípio de que você vai refletir e você vai ver o que você errou, ou não errou. [...] Então eu vejo dessa forma, você transgrediu então você tem que refletir, então no meu dia-a-dia eu sempre estou ligada à minha fé dessa forma. – Sarah (Grifos nossos).

Hoje em dia já aceito a minha religião, já aceito. Eu não digo que estou... Como é que eu vou te dizer... Eu sou uma católica questionadora. Vou dizer assim para você. Aceito os preceitos da minha religião, aceito e se eu faço parte de uma igreja é como se... Eu tô no jogo, eu tenho que cumprir as regras. Entendeu? Eu não vou te dizer, assim, que seja uma coisa passiva. Eu estou sempre questionando, querendo justificar. Isto dirige os meus atos. Não como uma coisa que vou fazer como obrigada, eu vou fazer o que eu acho que tem sentido. – Eva (Grifos nossos)

[Na infância] Eu acreditava que aquilo era o verdadeiro. Pra mim aquilo era o verdadeiro, só existia ali, aquele lugar era o único lugar realmente que eu deveria seguir eu acreditava piamente nisso. Aliás, acreditava em tudo. É depois que vem a investigação. [...] Quando é que se dá a conversão? Quando você realmente escolhe, quando você se aprofunda, quando você cria intimidade até pra discordar. Eu comecei a discordar de muita coisa. Então lá pros meus 10, 12 anos eu comecei a discordar. E discordava, discordava e discordava em público numa Igreja imensa.[...] Então, quando eu comecei a argumentar e comecei a discutir e a fundamentar isso aí eu acho que foi quando se deu a minha conversão. Aí eu já tinha lá meus 12, 13, 14 anos tava chegando à adolescência. [...] Quem escreveu isso aí. Foi Isaías. Isaías foi quem? Um homem. Um homem que seguia a Deus como eu sigo, mas passível de erros também. – Marta (Grifos nossos).

A minha questão em relação à igreja começou, justamente, quando eu comecei a questionar umas coisas dentro da igreja e, o padre me falou que acreditar na

Bíblia era acreditar em um livro de histórias, que não era verídico. Isto choca! Como é, então, que você diz que usa aquele livro se você não acredita nele. Então, foi isto que me despertou para novas possibilidades. – Maria (Grifos nossos).

Percebe-se nesses quatro depoimentos que a religião não é vista por essas professoras como uma camisa-de-força. Segundo elas, as discordâncias em relação a determinados aspectos ajudam a reforçar a sua fé, pois promovem uma constante reflexão sobre suas crenças religiosas. Isso fica bastante evidente na fala de Maria, que deixou a religião Católica para tornar-se uma Testemunha de Jeová (ver anexo 5). Ela afirma que a partir de uma conversa com um padre passou a perceber que poderia seguir caminhos distintos do que havia percorrido até então do ponto de vista religioso.

Vale a pena ressaltar que a religião possa ter um papel diferente em diferentes épocas para indivíduos e culturas distintas, ela funde o ethos (tom, caráter e qualidade de vida, moral, estética) e a visão de mundo (quadro elaborado de como as coisas são na simples realidade, idéias mais abrangentes sobre ordem) dando ao conjunto de valores sociais um aparência de objetividade (GEERTZ, 1989b). Nos rituais sagrados e nos mitos, os valores são retratados como condições de vida impostas, implícitas num mundo com uma estrutura particular.

3.1.6

Sentido, identidade e poder

Em trabalho mais recente, Geertz (2001) propõe um novo olhar sobre o fenômeno religioso, buscando estudar suas causas nele mesmo, sem pensá-lo como algo menor e freqüentemente dependente de outros processos. Deve-se buscar compreender este fenômeno tanto no nível social como individual. Do ponto de vista individual, ele nos diz que “existem tantas variedades de “experiência religiosa”, ou, se quisermos, expressões da experiência religiosa, quantas sempre existiram. Ou talvez mais.” (GEERTZ, 2001, p. 164). Assim, ele entende que a religião faz parte da trama de cada pessoa, não podendo ser descartada a qualquer momento.

É importante notar que este autor dá destaque a três aspectos profundamente ligados entre si e à experiência: o sentido, a identidade e o poder. Para Geertz, sua relação é tão intensa que é impossível fundamentar ou reduzir a

religião a qualquer uma delas. “Não é na solidão que se constrói a fé” (GEERTZ, 2001, p. 164). Ou seja, para ele não podemos reduzir o fenômeno religioso a apenas o indivíduo.

Ao abordar a questão do sentido, Geertz enfatiza que essa temática vem sendo abordada desde o século XVIII e valoriza o trabalho de Weber, o qual teria sido o primeiro a mostrar que ideais religiosos e atividades práticas caminham juntos e que estas são mais do que um “verniz convencional, aplicado sobre uma realidade estável” (GEERTZ, 2001, p. 153).

Em todo o mundo vemos uma forte influência da religião na formação de ideologias, partidos, movimentos, visões e personalidades, o que fez com que muitos pesquisadores vissem a religião como uma variável dependente e não a analisassem em si. Para Geertz, contudo, está claro que diversas lideranças políticas, como Milosevic, Karadzic, Tudjman, Izetbegovic¹, foram e são personalidades manipuladoras e movidas pela ambição, assim como o “islamismo político” que se alimenta da estagnação e da pobreza. Porém, o antropólogo destaca que esses movimentos não teriam conquistado adeptos e fiéis se já não houvesse alguma coisa neles a ser mobilizada.

Deixar a religião fora disso tudo, exceto como sintoma ou índice da dinâmica “real” ou “subjacente”, é menos encenar a peça sem o príncipe do que encená-la sem a trama. O mundo não funciona apenas com crenças. Mas dificilmente conseguiria funcionar sem elas. (GEERTZ, 2001, p. 155)

Geertz faz a ressalva de que esses exemplos extremos podem levar a um engano. Eles obscurecem a mera normalidade, confundindo afirmação religiosa, que é marcante, disseminada e bastante intensa, com a fúria religiosa que é concentrada, esporádica e, muitas vezes, fruto do acaso.

Ao tratar da identidade, Geertz destaca que a representação do self na vida cotidiana se tornou uma questão menos individual e mais coletivo e até mesmo político. Pode ser religiosa, étnica/racial, nacional, lingüística, uma combinação entre elas etc. Todavia, surge a questão: por que as identidades religiosas e as tensões entre elas passaram a ter tanto destaque? Para ele não há uma resposta única.

---

¹ Slobodan Milosevic (1941-2006): ex-presidente da antiga Iugoslávia condenado por genocídio e crimes contra a humanidade. Radovan Karadzic (1945 -): ex-político sérvio acusado de genocídio. Franjo Tudjman (1922 – 1999): ex-presidente croata acusado de crimes contra a humanidade. Alija Izetbegovic: ex-presidente bósnio acusado de crimes contra a humanidade.

A primeira tentativa de se responder consiste em que não só a identidade religiosa, mas todas as outras ganharam maior destaque político, principalmente após a Guerra Fria. As mudanças decorrentes do fim da União Soviética fez com que se aumentasse as formas de auto-representação, substituindo-se um mundo construído por “poucos tijolos análogos, enormes e mal encaixados, por um mundo não mais uniformemente nem menos completamente construído com muitos tijolos menores, mais diversificados e mais irregulares” (GEERTZ, 2001, p. 157). Além disso, a globalização tem feito com que as distinções religiosas não só se tornem cada vez mais tensas, como também mais imediatas. As diferenças de crença podem levar a suspeitas, preocupação e repugnância. De fato, também podem levar à tolerância e reconciliação. Porém, não é o que vemos com mais frequência. No entanto, Geertz faz questão de chamar a atenção para que não se deixe de lado a investigação da experiência religiosa como forma de entender o fenômeno religioso.

Ao abordar a questão do poder, o autor diz que a religião é, ao mesmo tempo, comunal e pessoal. A religião sem interioridade, sem o sentimento de que a fé sustenta, cura, consola, redime e salva, mal pode ser considerada religião (GEERTZ, 2001). Para ele não é plausível que a religião seja uma mera máscara para encobrir vontades políticas ou ambições perfeitamente seculares. Os fiéis não buscam um sentido pragmático ou externo, simplesmente querem dizer o que estão dizendo.

Tivemos antes mudanças maciças, continentais, na sensibilidade religiosa, cujo impacto na vida humana, como vemos agora, apesar do caráter maltrapilho que elas tiveram, foi radical e profundo, constituindo uma vasta reformulação do julgamento e da paixão. Seria uma pena estarmos vivendo em meio a esse evento sísmico e nem sequer saber que ele está acontecendo. (GEERTZ, 2001, p. 165)

Nesta primeira parte nossa intenção foi realizar uma breve aproximação da temática da religião pelo ponto de vista de Geertz. De forma alguma pretendemos esgotar essa temática e nem mesmo o que Clifford Geertz pode oferecer. Entretanto, acreditamos que ele oferece elementos importantes para compreender a religiosidade dos sujeitos dessa pesquisa e dar bases para as discussões seguintes a respeito das relações entre ciência e religião.

No próximo tópico, serão expostos alguns aspectos acerca da secularização. Este é um assunto importante para que se possa entender de que forma a religião foi se afastando de outras esferas sociais, porém não

completamente, ao longo dos séculos. Logo, esse processo nos ajuda a compreender alguns dos distanciamentos e aproximações entre religião e ciência.

3.2

A secularização

O termo secularização não possui uma definição única, dependendo diretamente da concepção de religião adotada (GLASNER, 1996a). Segundo Mariz (2006), já foi usado para se referir ao abandono da vida religiosa, à ida para o “mundo”. Secularização seria a passagem de determinada propriedade para as mãos de leigos, ou seja, a saída da jurisdição do religioso para o domínio laico. Em outras palavras, seria a progressiva saída da religião das diferentes esferas sociais, restringindo-se ela mesma a sua esfera própria. Dessa maneira, a religião sairia da política, da ciência, da arte etc. Logo, o poder político passa não mais a ser legitimado pela Igreja, mas sim pelo povo, isto é, pelo homem. Da mesma maneira a ciência não mais busca entender a criação divina ou respaldá-la, mas sim estudar o mundo natural, não sendo determinada por uma crença religiosa específica (MARIZ, 2006).

Suas origens remontam ao Iluminismo, no século XVIII. Este foi o primeiro movimento a propor que a ciência e a razão deveriam substituir a “superstição” e a “magia” da religião (PERES, 2006). De acordo com Marcondes (2002), o Iluminismo foi um movimento do pensamento europeu característico da segunda metade do século XVIII. Abrangeu não só o pensamento filosófico, mas também as artes, a teoria política, a doutrina jurídica e a ciência. A própria noção de Iluminismo indica através da metáfora da luz e da claridade, uma oposição às trevas, ao obscurantismo, à ignorância, à superstição, ou seja, à existência de algo oculto, enfatizando, ao contrário, a necessidade de o real, em todos os seus aspectos, tornar-se transparente à razão. O grande instrumento do Iluminismo é a consciência individual, autônoma em sua capacidade de conhecer o real; suas armas são, portanto, o conhecimento, a ciência, a educação. Neste sentido, o projeto enciclopedista de sintetizar em uma obra todo o saber da época, tornando-o potencialmente acessível a todos os indivíduos, é bastante representativo dessa concepção, uma vez que atribui ao conhecimento a capacidade de, precisamente,

libertar o homem dos grilhões que lhe são impostos pela ignorância e pela superstição, tornando-as facilmente domináveis (MARCONDES, 2002).

A noção de progresso racional da humanidade é, assim, característica do movimento iluminista. Em contrapartida, devem ser identificados os elementos que impedem tal progresso, que se opõem à razão. Dentre esses elementos encontra-se a religião na medida em que subordinaria o ser humano a crenças irracionais e a uma autoridade, a Igreja, baseada na submissão e nas superstições. O pensamento iluminista é assim fortemente laico e secular (MARCONDES, 2002). É importante notar, portanto, que, pouco a pouco, passa-se a questionar a autoridade e o papel da religião na vida cotidiana. O homem torna-se medida do mundo, isto é, o indivíduo passa a ser mais valorizado em detrimento do divino. Isto se reflete na queda das monarquias absolutistas, cujo poder era legitimado por Deus, e na ascensão da burguesia ao poder. Passa a não ser mais um crime ir contra as idéias da Igreja.

Tal pensamento conduz à idéia de que a modernização leva necessariamente a um declínio da religião, tanto na sociedade como na mentalidade das pessoas, a qual se mostrou estar errada (BERGER, 2001). A modernidade e o Iluminismo, como dito anteriormente, trazem consigo a idéia de que a razão iluminaria a escuridão proporcionada pela crença religiosa.

Para Charles Taylor (2010) há dois sentidos mais comuns para este termo. O primeiro concentra-se nas instituições e práticas comuns, mais claramente, mas não unicamente, o Estado. A organização política das sociedades pré-modernas estava de algum modo ligada a alguma fé, ou compromisso com Deus, ou com alguma noção de realidade derradeira. No entanto, o Estado ocidental moderno está fora dessa conexão. As igrejas encontram-se separadas das estruturas políticas (com algumas exceções, como os países britânicos e escandinavos) e a religião consiste, em grande parte, em uma questão privada. A sociedade política é vista como uma sociedade de crentes e não crentes igualmente, ou seja, a pessoa pode se engajar politicamente sem jamais encontrar a Deus (TAYLOR, 2010).

O outro sentido corrente, segundo Taylor (2010), é a secularidade enquanto abandono de convicções e práticas religiosas, isto é, em pessoas se afastando de Deus e não mais freqüentando a igreja. Os países da Europa ocidental, mesmo os que apresentam referências a Deus nos espaço público, tornaram-se majoritariamente seculares. Esta visão tem sido descrita como o

declínio da fé cristã fortalecido pelo despertar de outros tipos de crença, como a crença na ciência e na razão.

Taylor defende, porém, uma terceira acepção do conceito, muito ligado ao segundo e não desvinculado do primeiro. A secularização seria a passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável para uma em que a fé é entendida como uma opção entre outras e, em geral, não é a mais fácil de se adotar. Em outras palavras, é uma mudança de um contexto social no qual era praticamente impossível não se acreditar em Deus para uma na qual a fé é apenas mais uma possibilidade e bastante questionada. Taylor reconhece, todavia, que esta descrição está mais próxima do mundo ocidental do que na maioria das sociedades mulçumanas ou no meio social em que vive a maior parte dos indianos, por exemplo.

Nesse sentido, é importante frisar que a modernidade e a secularização são exceções. Essa função específica da religião como algo que deve lidar apenas com questões referentes ao sobrenatural, à ética ou à idéia de Deus e salvação, é uma especificidade do mundo moderno ocidental. Para as demais sociedades historicamente conhecidas, a religião estava em todas as esferas da vida (MARIZ, 2006). Peter Berger (2001) afirma que a crença de que a modernização leva necessariamente ao declínio da religião, encontrada no Iluminismo e nos trabalhos sobre sociologia da religião das décadas de 1950 e 1960, está equivocada. Pelo contrário, ele afirma que o mundo de hoje, com algumas exceções, é “tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares” (BERGER, 2001, p.10). De fato, a modernidade produziu efeito secularizante, porém também gerou poderosos movimentos de contra-secularização. Além disso, a secularização a nível societal não está necessariamente vinculada à secularização a nível da consciência individual.

Assim, Berger (2001) propõe o que ele chama de processo de dessecularização, isto é, o processo inverso à secularização, uma retomada da religião a esferas que havia deixado de ocupar. Ele aponta duas razões básicas para este fenômeno: a modernidade tende a solapar as certezas com as quais as pessoas conviveram ao longo da história (algo desconfortável ou intolerável para muitos) e os movimentos religiosos que prometem certezas são atraentes; uma visão puramente secular da realidade encontra seu principal lugar social numa

cultura de elite, a qual, previsivelmente, influencia muitas pessoas que não são membros dessa elite.

Os movimentos religiosos com uma tendência fortemente anti-secular podem, então, atrair pessoas com ressentimentos originados, às vezes, em motivações claramente não-religiosas. Ele exemplifica este fenômeno através do islamismo radical em diversos países da África e do Oriente Médio e da explosão evangélica crescente nas últimas décadas nos EUA e em outros países das Américas. Berger (2001) também faz um contraponto mostrando exceções à tese da secularização. O primeiro caso é o da Europa Ocidental onde se verifica haver uma forte secularização quanto a crenças expressadas, comportamento eclesial e a códigos de comportamento pessoal ditados pela igreja. O segundo caso é representado por uma subcultura internacional composta por pessoas de educação superior no modelo ocidental. Essa subcultura é o vetor principal de crenças e valores progressistas e iluministas. Embora seus membros sejam relativamente pouco numerosos, são muito influentes, pois controlam as instituições que definem “oficialmente” a realidade, principalmente o sistema educacional, os meios de comunicação de massa e os níveis mais altos do sistema legal.

É interessante notar que, para Japiassu (2009), o “retorno da religião” é uma das conseqüências da dissolução da metafísica, do descrédito de toda doutrina apresentando-se como valor absoluto e definitivo ou descrição verdadeira das estruturas do ser. O filósofo brasileiro diz que isso é uma resposta da necessidade real da espiritualidade em um mundo dominado pelo niilismo, no qual desaparecem os valores e os ideais tradicionais.

[...] desaparecem os valores e os ideais tradicionais, deixa de impor-se o regime da *emancipação* e domina o da *crispação* geradora de decepção e depressão: o medo prevalece sobre a esperança; ele domina em face de um futuro incerto, de uma lógica globalizadora, exercendo-se independentemente dos indivíduos, de uma competição liberal exarcebada, de um desenvolvimento desenfreado das tecnologias da informação e de uma precarização crescente do emprego. (JAPIASSU, 2009, p. 113, grifos do autor).

Cecília Mariz (2001), contudo, em crítica a Berger, problematiza o conceito de dessecularização. Se o declínio da religião não foi observado, não seria adequado, a princípio, escolher o termo dessecularização. Este deveria ser reservado para situações onde uma secularização, efetivada de fato, tivesse sido revertida. O que Berger nega, não é o processo de secularização em si, mas a crença de que a modernidade vá necessariamente gerar o declínio da religião

como um todo nos diferentes níveis, tanto social, quanto individual. Dessa maneira, faz mais sentido pensar no processo de secularização como algo repleto de idas e vindas e que a religião nunca foi extirpada da sociedade e nem se tem razões para afirmar-se que um dia será (MARIZ, 2001).

Jürgen Habermas (2007) chama a atenção para outro aspecto importante. Para ele o Estado constitucional liberal basta a si mesmo para se legitimar, pois dispõe de um acervo cognitivo de argumentos que independe das tradições religiosas e metafísicas. Contudo, ele aponta que resta uma dúvida do ponto de vista motivacional: como obter a motivação dos cidadãos para exercer ativamente seus direitos de comunicação e participação, não só do num legítimo interesse próprio, mas também em vista do bem comum? O autor defende que para que os conteúdos morais de direitos básicos criem raízes nas mentalidades, o mero processo cognitivo não será suficiente (HABERMAS, 2007). Além disso, ele acredita que qualquer solidariedade abstrata e juridicamente intermediada só pode surgir quando os princípios de justiça conseguem imiscuir-se na trama das orientações e valores culturais.

Vale a pena destacar que Habermas (2007) afirma que crentes e não crentes podem entender a secularização como um processo de aprendizagem complementar em que ambos podem levar a sério as respectivas contribuições para temas controversos. De uma lado a religião, pressionada pela secularização do conhecimento, se viu obrigada a desistir da pretensão do monopólio de interpretação e à forma normativa e abrangente de vida. Por outro lado, o cidadão sem uma profissão de fé deve determinar de maneira autocrítica a relação entre fé e conhecimento na base do conhecimento geral do mundo. Só se pode admitir que não haja convergência entre fé e conhecimento se as convicções religiosas não tiverem status epistêmico e forem consideradas simplesmente como irracionais (HABERMAS, 2007).

Joseph Ratzinger (2007), atualmente Papa Bento XVI, em debate com Habermas, também traz elementos para a discussão. Em sua visão, uma consciência ética não surgirá como fruto dos debates científicos, embora tenha contribuído decisivamente para dismantelar antigas certezas morais. Ele destaca que é dever da filosofia acompanhar de forma crítica as ciências, mantendo o olhar aberto sobre o todo, sobre as demais dimensões da realidade humana, da qual elas só podem mostrar aspectos parciais.

É importante notar que Ratzinger (2007) levanta questionamentos pertinentes ao papel da religião. Será que ainda se pode afirmar que ela é um poder curador e salvador? Não seria ela um poder arcaico e perigoso que constrói falsos universalismos? Não seria melhor colocá-la sob a tutela da razão, restringindo sua atuação? Quanto a isso, ele defende que é preciso duvidar da confiabilidade da razão. Citando a bomba atômica e a criação e seleção de seres humanos como exemplo, ele pergunta se não seria o caso de se limitar a atuação da razão. Mas quem poderia fazer isso? A religião?

Numa tentativa de resolver esta aporia, ele aponta para o diálogo intercultural. O atual sumo pontífice reconhece e defende que a universalidade da fé cristã e da racionalidade secular, de fato não existem (RATZINGER, 2007). Não é possível deixar-se determinadas culturas de lado em detrimento de outras. Nesse sentido, ele afirma que não existe uma fórmula universal, racional ou ética ou religiosa que seja aceita por todos e que poderia sustentar o todo.

Vale a pena destacar que, embora estejam próximos, os conceitos de laicidade e secularização são distintos. A laicidade é uma postura de neutralidade em relação às religiões, isto é, não se favorece nem se prejudica nenhuma delas. Assim, a laicidade estatal, como diz Sarmiento (2007):

[...] é um princípio que opera em duas direções. Por um lado, ela salvaguarda as diversas confissões religiosas do risco de intervenções abusivas do Estado nas suas questões internas, concernentes a aspectos como os valores e doutrinas professados, a forma de cultuá-los, a sua organização institucional, os seus processos de tomada de decisões, a forma e o critério de seleção dos seus sacerdotes e membros, etc. [...] Mas, do outro lado, a laicidade também protege o Estado de influências indevidas provenientes da seara religiosa, impedindo todo o tipo de confusão entre o poder secular e democrático, em que estão investidas as autoridades públicas, e qualquer confissão religiosa, inclusive a majoritária. (SARMENTO, 2007, p.3)

Dessa forma, a laicidade não se trata de uma postura atéia, de negação das religiões, já que desta forma estaria negando a possibilidade de cultos religiosos. Sarmiento também destaca que a laicidade visa a garantir que não haja promiscuidade entre os poderes públicos e qualquer religião o que poderia “representar uma coerção, ainda que de caráter psicológico, sobre os que não professam aquela religião” (SARMENTO, 2007, p. 4).

É preciso diferenciar também secularização de secularismo. Este é uma tentativa de estabelecimento de um conjunto de princípios relativos ao comportamento humano baseados mais no conhecimento e experiências racionais

do que na teologia ou no sobrenatural, procurando melhorar a condição humana apenas por meios materiais (GLASNER, 1996b). Teve maior sucesso na Grã-Bretanha no século XIX, principalmente através da figura de G.J. Holyoake (1817-1906). Embora tenha se ligado a movimentos anti-religiosos, o secularismo não era em si ateu.

De acordo com Glasner (1996b), em determinados locais – como a França, o Japão, a Turquia e os EUA – o secularismo teve um sentido bastante próximo ao da laicidade, isto é, como uma doutrina de não-interferência e completa liberdade das religiões. Entretanto, nas obras de Saint-Simon e Auguste Comte no fim do século XIX, estava mais associado a tentativas deliberadas de substituição da religião pela confiança nos ditames da razão e da experiência humana. Estes autores elaboraram uma nova religião na humanidade e viram a sociedade reorganizada segundo princípios racionais positivistas.

Embora a sociedade atual possua descrentes e céticos que não querem experimentar o sagrado nem se sentir submetidos a ele, Glasner (1996b) afirma que é difícil de se apurar em que medida isso seja fruto do movimento secularista do século XIX.

É importante destacar que não houve nenhuma referência, nem mesmo indireta, à secularização nos depoimentos dos sujeitos desta pesquisa. De fato, não há no roteiro de entrevista nenhuma pergunta que leve, a princípio, a este assunto especificamente. No entanto, nossa intenção ao abordá-lo aqui foi de buscar elementos para entender as relações entre ciência e religião.

Até aqui buscamos mostrar que a secularização é um fenômeno multidimensional e de múltiplos significados. Suas características nos fornecem bases para entender, em parte, as discussões atuais sobre religião inclusive o seu relacionamento com a ciência. No próximo tópico serão abordados alguns aspectos históricos e epistemológicos sobre essa temática no sentido de compreender de que formas as crenças religiosas e as ciências se distinguem.

3.3

As relações entre ciência e religião

3.3.1

Aspectos históricos

Quando mencionamos ciência e religião, é freqüente que uma imagem de conflito venha à mente. É comum que se lembre de casos como o do julgamento de Galileu e, também, da polêmica em torno de Darwin. No entanto, ao analisarmos com mais cuidado a história dessa relação, percebemos que este cenário apenas de divergências não a representa como um todo (BOWLER, MORUS, 2005a). Muitos cientistas do passado eram religiosos e essa idéia de “guerra” entre as ciências e as crenças religiosas foi construída por racionalistas do século XIX que viam as últimas como meras superstições primitivas que deveriam ser eliminadas (BOWLER, MORUS 2005a).

É interessante notar a observação de Bowler e Morus (2005a) a respeito de que há diversas áreas científicas, algumas mais propensas a gerar problemas para pessoas religiosas. Contudo, também há muitas formas de crença religiosa, algumas das quais acomodam mais facilmente novas teorias sobre a natureza do universo e outras não. Esses autores apontam que as tradições budista e hinduísta, por exemplo, possuem uma idéia de universo infinito, sem um começo determinado e recente. Além disso, o judaísmo, o cristianismo e o islamismo são religiões em que Deus está profundamente ligado à sua criação o que dificulta ainda mais a aceitação de teorias que não precisam de uma figura divina para explicá-las. Não se pode ignorar, entretanto, que mesmo dentro dessas crenças religiosas encontramos uma grande diversidade de pensamentos, alguns dos quais mais fundamentalistas, isto é, mais conservadores do ponto de vista da leitura que fazem dos livros sagrados e do modo de vida. Mas, há denominações mais abertas ao diálogo com outras formas de pensamento, incluindo as ciências, que buscam uma interpretação da palavra sagrada mais integrada à realidade atual. Além disso, na maior parte dos assuntos estudados pela ciência, o convívio com diferentes religiões se dá sem problemas (BOWLER, MORUS, 2005a).

Segundo Japiassu (2009), desde o aparecimento da espécie humana podemos perceber traços da atividade religiosa e que, rapidamente, surgiu um

grande número de mitos de criação. As religiões da salvação – judaísmo, cristianismo e islamismo – contribuíram bastante para forjar a cultura do ocidente. Já o conhecimento científico moderno é muito mais recente. Não porque não se tinha acumulado observações e conhecimentos sobre o mundo, mas porque não havia as técnicas necessárias à sua coordenação racional e à sua reelaboração progressiva. Essas técnicas começaram a ser desenvolvidas na Grécia a partir do século VI a.C. No entanto, apenas no século XVI com o nascimento da ciência moderna é que se concretizaram a idéia e a prática da experimentação (JAPIASSU, 2009).

É preciso ressaltar que as crenças religiosas de um cientista podem moldar a pesquisa que ele faz (BOWLER, MORUS, 2005a). Kepler, por exemplo, buscava a harmonia matemática na movimentação dos planetas tendo em vista a sua fé em Deus que teria colocado uma ordem racional ao universo. O estudo de Deus através da investigação de sua obra ficou conhecido como teologia natural. De acordo com Bowler e Morus (2005), esse caso também demonstra que é preciso ter cuidado ao se afirmar que a ciência feita para defender um ponto de vista religioso é uma ciência ruim. Outros cientistas e filósofos como Francis Bacon, René Descartes, Pierre Gassendi, Robert Boyle, Isaac Newton e Gottfried Leibniz elaboraram pensamentos cuidadosamente de modo a fornecer sustentação às suas concepções teológicas (HENRY, 1998). No entanto, não há dúvidas que fizeram filosofia e ciência de alta qualidade, ainda que possamos discordar delas ou mesmo refutá-las atualmente.

Vale a pena destacar que o surgimento da ciência moderna no século XVII, com Galileu, Bacon e Descartes é, em si mesmo, um tema controverso (PERES, 2006). De acordo com Peres (2006), alguns autores defendem que houve uma forte continuidade entre a ciência medieval dos estudiosos do Merton College de Oxford e dos físicos parisienses e a nova ciência de Galileu, Descartes e Newton. Para outros, não teria ocorrido nenhuma ruptura brusca com o passado, mas um nascimento híbrido, não se verificando oposição completa entre as idéias novas e antigas. Um terceiro grupo sustenta a idéia de ruptura, enfatizando as discontinuidades e o conflito surgido entre as novas idéias e a autoridade da Igreja e o seu conhecimento escolástico.

Um importante capítulo do relacionamento entre ciência e religião, e talvez o mais lembrado, é o do julgamento de Galileu pela Igreja Católica, no

século XVII. Galileu Galilei (1564-1642) foi o mais famoso seguidor dos trabalhos de Copérnico e fez importantes descobertas sobre o universo ao apontar seu telescópio para os céus (BOWLER, MORUS, 2005b). Observou estrelas nunca descritas até então e, mais importante ainda, identificou quatro planetas que ele afirmava que orbitavam ao redor de Júpiter ao invés da Terra como se acreditava que os outros planetas faziam.

Em seu livro *“Diálogo Sobre os Grandes Sistemas do Universo”*, Galileu defende o heliocentrismo exposto por Copérnico o que diferia do geocentrismo do modelo do universo de Ptolomeu que era, até então, aceito pela Igreja. Isso abalava a crença de que o ser humano ocupava um lugar privilegiado na criação divina. Além disso, se os outros planetas eram semelhantes à Terra então eles poderiam ser habitados por outros seres racionais cujos estado espiritual e relação com o Salvador se mostrariam altamente problemáticos (BOWLER, MORUS, 2005a). Levado ao Tribunal da Santa Inquisição, Galileu se viu obrigado a retirar suas afirmações e aceitar a posição defendida pelo Vaticano para que não fosse condenado à morte. Ainda assim, cumpriu prisão domiciliar até a sua morte.

Entretanto, trabalhos mais recentes afirmam que a condenação de Galileu se deu mais em função de sua postura e arrogância perante o papa do que propriamente por um confronto entre a visão científica e a religiosa (BOWLER, MORUS, 2005a; HENRY, 1998). Galileu, que era católico, afirmava que a Bíblia não era um texto astronômico e tinha sido escrito de acordo com o senso comum. Assim, caberia à ciência fazer uma interpretação do texto sagrado. Paralelamente, a Igreja permitiu que Galileu ensinasse a teoria copernicana como uma hipótese e não como um fato fisicamente verdadeiro. Além de descumprir essa proibição, ele ainda incluiu passagens em que ridicularizava o papa. Henry (1998) afirma que essa insistência em ir contra a Igreja tornou-se ainda mais crítica devido ao combate a diferentes interpretações da Bíblia no bojo da contra-reforma. Somado a isso, havia suspeitas de que Galileu estaria ligado a movimentos antipapistas, agravando ainda mais as acusações contra ele (HENRY, 1998). Bowler e Morus (2005a) afirmam que, para diversos historiadores, se Galileu tivesse sido mais diplomático ele teria persuadido a Igreja a uma oposição mais suave o que teria ajudado a construir um caminho mais positivo com a nova ciência.

Em 1979, o papa João Paulo II reconheceu que a Igreja Católica cometeu grande injustiça ao condenar Galileu. Reforçando o que já vinha sendo feito por

seus antecessores, o papa frisou que a Bíblia não deveria ser lida de forma literal e que ciência e fé não devem ser vistas como excludentes, estimulando que se criem pontes entre as duas formas de conhecimento (IGREJA CATÓLICA, 1979).

O caso de Descartes também não pode ser deixado de lado. De acordo com Henry (1998), Descartes usou sua filosofia mecânica para endossar um dualismo extremado segundo o qual havia no mundo dois tipos de substância, *res extensa* (uma coisa ou corpo extenso) e *res cogitans* (uma coisa pensante, mente ou alma). Seu pensamento criou grandes dificuldades para explicar a imortalidade da alma e o milagre da eucaristia (a transformação do pão no corpo de Cristo). No entanto, ele não ousou em momento algum negar tanto um quanto o outro, optando por utilizar-se de subterfúgios para justificá-los pela sua filosofia.

Apesar do episódio de Galileu, a Igreja Católica apoiou a ciência em assuntos menos controversos (BOWLER, MORUS, 2005a). Algumas religiões protestantes também foram contra o copernicanismo, porém não fizeram um combate sistemático da idéia além de permitirem que seus fiéis tivessem uma liberdade de pensamento maior do que se comparada à Igreja Católica na época. Atualmente, cada vez mais aceita-se que o foco das ciências mudou-se do sul da Europa para o norte do continente, principalmente nas áreas dominadas pelo protestantismo. Com efeito, destaca-se a Grã-Bretanha do século XVII.

Uma tese que durante muito tempo teve força, porém nos dias de hoje sofreu algumas modificações, é de Robert K. Merton. De acordo com Bowler e Morus (2005a), Merton afirmava que os puritanos britânicos do século XVII apoiavam a ciência e formaram um núcleo que se tornaria mais tarde a respeitada Royal Society of London. Eles incentivavam as ciências porque viam nela uma forma de entender o trabalho do criador e por acreditar que elas ofereciam esperança de um avanço tecnológico vital para as expectativas de progresso industrial e social. Bower e Morus (2005a) e Henry (1998) afirmam que à época da criação da Royal Society, ao contrário do que Merton dizia, a maior parte de seus membros não era puritana. Assim, faz mais sentido afirmar hoje que o protestantismo, de fato, ajudou a dar fôlego a ciência que surgia, sendo marcante a atuação dos anglicanos moderados.

Não podemos deixar de mencionar outra questão marcante e intimamente relacionada ao debate sobre criacionismo e evolução: a idade da Terra. Se por um lado, como dissemos acima, o protestantismo apoiou o avanço científico, por

outro, ao enfatizar a leitura literal do livro do Gênesis, teve grande impacto sobre a geologia (BOWLER, MORUS, 2005a). Na metade do século XVII, o arcebispo James Ussher publicou seu famoso cálculo, com base em dados bíblicos, de que nosso planeta teria sido criado em 4004 a.C. Embora algumas correntes criacionistas defendam essa posição até hoje – como veremos mais adiante – esse pensamento, do ponto de vista científico, foi abandonado no início do século XIX. Contudo, não se pode esquecer que as primeiras tentativas de datação não contavam com as técnicas e conhecimentos que temos hoje e, dessa forma, a bíblia era considerada um importante documento do ponto de vista da história de nosso planeta.

Um aspecto fundamental a respeito da leitura literal do relato bíblico é que o dilúvio e a arca de Noé deveriam ser encarados como eventos reais que mudaram a superfície terrestre (BOWLER, MORUS, 2005a). Entretanto, diferentes proposições foram feitas. Thomas Burnet e William Whiston, no século XVII, explicavam o dilúvio como consequência de mudanças físicas no cosmos, porém não conseguiram formular justificativas convincentes para como essas alterações teriam coincidido exatamente com o castigo divino para os pecados da humanidade. Por volta do ano 1800 outros pesquisadores, como Jean-André Deluc, Richard Kirwan e William Buckland, retomariam esse episódio da Bíblia como evidência científica. Todavia, com a ausência de indícios globais dessa idéia e os avanços da geologia sobre as eras glaciais, essa teoria caiu por terra.

Gradualmente, a teoria de Buffon de uma Terra antiga e de que cada “dia” do Gênesis poderia ser interpretado como uma era geológica foi ganhando mais adeptos. Já pelo ano de 1830 esse pensamento era o mais aceito, de modo que Darwin, ao publicar “*A Origem das Espécies*”, em 1859, encontrou pouca oposição no meio acadêmico que se baseava no relato da Bíblia (BOWER, MORUS, 2005a).

Como já afirmamos anteriormente, foi fundamentalmente a partir do Iluminismo, no século XVIII, que principiou a se desenhar uma imagem da ciência como totalmente oposta à religião (PERES, 2006). Cada vez mais a ciência investigava o universo como se Deus não existisse e vários pensadores iluministas consideravam a religião como algo pertencendo ao passado da humanidade, associada a uma época primitiva que deveria ser deixada para trás.

Neste período, filósofos usam postulados da ciência para criticar a religião e mostrar como eram equivocados. Paralelamente, religiosos e teólogos passam a insistir que as escrituras teriam um caráter moral e ético e não cognitivo (PERES, 2006). Dois momentos ajudaram a delimitar essa questão. O primeiro com a proposta empiricista de que a experiência sensível e o conhecimento representado pela ciência são os únicos critérios possíveis para determinar o sentido e a verdade de qualquer proposição. O segundo foi a defesa da epistemologia em detrimento da ontologia pela filosofia de Kant. A preocupação não era mais o ser, e sim o como se conhece, abalando-se a metafísica que havia sido sempre o meio de expressão da crença religiosa. A razão se restringe aos limites do sentido e do conhecimento da ciência (PERES, 2006).

No século XIX, os grandes debates envolvendo ciência e religião giraram em torno das teorias evolutivas, principalmente a de Darwin (PERES, 2006). Como discutido no capítulo anterior, o evolucionismo rejeitava a visão privilegiada do ser humano em relação aos outros seres vivos e, tal qual qualquer um deles, teria surgido a partir de milhões de anos de evolução. Isso se opunha fortemente a crença religiosa, em especial a tradição judaico-cristã, para a qual nós fomos criados por Deus à sua imagem e semelhança e todo nosso universo teria surgido graças à intervenção divina (MAYR, 1982). A essa crença e suas variações dá-se, genericamente, o nome de criacionismo, o qual será abordado mais profundamente no capítulo seguinte.

É importante notar que, de acordo com Cruz (2009), a imagem de conflito tão disseminada entre religião e ciência tem origem marcadamente política. Segundo este autor, ao longo do século XIX, as principais organizações científicas se desenvolveram contra hegemonia de teólogos e clérigos, e a teologia foi sendo gradualmente expulsa das universidades. Além disso, alguns argumentos científicos e do *ethos* da ciência foram usados de forma duvidosa: ceticismo, empirismo, tolerância e universalidade (CRUZ, 2009).

No início do século XX, o desenvolvimento da mecânica quântica abala a visão tradicional mecanicista do universo. Alguns filósofos e teólogos viram nas novas descobertas uma possibilidade para se afirmar que a mente é uma entidade independente das leis da física (BOWLER, MORUS, 2005a). O princípio da incerteza de Heisenberg afirma que o comportamento de partículas subatômicas não pode ser determinado com absoluta precisão. Assim, mesmo que a mente

humana seguisse as leis físicas, ela não seria rigidamente pré-determinada, o que fez com que alguns pensadores de religiões argumentassem que o livre-arbítrio podia existir. Ainda mais importante é que, em um determinado sistema físico qualquer, o observador não está passivo, isto é, ele é uma figura ativa, que interfere diretamente na forma final desse sistema. Dessa maneira, ganhou fôlego a idéia de que todo o universo era dependente de uma mente que transcenderia todos os atos individuais de observação (BOWLER, MORUS, 2005a). Embora essa visão tenha sido vista por alguns teólogos como um possível ponto de reconciliação entre ciência e religião, poucos físicos adotaram postura semelhante.

Recentemente, outras questões envolvendo o debate ciência e religião se desenrolaram. Podemos destacar o uso de células tronco embrionárias no Brasil aprovado pelo Supremo Tribunal Federal, a clonagem e suas aplicações e o ensino do criacionismo em escolas públicas dos EUA. Frequentemente essas discussões ganham conotações políticas o que nos chama a atenção para os temas da secularização e da laicidade discutidos anteriormente.

Para Bowler e Morus (2005a), uma pesquisa histórica das relações entre ciência e religião revela que elas não podem ser vistas como naturalmente aliadas ou inimigas. Embora ao longo da história diversos cientistas tenham sido religiosos e utilizassem argumentos ligados a entidades transcendentais para justificar suas pesquisas, há muitos casos em que houve claros confrontos. Além disso, há uma grande gama de crenças religiosas e de áreas científicas. Algumas não pretendem dialogar entre si, enquanto outras conseguem estabelecer pontes sem qualquer problema. É preciso que se faça um estudo menos dogmático e mais de nuances acerca da relação entre ciência e religião (BOWLER, MORUS, 2005a).

As relações entre ciência e religião estão na ordem do dia e, apesar de muitos séculos de percurso, ainda não há um consenso sobre como articulá-las. As questões epistemológicas que envolvem essas duas construções humanas são de grande importância para que possamos compreendê-las.

3.3.2

Aspectos epistemológicos

Religião e ciência apresentam semelhanças e diferenças não apenas do ponto de vista histórico, mas também do epistemológico. Japiassu (2009) destaca que nas sociedades atuais, dominadas pelas tecnologias, pelo culto do rendimento, da eficácia, do progresso, da produção, do consumo e do individualismo é compreensível que haja um primado do racional e do científico sobre outras formas de saber, como o religioso. Contudo, esse autor afirma que há um “puritanismo racionalista” (JAPIASSU, 2009, p. 105) tentando negar as relações múltiplas entre ciência, mito, religião e artes.

É interessante destacar que, segundo Japiassu (2009), a tradição ocidental vem tomando uma posição radical de expurgar a imaginação do campo da atividade científica. Ele ressalta que as teorias e os conceitos científicos mergulham suas raízes nas crenças e especulações aparentemente o mais arcaicas e fantásticas. Além disso, ele afirma que hoje estamos vivendo uma espécie de “revanche do irracional ou do religioso” (JAPIASSU, 2009, p. 107) que mostra que o pensamento científico, tanto em sua fonte quanto em seus desenvolvimentos, sempre teve estreito relacionamento com o mito, a poesia, a religião e o imaginário.

De acordo com Stoeger (2002) a ciência é uma forma de conhecimento de especialistas e que se origina em comunidades de especialistas que têm como objetivo a pesquisa e o entendimento dos fenômenos naturais. Seus métodos são altamente especializados e controlados, exigindo grande técnica e esforço e estão sujeitos a padrões altamente rigorosos de validação nessa comunidade. Os fenômenos estudados, como também aponta Latour (2004), com frequência estão afastados da vida cotidiana. Já o conhecimento que se origina da espiritualidade não é tão especializado quanto o que se origina das ciências e é muito mais diretamente pessoal e social em sua origem, em sua relevância e em suas conseqüências (STOEGER, 2002). Ela diz respeito à experiência e à resposta a esses elementos que funcionam como absolutos na vida do crente, dando sentido e orientação à maneira como ele vive. A origem e a validação do conhecimento gerado pela espiritualidade não estão tão distantes do fiel como o conhecimento científico (STOEGER, 2002; LATOUR, 2004).

Peres (2006) afirma que o debate entre ciência e religião é ainda mais instigante nos dias atuais. Ela defende uma visão de religião como possibilidade de conhecer a si mesmo e ao universo. Esta é uma visão mais cognitivista e vem da mística e do esoterismo e afirma que a espiritualidade é uma modalidade de conhecimento que difere da ciência e, por isso, não pode responder aos critérios de cognição nos seus termos. Para esta autora, há cinco posturas que podem ser adotadas no debate entre ciência e religião: i) a ciência nega qualquer validade à religião; ii) a religião nega qualquer validade à ciência; iii) o pluralismo epistemológico; iv) a ciência pode produzir argumentos plausíveis para a existência do espírito; v) a ciência não é conhecimento do mundo, mas mais uma interpretação sobre ele. Portanto, sua validade não é maior do que qualquer outra área, como poesia, arte e religião.

No que concerne o primeiro ponto (a ciência nega qualquer validade à religião), ela afirma que está associado ao positivismo e a um determinado momento da modernidade que, embora ainda tenha alguns seguidores, não é mais a dominante (PERES, 2006). Aborda-se a religião através de uma perspectiva e metodologia científicas, tratando-a como uma superstição e um atraso e não vê necessidade de diálogo. Alguns cientistas, como Richard Dawkins, se encontram nesse grupo e atacam abertamente a religião. Uma professora identifica essa postura por parte do biólogo britânico e o critica:

*Por isso que eu digo, Dawkins me surpreendeu com esse [“Deus um Delírio”]. [...] Aí quando eu soube que ele lançou esse, aí eu vi as críticas e tal, fiquei curiosíssima e comprei para ler. Gente que louco. Por que ele fez isso, entendeu? **Totalmente fundamentalista ateu. Queria porque queria provar que Deus não existe e se perdeu.** – Eva (Grifos nossos).*

Eva rejeita a postura adotada por Dawkins de confronto com as religiões. Em sua visão, ele seria um “fundamentalista ateu”, expressando a idéia de que ele nega completamente o discurso religioso, sem buscar qualquer tipo de diálogo.

A segunda postura (a religião nega qualquer validade à ciência) é adotada por religiosos fundamentalistas. É importante deixar claro que não é a postura das grandes religiões como um todo, mas sim de determinadas denominações dentro delas. Opõem-se à ciência, à modernidade e ao materialismo científico. Buscam uma volta a um passado “mítico”, rejeitam o diálogo e a irracionalidade envolve seus argumentos. Encontramos grupos fundamentalistas em alguns países mulçumanos, mas também nos EUA, onde, em alguns estados, encontra-se forte

resistência ao ensino de evolução. Essas posturas são difíceis de serem mantidas integralmente no mundo moderno devido aos avanços tecnológicos e científicos que, de uma forma ou de outra invadem a vida de seus habitantes (PERES, 2006). Essa postura é amplamente criticada pelos sujeitos de nossa pesquisa, principalmente quanto à leitura literal da Bíblia.

*O problema da corrente criacionista é que eles entendem que **literalmente tudo foi criado em sete dias e, não foi assim**. O erro, eu acho que o erro, da corrente criacionista é levar tudo a “ferro e a fogo”. Achar que o que está escrito tem que ser levado ao pé da letra e não é assim. Se você for fazer uma análise dos escritos e comparar com os momentos de etapas históricas do planeta, você vai ver que não teria como aquilo ser literal. **Não tem como o relato de Gênesis, como os criacionistas dizem, ter sido literal**. Ele não foi ao pé da letra como está escrito ali. Existiu um período ente aqueles dias criativos e o criacionista não aceita isto. – Maria (Grifos nossos)*

*O “fixismo”. A idéia que surgiu tudo ao mesmo tempo, do mesmo jeito e não mudou nunca. **Acho meio louco pensar nisto**.*

P: Por que você acha meio louco?

*Por que o próprio planeta já passou por tantas transformações, eu acho meio impossível. Como assim, como não mudou nada desde então. E as evidências estão aí, evidências “fósseis”, as evidências bioquímicas, as pesquisas de embriologia. Hoje em dia a gente tem análise de DNA. [...] O que me choca no criacionismo não é a existência de uma divindade, eu admito a existência de uma divindade, **o que me choca é a ausência de mudança**. – Eva (Grifos nossos).*

Percebe-se que Maria e Eva rejeitam essa postura percebem a ausência de um diálogo entre ela e a ciência. Voltaremos a esse ponto no próximo capítulo ao debater mais especificamente os tipos de criacionismo.

A terceira posição (o pluralismo epistemológico) é, segundo Peres (2006) uma das mais populares. Entende que existem várias modalidades de conhecimento – dentre elas a ciência, a religião, a espiritualidade, entre outras – e que elas podem conviver sem problemas. Todavia, há algumas dificuldades em se desenvolver essa postura.

Uma vez que parte do conhecimento religioso não pode ser tratado como se trata o objeto da ciência, nem pode ser alcançado segundo os meios do método científico, torna-se difícil, senão impossível entender a espiritualidade como sendo uma das possíveis modalidades de conhecimento. Por outro lado, para aqueles que seguem as tradições de sabedoria ou caminhos espirituais, a questão não é aceitar modalidades de conhecimento distintas, mas atribuir o mesmo valor a elas. Em muitas tradições, o nível espiritual está acima do físico e do mental, ou seja, a ciência, por estar no nível da matéria, deveria estar submetida à religião

(nível espiritual). Não houve nenhuma fala dos sujeitos de nossa pesquisa nesse sentido. Peres (2006) aponta que, para alguns autores, esse descompasso seria uma das causas da crise da modernidade. Apesar do impasse, é preciso destacar que essa posição entende ambos os conhecimentos – científico e religioso – como formas de saber, diferentes das duas posturas anteriores, nas quais um excluiria o outro.

Segundo Peres (2006), o quarto posicionamento seria o de que a ciência pode produzir argumentos plausíveis para a existência do espírito. É encontrado em autores ligados a ambas as áreas, tendo destaque nomes como, por exemplo, Fritjof Capra, que a partir de descobertas da física visa justificar argumentos religiosos, e Leonardo Boff, que relaciona conhecimentos da ecologia para propor um novo paradigma. Entretanto, esta postura recebe muitas críticas tanto do ponto de vista científico, quanto do religioso. Seguindo na mesma linha da crítica feita ao pluralismo epistemológico, esse pensamento coloca a espiritualidade submetida à matéria. Além disso, as teorias científicas estão sempre sujeitas a refutações futuras, o que pode fazer com que essa justificativa não seja duradoura. Para o conhecimento religioso, estabelecido em bases mais fundantes e menos relativas do que a ciência, isto é potencialmente prejudicial. Outra crítica é que essas explicações científicas, além de não serem adequadas, poderiam distrair o sujeito do verdadeiro caminho a trilhar para atingir um nível efetivamente espiritual.

O último grupo descrito por Peres (2006) está ligado à pós-modernidade e entende que como tudo é construído e só o que temos são interpretações, nenhuma pode se reivindicar melhor do que as outras. Muitos dos estudos dessa concepção abordam a realidade da construção do conhecimento científico, como a vida em laboratório, e retratam os cientistas como competidores individualizados num mercado (PERES, 2006). Embora não agrade a nenhuma das outras posturas citadas acima, esse posicionamento chama a atenção por questionar o status do conhecimento científico e relativizá-lo ao pesquisar suas bases sociais.

Indo em um sentido semelhante a este, Japiassu (2009) defende que é preciso construir um mundo no qual seja possível a expansão de todas as criatividades e onde possam conviver todas as pluralidades. Assim, valoriza-se uma nova episteme: da indeterminação, da descontinuidade e do pluralismo, não aceitando qualquer tipo de dogmatismo, pois seria gerador de violência. Para este

autor, toda afirmação admitida como absolutamente verdadeira é dogmática e é a convicção de possuir a verdade e a vontade de impô-la aos outros que matou e continua matando milhões de pessoas.

É importante destacar outras formas de relacionamento entre ciência e religião surgidas mais recentemente. O físico brasileiro Marcelo Gleiser (2011) defende a idéia de que fé e ciência podem ser veículos de transcendência da condição humana. Ele afirma que a ciência se ocupa das questões de “como” os processos do universo se dão e a religião do “porquê”. Uma postura semelhante é de Stephen Jay Gould (2002), paleontólogo inglês, para quem a ciência deveria se restringir ao estudo das questões factuais do mundo e da natureza e a religião ao campo da moral, da ética e como fonte de consolo humano. Peres (2006) aponta, porém que essas duas posturas, embora se digam abertas ao diálogo, acabam por negar, pelo princípio de não-interferência, qualquer possibilidade da espiritualidade atuar também como forma de conhecimento, pois define de antemão, e a partir de uma posição apenas, as fronteiras e áreas de atuação. Tal postura não aparece claramente nos depoimentos dos sujeitos de nossa pesquisa.

3.3.3

Bobbio: verdade(s) e tolerância

É preciso ainda destacar o pensamento de Norberto Bobbio para buscar possibilidades de tolerância entre as visões de mundo da religião e da ciência. É preciso destacar que, para este autor, a tolerância não deve ser vista como sinônimo indiferença ou em um sentido limitado de aceitação.

O núcleo da idéia de tolerância é o reconhecimento do igual direito a conviver que se reconhece a doutrinas opostas, e portanto do direito ao erro, pelo menos o erro cometido em boa-fé. A exigência da tolerância nasce no momento em que se toma consciência da irreducibilidade das opiniões e da necessidade de encontrar um *modus vivendi* entre elas. (BOBBIO, 2002, p. 153)

Bobbio (2002) afirma que é possível ser tolerante sem ser cético, apresentando argumentos tanto para concepções monistas ou pluralistas da verdade. Uma idéia monista acredita que existe apenas uma verdade, enquanto que uma pluralista acredita em múltiplas verdades.

O primeiro argumento para uma concepção monista e tolerante pode ser descrito como “sou tolerante diante das doutrinas alheias porque creio na força

expansiva da verdade” (BOBBIO, 2002, p.138-139). Haveria apenas uma verdade, a própria, e os pensamentos diferentes seriam erros que se dissipariam cedo ou tarde e permitiriam que a verdade triunfasse. Assim, não haveria porque impedir o erro através da perseguição. Ela se baseia em uma concepção otimista da história e era freqüente entre os heréticos isolados que tiravam sua força da confiança no Reino de Deus (BOBBIO, 2002). Não há esse tipo de concepção entre os sujeitos de nossa pesquisa.

Um segundo argumento possível para uma concepção monista é idéia de que se possui a verdade e de que é necessário muito esforço para que ela supere o erro. Se o recurso utilizado para isso for a persuasão, é tolerante, pois, no fundo, renunciou simplesmente a empregar um certo modo de fazer que a verdade se afirme. Isso revelaria uma disposição mais benévola para com a inteligência do interlocutor e também a uma maior confiança nas próprias idéias (BOBBIO, 2002). Semelhante à concepção anterior, não se percebe depoimentos nesse sentido por parte dos professores entrevistados.

Em seguida, Bobbio (2002) apresenta uma terceira via que seria a do respeito pela pessoa alheia. Acredita-se que a verdade é única e é a sua, mas não está destinada a superar o erro nem pela história, nem pelo convencimento. Entende que o erro está destinado a sobreviver ao lado da verdade e o aceita em nome de um princípio moral. Contudo, Bobbio (2002) aponta que aparentemente trata-se de um conflito entre razão teórica e razão prática, isto é, entre dois princípios morais: a moral da coerência, que levaria a impor a verdade acima de qualquer coisa, e a moral da benevolência, do respeito. Segundo Bobbio (2002) é deste pensamento que surge o princípio da liberdade religiosa. Não da indiferença, mas sim do sentimento profundo de que todo ser humano possui algo de inatingível e de inviolável, aquilo que se dizia ser o “sacrário da consciência”. Portanto, há no personalismo moral um aspecto que convém à tolerância e que visa salvar a verdade sem fazer dela um instrumento de condenação ou de perdição do erro alheio: “aja conforme a consciência e faça que os outros não sejam induzidos a agir contra a consciência” (BOBBIO, 2002, p. 142). Esta concepção está expressa, em certa medida, na fala de Raquel quando perguntada sobre o valor que a religião tem em sua vida:

Tem os dez mandamentos, se você seguisse aqueles dez ali, eu acho que o mundo poderia já tá bem, né? A gente tem tudo ali, a gente tem tudo na frente

*pra ser feliz. Aí ninguém quer, né? [...] O amai-vos uns aos outros, é que muitas pessoas não se gostam. Não conseguiram, né, formar esse amor próprio. Então tá lá, não se gostam como é que vai gostar dos outros. Eu não entendia essas coisas... Aquele fulano era assim. Então, hoje em dia eu entendo isso, até porque essa religiosidade me levou a aprofundar isso. **Eu tenho mais tolerância, mais paciência em razão dessa religiosidade, entendeu?** Não preciso ser beata, nem ter discurso assim, mas eu acredito naquelas coisas ali, sabe? – Raquel (Grifos nossos)*

Percebe-se que, para Raquel, há uma visão que seria mais correta, os dez mandamentos, mas que muitos não a seguem. No entanto, Raquel diz que sua religiosidade a ajudou a ser mais tolerante e ter mais paciência com essas posturas que não estão de acordo com o que ela crê. Contudo, a entrevistada continua a pensar que todos seriam felizes se seguissem a sua visão.

A última postura monista exposta por Bobbio (2002) lança mão de razões de natureza utilitária: a tolerância com um mal menor. Se sou o mais forte, aceitar o erro pode ser parte de uma estratégia: a perseguição provoca o escândalo, o escândalo amplia a mancha que eu gostaria de manter oculta, uma vez que “o erro se propaga mais na perseguição do que no silêncio” (BOBBIO, 2002, p. 142). Se sou o mais fraco, suportar o erro é um ato de prudência, pois ao me rebelar serei esmagado e a pequena semente esmagada. Nesse caso, também se espera que o silêncio frutifique mais do que o desespero ou a revolta. A tolerância se torna um ato de justiça interpessoal: no momento em que me atribuo o direito de perseguir os outros, atribuo aos outros, sem desejá-lo, o direito de me perseguirem (BOBBIO, 2002).

É interessante notar que Bobbio (2002) afirma que a fé exclusiva, que leva a uma separação clara entre verdade e erro é bem mais própria do homem religioso do que do filósofo. Ele diz que entre a pesquisa do homem de fé e a pesquisa do homem da razão há uma diferença: enquanto que o primeiro busca aquilo que já encontrou, o segundo não encontra sequer aquilo que procura mais intensamente. Todavia, ele ressalta, o que não é exclusivismo, não é necessariamente ceticismo. Entendendo o exclusivismo como a atitude na qual apenas uma doutrina é verdadeira e o ceticismo como aquela em que nenhuma é verdadeira, há, entre uma e outra, a possibilidade para se pensar que muitas doutrinas são verdadeiras (BOBBIO, 2002). Enquanto que para as concepções monistas a tolerância pode ser vista como um mal menor, para as concepções pluralistas ela é condição necessária para a vida e para o desenvolvimento do

pensamento filosófico, e, nela, filosofia de liberdade e liberdade de filosofia, antes de estarem em contraste, encontram sua perfeita integração.

A primeira atitude pluralista, chamada por Bobbio de sincretismo, é bastante freqüente e afirma que só se pode chegar à elaboração de uma concepção total da realidade a partir da manipulação de várias doutrinas, aparentemente opostas, para conciliá-las, fundi-las ou confundi-las em uma só. O sincretista pode ser acusado de fazer misturas impuras, mas não é um cético. Se se pode fazer um reparo, é o de que ele acredita demais, e não de menos, que tem excesso de confiança, e não uma escassez, na verdade dos outros (BOBBIO, 2002). As visões de dois dos professores entrevistados se assemelham a essa perspectiva. Jeremias expressa essa idéia quando comenta a notícia de jornal (anexo 6) e Nazaré ao responder sobre se teria tido algum tipo de conflito entre sua fé e os estudos em biologia.

*O que eu acredito de fato, cara, de verdade é que só existe esse debate até hoje, porque o criacionismo... Porque o evolucionista ele acredita que o criacionismo, exclui o evolucionismo. E o criacionista, em alguns casos, acredita que o evolucionismo exclui o criacionismo. E eu acho que nem um nem outro vão se excluir. **Eu acho que na verdade os caras tão trabalhando divergentemente de uma forma que eu não acho que seja correta. Eu acho que se eles trabalhassem de uma forma convergente, talvez não tivesse tanto debate. Se eles aceitassem de fato que as espécies evoluem, mas entendessem que a formação do universo passa pela mão divina, de repente não ia ter esse debate todo que a gente vê nos Estados Unidos até mais agressivamente do que aqui e eu acho que seria mais justo até, na verdade.** – Jeremias (Grifos nossos).*

*Se eu já passei por um momento de crise, assim? Não, não. **Porque mesmo antes de entrar na faculdade eu tinha muito essa visão de conciliar.** Mesmo na escola, quando os professores davam religião eu nunca tive conflito: “ai, eu vou abandonar a religião” ou “eu nego a ciência”. Nunca passei por isto. Talvez, pelas pessoas que tiveram na minha vida religiosa não fazerem isto também, não terem este tipo de postura, estarem sempre abertos ao diálogo. Eu acredito que isto me influenciou muito. Em casa também, meus pais nunca falaram assim: “você tem que acreditar literalmente no que está na Bíblia”. **Nunca tive este tipo de tratamento da religião em casa, sempre foi muito aberto ao diálogo.** – Nazaré (Grifos nossos).*

Pode-se perceber que ambos manifestam uma idéia de convergência. Em outras palavras, buscam uma perspectiva que concilie religião e ciência fundamentada no diálogo. Jeremias acredita que cientistas e religiosos deveriam “convergir” mais. Já Nazaré afirma que a postura dialógica que o seu meio social e familiar têm a ajudou a construir seu pensamento a esse respeito. Em nossa análise, Jeremias e Nazaré são sincréticos porque veem a possibilidade de

conjugar verdades divergentes. Tal postura é sutilmente diferente entre os ecléticos, como veremos a seguir.

O ecletismo é outra postura apontada pelo autor italiano. Nessa concepção, em todo o sistema a verdade está misturada ao erro; portanto nenhum sistema tem o privilégio de ser verdadeiro em si mesmo, e nenhum pode ser visto como totalmente falso. Assim, estaria mais próximo da verdade aquele que fosse capaz de analisar e preservar o que há de verdade em cada um deles. Seu desenvolvimento está vinculado à história do liberalismo, com sua teoria do justo meio entre racionalismo e empirismo. A tolerância do ecletismo não deriva da indiferença, mas da crença que exista um pouco da verdade em toda doutrina e a verdade seja fruto de um compromisso ou de uma harmonização de doutrinas diversas (BOBBIO, 2002). As falas de seis entrevistados indicam, de diferentes maneiras, que eles adotam essa postura, quando perguntados se já tiveram alguma dificuldade em conciliar os estudos em biologia com suas crenças religiosas.

O ensino da Biologia não entra em conflito com aquilo que eu acredito. Eu entendo que são coisas que vão em paralelo. Elas não precisam se conflitar nem eu não preciso me agredir, em relação àquilo que eu estou aprendendo. – Maria (Grifos nossos).

Eu não separo a ciência de Deus. Eu não separo, até porque Deus dá inteligência ao homem, a Bíblia fala disso. Ela fala assim: “Tem falta de inteligência, peça a Deus que a todos dá”. Então essa é a coisa. Eu vivo bem com a minha religião e qualquer teoria que vem eu vou estudar e vou acreditar que sim, por que não? [...] E por que Deus tem que sair daí? Por que Deus tem que sair daí? Não afeta a minha fé não. E eu vou atrás da ciência mesmo porque eu acredito que uma coisa tão divina, tão espetacular, tem que ter vindo de alguma coisa muito maior que eu que sou um mero ser humano. Tem que ter vindo de alguma coisa maior e melhor do que eu. E essa coisa muito maior e muito melhor do que eu, eu dou o nome de Deus. – Marta (Grifos nossos).

Nenhum. Inclusive, dentro da igreja existem muitos sacerdotes, inclusive, que aceitam o evolucionismo tranquilamente, nesse sentido, sem eliminar a presença de Deus. Deus está lá, sempre. – Eva (Grifos nossos).

Não. Porque eu sempre acreditei dessa fé... Eu sempre acreditei em Deus. [...] Eu gosto de biologia não por eu dominar. Mas quando falei que eu gosto de estudar, então um fascínio assim... Pra mim é uma coisa que só pode ser fruto de algo, ou tem, nunca fiquei em conflito não. – Raquel (Grifos nossos)

Não, na verdade, não. [...] Na verdade, não é uma certeza que eu tenho. [...] É uma dúvida que eu tenho pesquisado bastante isso nos últimos dias, tenho lido livros, tenho visto filmes, tenho me incucado em relação a isso. Será que a biologia é somente pura evolução? Será que não tem nada atrás disso? Falar do nada assim, parece que é um fantasma. Parece que é uma força divina, sei lá. Eu me pergunto bastante. Então assim, é uma coisa que eu estou evoluindo em

meu pensamento. Não tem nada concreto definido, mas eu desconfio sim, que tenha essa presença divina. – Moisés (Grifos nossos)

Não. Talvez meu caso seja um ponto fora da curva, mas [acho que] não. O espiritismo ele é muito encorajador nesse sentido. Tão encorajador é, de fato, que assim, eu faço parte do curso dos livros, que eu te falei. [...] O quarto livro se a chama “A Gênese” [...] Tem um capítulo chamado “A Gênese Orgânica”. Eles me convidam pra fazer a exposição. Eu nunca fiz esse estudo, eu tô vários livros atrás no curso, mas a casa entende que a postura de um biólogo professor de biologia que lida com essas questões como profissional, que faz um estudo disso, que vive disso é a pessoa mais adequada. Então eles me convidam, eu trago esse estudo pra eles. Então, é conflituoso pra mim? Tanto não é conflituoso que a casa me convida como porta-voz oficial no curso que eles têm sobre isso. – João (Grifos nossos).

Percebemos nas falas de Marta, Maria, Eva, Raquel, Moisés e João a idéia de que Deus não precisa ou não está dissociado do pensamento científico. Há uma tentativa em captar parte do discurso da ciência e da religião para que se complementem. Segundo Maria, “as coisas que vão em paralelo”. Os sujeitos buscam elementos nos dois conhecimentos como forma de superar os limites de cada um. No entanto, como fica evidente na fala de Eva, entendem que eles caminham lado a lado.

Já Adão, quando perguntado se já teve alguma dificuldade em conciliar seus estudos em biologia com sua fé, apresenta uma postura que, seguindo a proposta de Bobbio (2002), ora se aproxima do ecletismo, ora do sincretismo.

Não, não. Isso eu nunca tive. [...] Porque eu ia vendo exatamente, eu ia tentando encontrar na biologia aquilo que eu tenho na minha religião. Eu sempre consegui e acho que isso aí eu nunca tive problema não. Nunca tive essa questão assim de duvidar da minha fé por causa do estudo [...].

P.: E o contrário? De duvidar da biologia por causa da religião?

Não, aí é... Eu acho que religião e ciências são dois campos, eles não são divergentes, nem são convergentes. Se eu ficar tentando buscar provas da existência da Arca de Noé, eu vou endoidecer e não vou conseguir. Ou eu acredito, ou eu não acredito e está acabado. Então eu nunca tive esse tipo de problema não, porque eu nunca misturei, nunca tentei provar a fé pela ciência, então por isso... E olha que tem muita gente buscando isso. [...] A fé a gente não discute. É uma questão de convicção de cada um. – Adão (Grifos nossos)

Na primeira parte de sua fala, Adão se aproxima de uma perspectiva sincrética, pois afirma que tenta encontrar na biologia os elementos que via na sua crença religiosa. Entretanto, na segunda parte, Adão diz que esses dois campos não são nem convergentes, nem divergentes, aproximando-se de uma postura eclética, já que não os misturaria.

De acordo com Bobbio, outra possibilidade é o que ele chama de historicismo, que pode ser formulado como “as doutrinas são necessariamente muitas e todas são verdadeiras: mas cada uma é verdadeira em seu tempo e lugar” (BOBBIO, 2002, p. 145). Ou seja, toda verdade é, numa dada situação histórica, a única verdade, mas como as situações históricas mudam, a verdade muda com elas. Ele diferencia esse pensamento em historicismo absoluto e historicismo relativista. O primeiro se baseia na idéia da historicidade da verdade e na afirmação da racionalidade da história, pela qual todo estágio inclui o precedente e é incluído pelo seguinte. Essa idealização da história, de acordo com Bobbio (2002), é frequentemente corrigida por uma concepção dialética de verdade, segundo a qual toda doutrina historicamente dada é parcial e a verdade nasce do contraste e da síntese dos opostos. O segundo tipo, o historicismo relativista, é uma doutrina de tolerância. Para este, a afirmação da historicidade da verdade não implica uma concepção providencial da história: as várias doutrinas convivem em diversos planos nos diversos ambientes sociais, numa relação não de exclusão, mas de recíproca integração. Esse pensamento é expresso na fala de Sarah, quando perguntada sobre se já sentiu alguma dificuldade em conciliar sua fé com os estudos em biologia.

Não! Nunca.

P.: Por quê?

*Eu acho que por causa dessa interpretação de que as escrituras são simbólicas e são **culturalmente e historicamente construídas**, acho que por causa disso. [...] Enfim, que hoje em dia também tem questões, que as pessoas têm... Praticam a fé, mas talvez não sigam aquilo. Então tem essa dialética, digamos assim, dentro da própria religião. **Então assim, eu não vejo conflito por isso, por ver que as coisas têm um contexto histórico, tem um simbolismo.** – Sarah (Grifos nossos)*

Pode-se perceber que Sarah ressalta uma visão simbólica e historicamente construída dos textos bíblicos. Entende que, para o momento em que foram elaborados, a sua mensagem fazia sentido, porém é preciso que sua compreensão não esteja descolada dos dias de hoje.

A última e mais radical alternativa apresentada por Bobbio para aceitar a multiplicação das verdades e refutar o ceticismo é o personalismo, segundo o qual toda verdade é pessoal, tem um particular sigilo que consiste no fato de ser sempre a revelação de um ser pessoal, que é ao mesmo tempo total e singular. Em outras palavras, a multiplicidade das verdades é justificada pela multiplicidade e pela irreduzibilidade das pessoas. As verdades seriam, portanto, infinitas e todas

dignas de serem ouvidas. Ele ainda o divide em duas formas: o personalismo ético – para o qual a tolerância é um dever moral, ligado ao respeito pela pessoa independente da verdade – e o personalismo ontológico – segundo o qual a tolerância é devida pelo próprio respeito à verdade, que no momento em que é revelada pela pessoa a transcende e se abre à verdade dos outros (BOBBIO, 2002).

Nesse sentido, Bobbio mostra que é possível ser tolerante sem ser cético e fornece pistas para entendermos de que forma religião e ciência – dentre outras formas de pensamento – podem se relacionar sem que uma se sobreponha à outra. Como também apontado por Japiassu (2009) e Peres (2006) é preciso questionar o discurso científico como único detentor da verdade e buscar articulá-lo com outros conhecimentos. Este aspecto também pode ser visto nas falas dos professores entrevistados expostas anteriormente. Entretanto, como veremos adiante, é preciso cautela ao se discutir essas questões, tendo em vista o uso que determinados grupos fundamentalistas fizeram uso delas para validar o ensino do criacionismo em aulas de biologia nos EUA.

Procuramos mostrar aqui que há diferenças epistemológicas marcantes entre ciência e religião que dificultam a construção de pontes entre esses dois conhecimentos. Entretanto, percebe-se que há correntes que defendem que é possível que elas se relacionem mais profunda e respeitosamente. Voltando à afirmação de Bowler e Morus (2005a), é preciso ter claro, contudo, que ciências e crenças religiosas não são naturalmente nem inimigas nem amigas.

No próximo capítulo, abordaremos o criacionismo, ou melhor, criacionismos cristãos, para buscar entender quais as suas idéias e de que formas os sujeitos da pesquisa se identificam ou não com elas. Além disso, trataremos de algumas das controvérsias relacionadas a esse tema nos EUA e no Brasil, especialmente o chamado “Design Inteligente” (Intelligent Design).