UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA SOCIAL E DO TRABALHO

**ITINERÁRIOS RELIGIOSOS DE ACADÊMICOS:
UM ENFOQUE PSICOLÓGICO**

GERALDO JOSÉ DE PAIVA
Tese de Livre-Docência

São Paulo
1993

ÍNDICE

Apresentação.....	1
Resumos.....	5
Introdução.....	8
As Entrevistas	
Física.....	66
Biociências.....	98
História.....	120
Resultados por área	
Física.....	145
Biociências.....	152
História.....	158
Comentários.....	164
Referências.....	242
Apêndice.....	254

Como de outros trabalhos, deste se poderá provavelmente dizer que tem atrás de si um longo passado e uma curta história. A história tem cerca de cinco anos: nasceu de um projeto apresentado à FAPESP com o objetivo de uma Bolsa de pós-doutorado na Universidade Católica de Lovaina. O projeto consistia em recolher subsídios de ordem metodológica e de ordem bibliográfica para uma pesquisa do comportamento religioso do cientista. Não é aqui o lugar de detalhar quanto recebi do *Centre de Psychologie de la Religion*, da Faculdade de Psicologia e das Ciências da Educação de Louvain-la-Neuve. Não posso, porém, deixar de referir-me à figura ímpar do Prof. Antoine Vergote, fundador do *Centre* e, na época, emérito mas ativo pesquisador na Universidade, e às pessoas de seus sucessores nos ramos flamengo e valão do Centro de Psicologia da Religião, os Professores D. Hutsebaut e J.-M. Jaspard. Lembro os freqüentes encontros com os pesquisadores do Centro, a riqueza das pesquisas aí realizadas ao longo de vinte e cinco anos, a bibliografia especializada, de que não dispúnhamos no Brasil, e o encontro com os pesquisadores de Psicologia da Religião na Europa, no Simpósio Internacional de Nijmegen. No final da estadia em Louvain-la-Neuve, estava delineado o esboço de uma pesquisa que, na linha da tradição do *Centre*, com recursos da Psicologia Social cognitiva, voltada para o plano consciente do comportamento, e da Psicanálise, ocupada com sua dimensão inconsciente, procuraria investigar o comportamento religioso do cientista sob o ângulo das relações que o cientista estabelece subjetivamente entre sua profissão e as interpelações religiosas que a cultura lhe endereça. Essa questão revestiu-se de uma roupagem intercultural, interesse constante em minhas indagações, na medida em que dirigia o

olhar para os cientistas locais e para os cientistas do Hemisfério Norte, e procurava enxergar no procedimento dos primeiros o processo de secularização.

Marcou-me muito, em Louvain-la-Neuve, a perspectiva dinâmica que orientava as pesquisas em Psicologia da Religião.

Particularmente o Prof. Vergote envidou muito de seu esforço em investigar o **conflito**, como parte de um processo, raras vezes concluído, de aceitação ou rejeição religiosa, ou seja, como um processo de desenvolvimento. Por essa fresta é que se foi impondo, como a caracterizar a pesquisa, a palavra **itinerário**. O vocábulo sugere caminho, etapas, movimento, paradas, retomadas, possíveis retornos, transumâncias, desvios de rota e, eventualmente, o fim da jornada. Impressionei-me com a expressão de Françoise Dolto *La Foi Nomade* (1983: 13) e com sua afirmação de "a cada um, seu itinerário" (*ibid.*:12). Em R. Bastide encontrei os traços de seu "itinerário espiritual" percorrido nos caminhos das religiões afro-brasileiras, em nota de Renato Ortiz (1980: 92). Na boca de uma das entrevistadas reencontrei a expressão, com um toque psicológico, de "inquieta itinerância". Com essa palavra quero, então, indicar que, no encontro/desencontro do cientista com a religião, não há roteiro predeterminado e nem termo necessário, ficando a pesquisa em aberto, com a possibilidade de novos desdobramentos.

A companhia com que balizar o itinerário é constituída pelos autores. Vi-me no embaraço de decidir quais deles utilizar, contido entre a etiqueta de Ruy Coelho, para quem "a elegância de uma festa se mede por quem **não** foi convidado" (*apud* Freitag, 1990; ênfase minha) ,e a injunção de Lucas(14,23) que "obriga a entrar". Cuidei que houvesse mais fartura que penúria de autores, a fim de possibilitar a outros a retomada do assunto que não conta, em nosso meio, com levantamento bibliográfico abundante.

Durante muitos meses dialoguei assiduamente com meus entrevistados, e acabei conhecendo, quase de cor, o itinerário de cada um deles. Devo dizer que enquanto tinham nome tinham também feição. Reduzir sua identificação a um nome fictício ou, pior, a uma sílaba ou a um código alfanumérico, torna-os, psicologicamente, um pouco como sílabas sem sentido... Vi-me, contudo, obrigado a usar desse artifício afim de poupar os depoentes de alguma indiscrição, embora vários deles me tenham autorizado a tornar público seu nome. No curso desse diálogo, iniciado no ato das entrevistas, prolongado nas audições e transcrições, ruminado nas reflexões, experimentei várias vezes a realidade do encontro interpessoal. Ao elaborar mais tecnicamente o contexto teórico, empírico e histórico das entrevistas e, a partir daí, o próprio texto delas, esse contato imediato cedia lugar para o distanciamento mais anônimo do pesquisador. Por essa razão, ao longo do relato da pesquisa se encontrará o uso ora da primeira pessoa do singular, ora da primeira do plural. Senti que utilizar um único padrão pronominal seria impor uma artificialidade que o desenvolvimento da pesquisa desconheceu.

Até aqui, a história.

O passado vem de mais longe e pode ser contido em poucas linhas. Sem dizer, como de Baudelaire, que esse é um caso em que a obra produziu o autor (Lévy, 1988), fico com Dante Moreira Leite ao apresentar *Psicologia e Literatura*: "...não escolhemos nossos estudos ou nossas hipóteses:

podemos, durante algum tempo, tentar afastar determinadas idéias, como inoportunas ou incômodas, mas não podemos eliminá-las, e continuam a aparecer, disfarçadas, em tudo que escrevemos ou pensamos" (1967: 8). A familiaridade com os enfoques filosófico, teológico e psicológico e o interesse pela relação do cristianismo com a cultura me predispuseram a perceber, seletivamente, os pontos de atrito

Thung,M.A.,218, 232
Timmermans,C., 26, 44, 237
Tschannen,O., 46, 47, 229, 232
Turner, V., 17

Vandermeersch,P., 168
Vattimo,G., 41, 179
Vergote,A., 1, 2, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 46, 50, 56, 57, 173, 178, 197,
198,199, 200, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212,213,220,221,227,
228, 236
Voll,J., 46
Verne,J., 175

Xavier,Chico,69

Weber,M., 47, 48, 232
Weima,J., 21, 54, 55, 56, 57, 231, 236, 237
Weissbrod,L., 22
Westerhuis,J.A., 230
Wilson,B., 48, 49, 229, 232
Wilson,J., 50, 232
Winnicott,D.W., 35
Witter,J.S.,57,59

entre esses enfoques e entre essas realidades, no plano das idéias e no plano dos comportamentos. No trabalho, parti do conflito para chegar... aonde fosse possível. Estou, pessoalmente, muito de acordo com J.Kristeva (1987), várias vezes citada, de que toda pergunta recobre um sofrimento, e identifiquei-me com o tema das relações entre ciência e religião e com as pessoas/personagens que lhe deram voz. Foi, de certo, esse envolvimento pessoal que me sustentou na travessia do deserto, que pesquisa tem também disso, e me foi dirigindo, ao longo dos anos, a observação, as leituras, outras pesquisas, vários contatos e diversas providências, de modo que me surpreendi, literalmente, no fim da empreitada com a impressão de que menos escrevera este trabalho do que fora ele escrito por mim.

Nesse itinerário, encontrei numerosos pontos de apoio e de reconhecimento para a caminhada. Sem declinar nomes, destaco os colegas do Instituto de Psicologia que discutiram comigo a idéia inda não feita corpo, colegas e amigos que se interessaram pelo andamento da pesquisa, os entrevistados que, quase todos, me incentivaram a levar a cabo o projeto, a Secretária de meu Departamento (e aqui abro uma exceção nominal) ,Srta. Edely T.Murda, e, de modo diuturno, minha família com quem atravessei os momentos bons e maus da caminhada. Agradeço-lhes a companhia.

RESUMO.

Com o recurso de referências cognitivas, para o plano do consciente, e psicanalíticas, para o plano do inconsciente, foram discutidas, mormente sob o signo do conflito, as relações que, do ponto de vista epistemológico e principalmente do ponto de vista psicológico, estabelecem acadêmicos avançados entre ciência e religião. Foram abordados, através de entrevista semi-estruturada, 26 docentes, com o título mínimo de doutor, em RDIDP, da Universidade de São Paulo: 10 da área de ciências exatas (físicos), 8 da área de biociências (zoólogos) e 8 da área de ciências humanas (historiadores). Os principais resultados apontaram (a) a inexistência de conflito epistemológico entre ciência e religião; (b) a inexistência de conflito psicológico entre ciência e religião no plano do consciente; (c) a ocorrência de diversos conflitos psicológicos no plano do inconsciente, que não derivam, contudo, especificamente, do status acadêmico dos entrevistados; (d) um processo de secularização em marcha, entendido como desafiliação da instituição religiosa mas não como rejeição do religioso. Os resultados foram comparados com os apresentados em pesquisas com acadêmicos de outros países.

Unl terms: Acadêmicos, Intelectuais, Psicologia da Religião,
Religião.

ABSTRACT.

The relationships that advanced academics establish between science and religion, on the epistemological and psychological points of view, were discussed, specially under the concept of conflict, within a cognitive frame of reference, on the conscious level, and a psychoanalytical frame, on the unconscious level. 26 academics, from the three main scientific areas of knowledge, with at least a Ph.D. or a Sc.D. degree, working full-time at the University of São Paulo, 10 physies, 8 zoologists and 8 historians, were appraehed by means of a semi-struc. tured interview. The main results showed (a) there is no epistemological conflict between science and religion; (b) there is no psychological conflict between science and religion on the conscious level; (c) there are several psychological conflicts between science and religion on the unconscious level, not attributable, however, to the academic status of the interviewees; (d) there is a process of secularization underway, considered as a disaffiliation from the religious institution, but not as a rejection of religion. The results were compared to those obtained in similar researches with academics of other countries.

Keywords: Academics, Intellectuals,
Psychology of Religion, Religion.

RESUME.

A l'aide de références cognitives, au niveau du conscient, et psychanalytiques, au niveau de l'inconscient, on a étudié, surtout sous la clef du conflit, les relations que des scientifiques avancés établissent entre science et religion, du point de vue épistémologique et, principalement, psychologique. On a approché, au moyen d'une interview semi-structurée, 26 scientifiques, dont 10 de l'aire des sciences exactes (physiciens), 8 de l'aire de biosciences (zoologues) et 8 de l'aire des sciences humaines (historiens), porteurs du titre de docteur, au minimum, et travaillant à plein temps à l'Université de São Paulo. Les principaux résultats ont montré (a) qu'il n'y a pas de conflit épistémologique entre science et religion; (b) qu'il n'y a pas de conflit psychologique entre science et religion, au niveau du conscient; (c) qu'il y a plusieurs conflits psychologiques entre science et religion, au niveau de l'inconscient, lesquels ne doivent cependant pas être attribués au status scientifique des interviewés; (d) que l'on peut déceler un processus de sécularisation en marche, au sens de la désaffection pour l'institution religieuse, mais non pas pour la religion. Les résultats ont été comparés à ceux présentés par des recherches analogues, ayant trait à des scientifiques d'autres pays.

Mots-clés: Intellectuels, Psychologie de la Religion, Religion, Scientifiques.

A ambigüidade das relações entre ciência e religião vem de longe. É muito difícil decidir o ponto exato em que, na cultura ocidental, se delinearam claramente essas duas ordens de conhecimento. Há um certo consenso de que a descoberta de técnicas experimentais de pesquisa, no século XVII, encaminhou uma aproximação aos fenômenos do mundo físico nitidamente distinta da aproximação religiosa e teológica. Sem nos determos na discussão dos numerosos elementos em jogo e de suas complexas relações no que concerne à consolidação da autonomia da empresa científica, baste-nos consignar alguns dos entreveros simbólicos que, a partir do século XVII, as mais das vezes opuseram, mais que compuseram, ciência e religião. Do século XVII ao início do século XX, a física cosmológica, a evolução biológica, as ciências humanas foram avançando sobre áreas reservadas do antigo campo religioso: o Universo e a respectiva posição da Terra, a Vida, a Consciência e suas expressões individuais e sociais, o Inconsciente. Não diria que se tratava de avanços apenas sobre porções de um território reservado e, por isso, sagrado: tratava-se, bem mais, de avanços sobre a interpretação legítima do Homem e do Cosmos. Nada nos autoriza a substanciar a ciência, entendendo-a como sujeito absoluto, independente de vínculos históricos, sociais e psicológicos. Na realidade, a ciência sempre foi feita por homens de seu tempo, identificados por um fundo difuso de compreensão de si mesmos e por Novas formas de auto-compreensão (Knorr-Cetina & Mulkay, 1983) Vale dizer que a posição da ciência ante a religião é sempre uma posição histórica, delineada pela experiência das pessoas em seus múltiplos grupos de referência. Por isso, os primeiros agentes da nova *episteme* científica só podiam ser pessoas religiosas. Somente aos poucos, e literalmente com o suceder das gerações, é que a empresa científica foi-se dotando de crescente autonomia diante de outros empreendimentos

humanos, entre os quais o religioso. Tampouco se pode pensar que a empresa religiosa é um sujeito, também ele absoluto: com o acesso das novas gerações ao corpo religioso, são novas pessoas, com novas visões de mundo, novas percepções de si mesmas, novas tábuas de valores, novas referências grupais, que elaboram a experiência religiosa. Entende-se, por isso, que os cientistas do passado não possam ter sido ateus, aninhando-se, vários deles, no nicho da religião natural e do deísmo. Entende-se também que, com o processo das transformações culturais rumo ao adensamento da mundanidade, processo que muitos denominam de secularização, não só se tenham tornado possíveis os cientistas ateus como também tenham surgido formas religiosas configuradas pelo contornos do individual, do privado, do provisório.

Seria, contudo, um erro de perspectiva histórica supor, mesmo limitada a nossa cultura, uma inflexível linearidade de tendências. O esgotamento de quaisquer paradigmas, a decepção com as seqüelas de todas as convicções, o abafamento de expressões e de desejos alternativos, a comunicação com instâncias portadoras de outros sentidos proíbem uma análise estática de qualquer situação e apontam, ao contrário, para uma dinâmica de renovações, inovações, assimilações, rejeições e recuperações que, por vezes, surpreendem. Como escrevia Bastide (1975), enquanto os sociólogos cansavam seus auditórios com o processo de secularização, os homens tinham que se haver com o sagrado selvagem.

Religião e ciência imprimem sua conformação à inteira Sociedade. Não é necessário ater-nos à posição de Durkheim ou de Parsons, que atribui à religião a função mais essencial na sociedade: a de configurá-la como tal. A posição funcionalista talvez não seja suficientemente sensível às mudanças que as sociedades concretamente se impõem ou sofrem. Com isso, facilmente desliza de uma

religião substantiva e lingüisticamente definida para uma entidade que teoricamente deve servir à suposta função de uma religião. Preferimos manter-nos aberto aos simples fatos, pronto até a aceitar uma sociedade sem religião, em consonância com nossa convicção de que psicologicamente tampouco se pode reconhecer uma necessidade religiosa propriamente dita. Em todo o caso, as sociedades contemporâneas aí estão a propor, de muitas formas, significantes religiosos em relação aos quais as pessoas individuais e seus grupos de inserção tomam posição favorável ou desfavorável. Ao contrário do que se poderia pensar, não são as sociedades que mais se obstinaram em erradicar as expressões religiosas que contemporaneamente levariam a duvidar da presença social da religião. Antes, seriam sociedades tradicionalmente cristãs, atingidas pelo niilismo da Segunda Guerra e pela consciência da infinitude dos horizontes terrestres, que, desafeiçoadas das expressões religiosas tradicionais, testemunhariam a obsolescência do influxo da religião. De todo modo, a vinculação social, projetada durkheimianamente numa idêntica representação religiosa, provavelmente não existe mais. Em seu lugar, várias representações terão surgido. Mas em grupos menores ou maiores, no âmbito das relações interpessoais e intragrupais, descobrem-se formas novas, renovadas e, até, repristinadas de conformação religiosa. As sociedades ocidentais contemporâneas são bastante diversificadas em seu interior, em que pese a tendência à homogeneização burocrática, um dos constituintes do processo de racionalização e de modernização que está na base da secularização. Assim, a conformação religiosa há de variar segundos os grupos e as pessoas.

Também a ciência faz parte da cultura contemporânea e imprime sua conformação à sociedade. A instrução escolar, a administração pública, a organização industrial, o

atendimento da saúde, e outros muitos setores da vida social, pautam-se pelo procedimento científico ou, ao menos, referem-se sistematicamente aos produtos desse procedimento.

Aparentada à ciência, a tecnologia faz de tal modo parte de nosso mundo que parece perder sua qualidade de artefato. Assim como a religião, a ciência conforma diferentemente os vários segmentos sociais. Os que fazem da ciência profissão, têm dela um conceito e uma experiência refinados, conseguidos ao longo de anos de tirocínio, inicialmente sob a condução de um pesquisador experiente e a seguir sob o controle informal, ou formal, de seus pares. Não raro, praticam eles, além da ciência, uma metaciência, isto é, uma reflexão crítica sobre os pressupostos e os procedimentos de sua prática. Menos que outros membros da sociedade, correm eles o risco de divinizar a ciência, embora possam atribuir-lhe alguns caracteres sagrados (Olievenstein, 1989).

Ao discutir as possíveis relações entre ciência religião, cumpre distinguir, desde logo, dois níveis de problematização: epistemológico e o psicológico. Religião e ciência se apresentam como dois modos conhecer o mundo e o homem. A fonte e os critérios e de verificação de cada modo de conhecimento são diferentes. Para a religião, entendida histórica e culturalmente no ocidente, a fonte é uma revelação transcendente e os critérios de verificação decorrem dessa revelação. A fonte do modo de conhecer científico é a força natural da razão e dos sentidos, e os critérios de verificação, por exemplo sob a forma de desmentido (Popper, 1975), são fornecidos por procedimentos empíricos guiados pela lógica. Trata-se, pois, de duas ordens de conhecimento, e a relação entre elas é a que existe entre epistemologias. Não pretendo recapitular em poucas páginas o que veio a ser o embate epistemológico entre religião e ciência, mesmo porque, o enfoque que me

interessa é o do **cientista** confrontado com a religião. Ainda assim, destaco que esse interesse pela compatibilidade objetiva entre ciência e religião, se quase ausente entre nós (mas veja-se Freire-Maia, 1986, para algumas referências), inclusive pela idade relativamente recente da ciência, tem uma história identificável em outras culturas.

Um aspecto interessante dessa história é que a iniciativa da discussão partiu geralmente da instância religiosa. Os cientistas, mesmo por não se sentirem responsáveis pela guarda de alguma tradição, tendiam a realizar seu trabalho sem maiores preocupações, embora mais de um tenha tido de resolver conflitos, como Pasteur, que fechava o oratório quando abria o laboratório, e vice-versa (Olievenstein, 1989), ou como Darwin "que se ocupava durante a semana em contradizer a Bíblia, e freqüentava o culto aos domingos" (Sauret, 1982: 147). Nesse contexto, então, citaria entre os católicos a Gorresgesellschaft, na Alemanha, a Thijmgenootschap, na Holanda, os Intellectuels Catholiques, na França, como exemplos mais antigos de discussão entre fé e ciência e, mais geralmente, entre fé e cultura moderna. Nos países de tradição protestante, coube às universidades, várias delas dotadas de faculdades de teologia, a iniciativa de promover a discussão epistemológica da compatibilidade entre ciência e fé. Assim, a faculdade de teologia da Universidade de Edimburgo, que já se notabilizara pelas Gifford Lectures, promove as Conferências Gunning, que ensejaram a R. Hooykaas (1985), professor de História da Ciência na Universidade de Utrecht, cotejar as concepções religiosas gregas, hebraicas e cristãs acerca de Deus e da Natureza. Dessa comparação, Hooykaas concluiu ser a tradição hebraico-cristã mais co-natural, do que a tradição grega, à ciência moderna, uma vez que considera a natureza antes máquina do que organismo. Na Europa vêm-se realizando, desde 1986, as "Conferências

Européias sobre Ciência e Religião" (Fennema & Paul, 1990), as quais reúnem teólogos e cientistas das áreas exatas e biológicas. A 2ª Conferência, realizada em 1988, além de trazer um apanhado histórico-crítico dos debates travados em outras épocas, esteve sob o signo da unificação ou unidade do mundo, que aponta para um novo tipo de interação entre ciência e religião ou, mesmo, para uma superação dessa aproximação dicotômica da realidade do mundo. Essa é uma linha de pensamento que lembra várias tendências contemporâneas, como a "Gnose de Princeton" (Ruyer, s. d. ; Russo, 1975; Ortoli, 1987), e de que é expressão o trabalho de física, de Ortoli & Pharabod (1984), intitulado *Le cantique des quantiques*. Na mesma direção vai a recente discussão de Guitton (1991) com os físicos Bogdanov. Um interessante estado da questão das relações objetivas entre religião e ciência é dado por Rottschaefer (1988), que distingue entre o antigo Separatismo e o atual Novo Interacionismo, que privilegia as sugestões oferecidas pelas ciências, entendam-se as naturais, ao caráter epistêmico da religião. Rottschaeffer recorda a situação dominante entre 1920 e 1960: o paradigma científico aceito, do positivismo lógico-empiricista, negava qualquer valor epistêmico ao conhecimento religioso, de modo que entre ciência e religião só podia haver separação. Com o questionamento da chamada versão recebida (*received view*), pelas discussões de natureza histórica e sócio-cultural de Kuhn, Feyerabend e outros, com a emergência do realismo crítico-histórico e com a re-emergência da crítica sócio-cultural, caminha-se hoje para um novo tipo de interação entre religião e ciência, que pensa o discurso científico e o discurso religioso como uma rede de analogias e metáforas que podem envolver as causas inobserváveis dos fenômenos e as realidades religiosas transcendentais. É interessante notar que o encontro entre ciência e religião se dá a partir de um

e outro pólo. Embora as nuances das diversas tentativas de interação não sejam de se desprezar, penso que se pode ressaltar a linha-mestra dessa tendência contemporânea: os valores epistêmicos, que integram o empreendimento cognitivo, tais como potencialidade de sentido, capacidade referencial, verdade, poder explicativo, entendimento e progresso cognitivo estão bem servidos tanto no discurso científico como no religioso (Rottschaeffer, 1988: 218). As reflexões sobre a compatibilidade epistêmica entre ciência e religião têm sido feitas principalmente a partir das ciências naturais e biológicas. Ruyer (s.d.), por exemplo, em nota à Bibliografia de seu volume, observa que o interesse dos neognósticos pela área de psicologia é recente. Pode-se apontar, no entanto, alguns trabalhos, diretamente ligados à psicologia, que reivindicam a anulação da tradicional tensão entre religião e ciência. Sperry (1988) pensa que o novo paradigma, cognitivo, da psicologia "abre caminho para uma consistente fundamentação naturalista tanto para a crença científica como para a crença religiosa" (1988: 607). Sappington (1991), referindo-se a Sperry, explora dois novos conceitos científicos, o de controle superveniente e o de caos. O controle superveniente consiste nas opções livres e no funcionamento do cérebro dos agentes humanos, que se sobrepõem às condições determinantes de natureza física, biológica, social e outras. O conceito de caos refere-se à imprevisibilidade do comportamento de elementos combinados em sistemas de espantosa complexidade. Tanto o controle superveniente como o caos seriam conceitos que abririam caminho para vontade livre, responsabilidade moral, finalidade cósmica e valores objetivos. Sappington discorda de que esses conceitos suportem os conceitos religiosos aparentados, mas pensa que podem servir de fonte de analogias para os conceitos religiosos. Aludindo ao aspecto psicológico, o autor fala da contribuição de outra ordem

trazida por esses novos conceitos científicos: eles têm o poder de reduzir a tensão emocional entre a maneira religiosa e a maneira científica de 'ver o mundo, embora possam não se adequar, como tais, aos conceitos religiosos. Arnheim (1991), incomodado com a "dupla verdade", e mal sabendo que na tradição islâmica a verdade pode ser tripla (Jaki, 1987), duplicidade que, no fundo, é uma forma de separatismo entre ciência e religião, aspira à superação dessa "chaga" através de uma visão do mundo integrada, mais conforme à percepção estética e que vai no sentido de identificar Deus com a Natureza. Essa superação, esse ir além (*beyondism*), faz eco ao desejo de R.B.Cattell (1987), de que surja a religião a partir da ciência. Esse desejo não coincide com a transformação da ciência em religião mas é, na avaliação severa de M.Jahoda (1989: 816 s), a "extraordinária façanha de deduzir uma nova religião dos princípios e fatos científicos". Jaki (1987) pensa que a incompatibilidade entre ciência e religião resulta de uma confusão de limites e, pois, numa incompreensão dos respectivos campos de abrangência da religião e da ciência. Observa que nos dias atuais praticamente não existe dificuldade em se compor a ciência com o cristianismo liberal e com um tipo de religião cósmica, popularizada por Einstein, os quais receberiam a adesão de quase todos os grupos religiosos (e também de psicólogos como Heider (1987), que alude a uma religião científica, ao modo da diluição do eu na totalidade, como seria o budismo), ou mesmo de ateus educados na cultura católica (Bocquet, 1986). A oposição, segundo Jaki, continua entre uma ciência que desconhece seus limites e o cristianismo dogmático, isto é, aquele que, mesmo não sendo fundamentalista, mantém um corpo de afirmações inquestionáveis sobre um criador pessoal transcendente e suas relações com o homem responsável. Se se mantivessem os limites do plano do empírico observável e do plano religioso

metafísico, não só em princípio mas até nas derivações concretas, não haveria por que a pessoa experimentar incômodo em mover-se em ambos os planos. Mais clara, e também mais amplamente, o filósofo Jean Ladrière (1984; 1987), julga a cultura contemporânea mais afinada com o sentimento religioso, inclusive do ponto de vista científico. O conhecimento científico, hoje, se assinala, segundo Ladrière, por duas características particularmente significativas: ele é ao mesmo tempo reflexivo e expansivo.

Reflexivo, o conhecimento científico apreende cada vez mais as condições que comandam a efetividade de sua *démarche*. É a partir das propriedades do espírito que se compreendem as propriedades da realidade física, o que leva a questionar radicalmente o princípio cartesiano da separação metafísica entre matéria e espírito, extensão e pensamento. Essa propriedade reflexiva é que permite à ciência expandir-se sempre mais, tendendo, finalmente, a um saber unificado: unidade do pensamento, unidade da realidade cósmica, unidade do real em sua inteireza, além da aparente cisão entre o pensamento e a realidade cósmica. E Ladrière se pergunta qual pode ser a incidência desse sentimento de unidade em relação à experiência religiosa. Segundo o filósofo, há, positivamente, no pensamento científico um apelo a uma forma de experiência que daria sua efetividade àquilo que o pensamento científico não pode antecipar a não ser como horizonte. "Ele pressente, através do pensamento da unidade, que deve haver um estofo espiritual à realidade cósmica, da qual o pensamento humano é como uma refração parcial (...).

Através desse pressentimento pode manifestar-se a espera interrogativa, e talvez o desejo, de uma forma de experiência na qual o espírito poderia viver numa espécie de comprovação imediata, sua identidade com o próprio princípio da unidade longinquamente percebida. O que se bosqueja, então, é a possibilidade de um panteísmo cósmico, que iria

ao encontro, talvez, a partir de uma base totalmente diferente, das mais profundas intuições da tradição bramânica. Essa, contudo, não é a única possibilidade à qual o pensamento científico poderia se abrir. Teilhard de Chardin propôs uma interpretação do pensamento científico que o prolonga até uma visão mística na qual se reencontra integralmente o conteúdo da fé cristã" (1987: 199). De passagem, Ladrière faz notar que a concepção teilhardiana não é apenas uma reinterpretação teológica do pensamento científico, mas também uma reinterpretação em moldes científicos do pensamento teológico. O espírito científico tende a se pensar como manifestação singular de um espírito universal, a pensar num Logos eterno ao mundo, mais naturalmente do que a reconhecer esse Logos encarnado. De outro lado, o pensamento científico se faz cada vez mais atento à singularidade, ao imprevisível, ao improvável, ao que não se deixa subsumir sob a conceptualização de sua teoria: prepara-se, talvez, assim, a se tornar mais receptivo ao acontecimento, à singularidade histórica, à facticidade e, por aí, à experiência cristã, além da experiência religiosa.

Nota-se que em todas essas tentativas de aproximação epistemológica não basta, como faz notar Segal (1985), que o cientista social da religião considere a religião "do ponto de vista do fiel", pois mesmo assim ele pode não atribuir nenhum sentido religioso à religião e, com isso, passar ao largo da questão epistemológica. Segundo Segal, os mais conceituados dentre esses cientistas, Berger, Geertz, Bellah, Douglas, Turner, seriam tão reducionistas quanto os clássicos, pois estariam oferecendo uma explicação econômica, psicológica ou sociológica para a religião, e não uma peculiarmente religiosa.

Vários autores apresentam uma derivação da questão epistemológica para o campo mais restrito das ciências da religião. Hodges (1974), por exemplo, julga possível e recomendável inserir postulados relativos ao sobrenatural nas teorias científicas da religião, combinando esses postulados com proposições da teoria geral dos sistemas e com outras teorias. Seria, então, possível testar cientificamente várias hipóteses. Hodges vê esse procedimento como resultante de desenvolvimentos recentes do trabalho científico, que utiliza sempre mais a estrutura lógica de teorias formais e apresenta as afirmações científicas como proposições. Nesse sentido, julga que se deve quebrar o tabu que cerca a referência ao sobrenatural nos estudos científicos da religião. Adverte, contudo, e fortemente, que não se pronuncia sobre a validade de qualquer postulado sobrenatural, estranho que é ao âmbito da ciência. Com essa restrição, o autor permanece claramente aquém da tendência interacionista, mas também não está simplesmente na posição de quem só admite referências "naturais", de ordem física ou psicossocial, no tratamento científico da religião. Garrett (1974), permanecendo também aquém de uma clara afirmação do valor epistemológico da religião, gostaria de incluir no estudo científico da religião "a perturbadora transcendência". Sem aceitar o clássico reducionismo da versão recebida, julgando insuficiente também o funcionalismo simbólico que admite a força das religiões históricas mas, a seguir, as despoja de sua significância sobrenatural, propõe o "numenalismo fenomenológico", para o qual "o componente não empírico da religião contém características analíticas que não são nem dependentes de, nem redutíveis a outras causas empíricas" (1974: 174 s.). Friedrichs (1985) julga que a ciência e a técnica modernas, juntamente com a secularização da vida, retiraram à religião seus fundamentos tradicionais. Pensa,

contudo, que é possível fundamentar de novo e de nova maneira o estudo científico da religião, atendendo a algo que é exclusivo da fé religiosa: *lia aterradora apreensão de confiança na existência*".

Essa apreensão mostra-se relativamente imune ao julgamento empírico e/ou lógico. O autor se opõe ao paradigma clássico dominante no estudo científico da religião, que é reduutivo, e com isso parece admitir um tipo de conhecimento à Otto (1936), de valor próprio, o conhecimento religioso. Resumindo essa linha de reflexão, M. King (1991), ao perguntar-se se é possível o estudo científico da religião, concorda em que esse estudo não é possível dentro do paradigma clássico, onde não há lugar para a liberdade, a consciência de si e para o modelo bíblico do homem. Ao contrário, uma filosofia da ciência pós-heisenbergiana, segundo ele, como aparece na ontologia e na epistemologia, de Karl Pearson a Stephen Hawking, demonstra que o método científico atual é adequado ao estudo do comportamento humano em geral, e ao comportamento religioso em particular. E diz: "a ciência de hoje e a linha-mestra do pensamento judaico-cristão são caminhos complementares e não conflitantes para o sentido(...). São, mesmo, necessários para a plena existência humana" (1991:112).

Um outro nível de problematização é o psicológico. Esse nível abstrai da questão epistêmica e ocupa-se com as atitudes e os comportamentos dos cientistas em relação à ciência e à religião. Obviamente, o nível psicológico não se opõe conceitualmente ao epistemológico, podendo haver entre eles uma circularidade de influxos, que torna psicologicamente inaceitável a composição de referências cognitivas julgadas objetivamente incompatíveis, ou, ao contrário, que torna epistemologicamente mais justificável

a composição de referências cognitivas harmonizadas no mesmo sujeito. A importância do nível psicológico é acentuada quando se reconhece o fato de que a maior parte dos cientistas e dos religiosos não goza de competência comparável nas áreas da ciência e da religião. Como, apesar disso, muitos acabam conjugando ou dissociando, na prática e por vezes também em teoria, ciência e religião, é no nível psicológico que se procurará aclarar as razões desse comportamento. Provavelmente não será raro o caso referido por Ricoeur (1968: 199), do homem que, ao partir para a deportação, levou consigo apenas uma bíblia e um tratado de matemática, comentando: "não sei como ambos se hão de arrumar, mas sei que sou eu que os levo".

A presença da variável religiosa no mundo acadêmico não é sempre discernível. Bourdieu (1984), por exemplo, poucas vezes se refere a ela num trabalho de fôlego acerca do *Homo academicus* francês. Ainda assim, é possível recolher umas poucas indicações interessantes: a religião católica está presente, em medida decrescente, entre os acadêmicos de medicina, direito, letras e ciências. Além disso, a burguesia católica se opõe às ciências, favorecendo letras, ou seja, os escritores. Parece, finalmente, que essa distribuição é tradicional, não importando a novidade das disciplinas em cada área.

É peculiarmente nos Estados Unidos que de há muito registra-se o interesse pelo que vários pesquisadores denominaram "a fé do cientista". Sabe-se, com efeito, que foi lá que a psicologia adquiriu um status diferente não só da filosofia mas também das *Religionswissenschaften*, de raízes teológicas, e foi incentivada como capaz de oferecer novos recursos para a compreensão e a promoção da religião (Paiva, 1990 a,b). Desse interesse nasceram, nos primórdios da nova ciência, núcleos de estudo em Harvard, com William James, e em Worcester, com Stanley Hall. Um dos primeiros

psicólogos da religião, J. Leuba, num levantamento sobre crenças religiosas de cientistas americanos, revelou que os cientistas mais eminentes tendiam a não professar nenhuma religião, e que os menos eminentes eram mais religiosos (*apud* Argyle & Beit-Hallahmi, 1975). Struening & Spilka (1952), Lehman & Shriver (1968) mostraram, igualmente, que os cientistas, nos Estados Unidos, são menos religiosos do que a média da população, e que é possível descobrir um gradiente de irreligiosidade entre os cientistas: os que se ocupam com as ciências naturais tendem a ser mais religiosos que os dedicados às ciências da vida, e estes mais religiosos que os que se dedicam às ciências humanas, cabendo aos psicólogos o maior grau de irreligiosidade. O critério desse gradiente, denominado "distância acadêmica da religião", reside no grau de legitimidade que cada ciência reconhece à inclusão da religião em seu objeto de estudo.

Beit-Hallahmi (1977) atribui igualmente à proximidade com os assuntos humanos o maior afastamento da religião por parte de algumas ciências. A direção da co-relação, contudo, não é clara. Greeley (1964) e Argyle & Beit-Hallahmi (1975) pensam possível a ocorrência de auto-seleção anterior na medida de convencionalismo, que levaria as pessoas mais críticas à religião para as ciências humanas. Comentando a situação norte-americana, Caplovitz & Sherrow (*apud* Weima, 1985) são de opinião que se trata muito mais de uma dificuldade com a religião tradicional do que com a religião em si, pois as instituições de ensino superior nos Estados Unidos, em sua maioria, expressamente propagam idéias hostis à religião em sua forma tradicional, de modo que a dificuldade pode também residir numa particular concepção de ciência. Curiosamente, entre os ingleses, Argyle & Beit-Hallahmi (1975) não descobriram diferença entre cientistas e população geral no que concerne à adesão religiosa, e Argyle (1985) chega a afirmar que é evidente que não há correlação entre crença

religiosa e grau de instrução, o que possibilitou a Weissbrod (1983: 202) dizer que, apesar de todas as mudanças, "Deus continua inglês"...

Várias razões têm sido propostas e investigadas para essas dificuldades entre religião e ciência. Stark (1963), por exemplo, examina a "incompatibilidade" entre o acadêmico e o religioso sob o ângulo da orientação de valores: no nível do comportamento é difícil conciliar os valores acadêmicos de originalidade, liberdade e criatividade com os de aceitação e submissão intelectual e disciplinar, pedidos pela religião. A liberdade acadêmica seria "o verdadeiro ponto de fricção entre a ciência e a religião" (1963: 12).

Alguém que seja religioso e cientista será marginal em relação às duas culturas. Stark destacou também a menor produção acadêmica das escolas confessionais, o que leva à presunção ~e incompatibilidade entre a posição religiosa e o que se entende por "científico, acadêmico ou intelectual". Essa análise compõe-se bem com a oferecida por Lehman Jr (1972), que situa o conflito entre religião e ciência no modo de pensar, respectivamente tradicional e moderno, voltado (no ensino superior de outrora, alicerçado no estudo da teologia) para a preservação do passado e, hoje, dirigido para a crítica e a substituição do antigo. Lehman Jr coloca fundamental incompatibilidade entre a ênfase moderna no relativismo cético e na dúvida radical, e a ênfase tradicional na aceitação e na acomodação. Anderson (1968) examina a compatibilidade comportamental sob outro ângulo, muito caro à cultura americana, o do associacionismo (*communality*). Ao contrário da população em geral, os acadêmicos não se orientam, para efeito de interação ou identificação, para os grupos religiosos. Também aqui, aliás, observou-se o gradiente acima referido: os acadêmicos em humanidades e ciências sociais são muito mais fracos, em

associacionismo, que os das ciências naturais. Anderson estudou acadêmicos de denominações protestantes, mas entre os mórmons encontrou tendência contrária.

Dentro de uma longa série de pesquisas sobre a psicologia do cientista, Brody (1965) dedica um estudo à diferença entre experiência científica e experiência religiosa. O autor não está interessado nas características pessoais dos que interpretam uma experiência como científica ou religiosa: interessam-lhe as características da experiência, enquanto captadas pela sensibilidade afetiva ou conotativa. A experiência interpretada religiosamente, em seu estudo, recebe carga mais elevada, e positiva, nas escalas de avaliação (não nas de atividade e de potência), do que a experiência interpretada cientificamente. A diferença de qualidade afetiva da captação corresponderia, no raciocínio de Brody, a enquadramentos perceptivos distintos, o que situa as diferenças entre religião e ciência no âmbito da cognição. Havens (1963) fala de uma "mudança de clima" que afetou, a partir dos anos 60, os estudantes universitários, e também seus mestres, no tocante à religião, particularmente às formas tradicionais do cristianismo e do judaísmo. Havens identificou alguns fatores que compõem esse clima em mudança: exigência de consistência lógica, independência de juízo, ceticismo generalizado, trabalho árduo, que dificultam reconciliar o passado religioso com o presente acadêmico. Os novos conflitos entre religião e ciência podem, para sua compreensão, receber ajuda de categorias psicossociais, como papel e identificação grupal. Adotando posição mais teórica e reflexiva, Allport (1950), discute as relações entre ciência e religião apontando para os respectivos quadros de referência, ou "sentimentos" distintos. O cientista tem como hábito profissional a dúvida. O religioso, a crença. São peculiaridades do modo ~e pensar científico a limitação do campo de interesse, a

utilização de técnicas de verificação vizinhas à hipótese de trabalho e a exigência de operações aceitáveis para a acolhida de qualquer afirmação. Os enigmas do macrocosmo, a (remota) hipótese de Deus e a percepção do mundo como ampla configuração, ou seja, a percepção religiosa, estão distantes do pensar científico. Além disso, a dimensão ética do cientista repousa em seus próprios hábitos de trabalho, dispensando uma fonte externa. Do lado religioso, há uma atitude mais integradora dos vários segmentos da vida e uma nítida preocupação com os valores e, de modo geral, com a adequação, mais do que com a certeza limitada, que abrange a ordem moral, estética e cosmológica.

Subjacentes a esses modos de pensar e de proceder, Allport descobre duas ordens de axiomas, ou seja, de princípios fundamentais evidentes que permitem dar forma e fluxo ao que se pensa e faz: a do jogo da ciência, no qual se destaca o determinismo, e a do jogo da religião, com os mundos privados da experiência, liberdade, integração. Allport vê três maneiras de se lidar com a fricção das duas ordens de axiomas. Denomina-as de lógicas, embora me pareçam estritamente psicológicas: (1) preferem-se os axiomas da ciência, opção mais viva induzida pelo sentimento e pelo hábito; (2) aceita-se o dualismo de posições, dependendo da ocasião, com base em dois sentimentos fundamentais; (3) procura-se assimilar o quadro do pensamento científico ao quadro de um pensamento religioso expandido, posição de um sentimento religioso amadurecido. No final da discussão, Allport sugere que, psicologicamente, a relação religião/ciência se modificou com a universalização do ensino científico: enquanto no passado o pano de fundo da percepção era a posição religiosa, contra a qual se destacavam os processos da ciência, hoje as novas gerações tomam contato primeiro com as aquisições e os procedimentos científicos, os quais, dada sua incompletude, levantam

questões a que uma atitude religiosa pode responder. De resto, é conhecido o aforismo allportiano, segundo o qual sempre haverá conflito entre uma ciência e uma religião concebidas acanhadamente, não ocorrendo conflito entre a ciência e a religião pensadas com largueza de vistas. Esse aforismo, contudo, se presta a mais de uma interpretação: Allport, pessoalmente, se inclinava para o cristianismo liberal; outros podem pensar num cristianismo ortodoxo, cômico de seus limites, isto é, de seu raio de competência, além do qual se torna incompetente.

Também de uma posição teórica, Sundén (1966), do lado europeu, discute as relações psicológicas entre crença religiosa e ciência, com a ressalva de que cada caso é um caso, observando que a disposição para acolher, ou não, qualquer acontecimento como ação do Deus vivo enraíza-se muito cedo nas experiências emocionais da criança com os pais, anteriormente ao influxo da filosofia ou da ciência. "Mais do que a lógica, é a maneira de se formar o núcleo da personalidade que é decisivo, tanto para uma solução libertadora do problema religião/ciência, como para justificar o comportamento irreligioso" (1966: 352). E acentua o papel da seletividade da atenção, para o cientista que crê e para o que não crê: "se a pessoa abandonou a tradição religiosa, passa a defender sua posição, e seu olhar se torna, graças a essa orientação, mais afiado para as anomalias na vida religiosa, que as pessoas devotas raramente conseguem enxergar, porque a orientação destas, igualmente, influencia seletivamente a percepção" (1966:360). Sundén também aduz o rompimento com a tradição religiosa da infância como uma libertação dos laços primários, tanto mais rápida quanto mais aguçado o intelecto. Para o autor, além disso, o comportamento religioso é, essencialmente, um comportamento social, baseado na assunção e atribuição de papéis que, de um lado,

são possibilitadas pela percepção religiosa antecedente e, de outro, confirmam ou desconfirmam essa mesma percepção. O comportamento religioso é, pois, ao fim e ao cabo, uma relação dual entre a pessoa e Deus, com seus respectivos papéis, porém mediada multiformente. Uma das mediações mais poderosas é, na tradição judaico-cristã, a própria Escritura Sagrada, cuja freqüentação prepara a mente, e o cérebro, para perceber os acontecimentos como interpelações pessoais de Deus: "quem não tem esse *insight* sempre achará um enigma como pessoas instruídas podem ser religiosas" (1966: 356).

Um estudo contemporâneo, com motivação fortemente cognitiva, das relações entre ciência e religião é o desenvolvido no Departamento de Psicologia da Cultura e da Religião da Universidade de Nijmegen (Berger, 1984; 1987; Haaf & Timmermans, 1986), sob o título "Wetenschap en Levensbeschouwing", "Ciência e Concepção de Vida". O termo concepção de vida foi preferido ao de religião porque, segundo a Escola de Nijmegen (Paiva, 1990), a Psicologia da Religião deve abordar seu objeto num nível mais elevado de abstração, o que equivale a dizer num nível funcional. Ora, no nível funcional pode-se reconhecer à religião e a outros sistemas a função de fornecer uma visão integradora do mundo e da pessoa ao redor dos porquês fundamentais que, segundo Geertz (1966), dizem respeito ao sentido (*meaning*), ao sofrimento e ao mal. Esse nível tem o nome de visão de vida ou visão de mundo. A religião seria, pois, uma particular forma de visão de mundo, ao lado de outras possíveis (Lans, 1986). Haaf & Timmermans (1986) reconhecem não contar com outros estudos para abordar um tema em que não se toca no dia-a-dia, a saber "o campo das idéias, atitudes e comportamentos dos cientistas em relação, de uma parte, à sua prática científica e, de outra, à visão do mundo e à fé religiosa" (1986:2). Por essa razão, todo o esforço foi denominado de "pré-pesquisa", e visou aclarar o

campo para a pesquisa propriamente dita. Os pesquisadores partiram da verificação impressionista de que havia na Universidade várias visões de mundo e crenças religiosas, e pretenderam esclarecer três questões: como se relacionava a atividade científica com a visão de ciência, como se relacionava a visão de mundo com a fé religiosa, como se relacionavam ciência e visão de mundo (incluindo fé religiosa). Os pesquisadores contactados foram vinte e cinco, dezoito do sexo masculino e sete do feminino, distribuídos entre várias faculdades das áreas de ciências naturais, biológicas e humanas, com a idade variando de 28 a 63 anos. Aos sujeitos foram apresentadas, durante uma entrevista, várias questões fechadas e várias outras abertas, versando opiniões e comportamentos manifestos. Ressalvando que o pequeno número não permite falar em resultados quantitativos, os autores destacam alguns resultados interessantes. No que respeita às relações entre atividade científica e visão de ciência, verificou-se que a única diferença apreciável entre as Faculdades ocorreu na expressão de prioridade concedida ao científico ou ao social no empenho acadêmico : os pesquisadores em ciências exatas dão prioridade sem hesitação ao científico, enquanto os ligados às ciências sociais ou humanas hesitam, uma vez que sua pesquisa versa o social. O motivo mais citado para a tarefa científica é a satisfação da curiosidade; só depois vêm a busca de resposta para problemas e a descoberta dos fundamentos. A disciplina influi na maneira de descrever a ciência, mas todos dizem que é difícil dizer com precisão como nascem as idéias: em geral estão todos dentro de uma linha de pesquisa, informam-se a respeito dela, procuram melhorar a pesquisa anterior, trocam idéias com colegas, amigos e familiares. A segunda questão, da relação entre visão de mundo e fé religiosa, foi a mais fácil de se trabalhar e a que apresentou maior riqueza de resultados. Em

primeiro lugar, não houve dificuldade em alguém se dizer crente ou não (os dados apontam catorze crentes e onze não crentes). Ver-se, ou não, como crente não mais depende de uma norma padronizada ou de base institucional: parece que as pessoas se definem se e como são crentes a partir de pontos de referência pessoais. Nessa segunda questão, vários itens compuseram o campo da entrevista: valores, questões fundamentais, imagem bíblica do mundo, imagem de Deus, oração, ritual, educação dos filhos. Houve muita diferença entre crentes e não-crentes com respeito a esses itens, embora as expressões de uns e outros não chegassem a formar um todo homogêneo. Disso, aliás, resultou a percepção de que as categorias "crente" e "não-crente" são muito grosseiras: na realidade, há vários matizes na dimensão fé-descrença, que não são abrigados por essa tipologia. Algumas manifestações dos não-crentes foram as seguintes: sua visão de mundo nada tem a ver com fé; seus valores são justiça, igualdade e respeito, valores historicamente cristãos da cultura ocidental; as questões sobre o sentido último da existência não têm indicação religiosa; quando há de alguma forma uma imagem bíblica do mundo, interpretam-na como simbólica e, mais importante, não se sentem por ela interpelados; em face da palavra "Deus" há muita diversidade de reações, mas a questão de sua existência não é relevante para a maioria, que não se lamenta por isso; não sentem necessidade de oração, e julgam que reflexão e meditação a substituem; ninguém se serve de rituais para dar expressão aos valores, embora alguns participem de ritos porque oferecem momentos de reflexão e de solidariedade, e busquem formas alternativas de comportamento ante eventos como a morte de amigos e conhecidos; procuram não influir na educação dos filhos, transmitindo-lhes a própria visão de mundo, embora julguem importante que os filhos tomem conhecimento da tradição cristã, como tradição cultural,

através do sistema de ensino. Já os crentes afirmam que visão de mundo e fé coincidem; seus valores são abandono a Deus, justiça, amor; as questões fundamentais são, para uns, as que transcendem o homem e, para outros, como para os não-crentes, as relações entre os homens; para a maioria a imagem bíblica do mundo é simbólica, mas serve de inspiração para o comportamento e fornece riqueza de imagens e emoções:

a fé em Deus e a pergunta sobre sua existência são de importância pessoal, mas alguns têm de Deus a imagem de uma pessoa, enquanto outros pensam em "algo abrangente e abstrato"; a oração deriva da importância atribuída à fé transcendente; consideram valiosa a dimensão ritual e dela participam para obter alimento da fé, inspiração, e para expressar agradecimento, mas quase todos vêem a participação como escolha livre e responsável; na educação dos filhos não querem impor seus valores de fé, que são assunto pessoal, sobre o qual não falam nem com os íntimos; sentem-se confusos quanto à forma de transmitir a fé e, como os não-crentes, confiam no exemplo; quando, porém, os filhos não seguem o mesmo padrão de crença, experimentam sentimentos ambivalentes; não se sentem capazes de transmitir a fé, e pensam que também a escola falha nessa tarefa. A terceira questão, das relações entre ciência e visão de vida, incluindo a visão religiosa, foi a menos trabalhada pela pesquisa, embora tenha fornecido resultados sugestivos. Assim, a influência entre valores e ciência é reconhecida por quase todos, ainda que alguns prefiram manter avulsos valores e trabalho: a maioria fala de uma influência indireta, por exemplo sobre a escolha dos temas, mas alguns chegam a admitir influência no conteúdo do trabalho. Quanto a se há sobreposição de ciência e visão de vida, a maioria pensa, em primeira instância, que são mundos distintos, mas num segundo momento matizam a posição, reconhecendo sobreposições. O *locus* da sobreposição varia: uns o vêem

dentro do próprio homem, outros o colocam dentro do trabalho. A maioria prefere apresentar as distinções entre ciência e visão de mundo ao longo de polaridades: coletivo *versus* individual, objetivo *versus* normativo, embora haja também a sugestão de que ciência e visão de mundo não devem ser puramente individuais, senão públicas e reconhecíveis. De resto, as exigências que se fazem à ciência são de que seja empírica, manipulável, e demonstrável, o que não se espera da visão de vida, que se refere ao ético, às normas, aos valores. Perguntados sobre a desmitologização, termo que teve sua fortuna na Europa até fins da década de 70, encontrou-se grande confusão conceitual, entendendo-a os crentes como dessacralização e esvaziamento do mistério, e os não-crentes como racionalização do irracional e objetivação. Quanto às disposições perceptivas da realidade, propiciadas respectivamente pela ciência ou pela visão de vida, os não-crentes não vêem nenhuma diferença; os crentes vêem a fé como predisposição de aceitação e a ciência como predispondo à contestação. Outros, porém, crentes e não-crentes, afirmam que ambas exigem deles atitude crítica. Alguns confundem a dimensão psicológica do assunto com a de conteúdo, e orientam-se para questões de epistemologia. No que se refere às conseqüências da relação ciência/visão de vida, a maioria aponta a opção por questionamentos, temas, idéias e interesses, e a escolha de uma posição entre as correntes teóricas científicas; para alguns, essa relação não traz nenhuma conseqüência; de modo geral, os respondentes sobrepõem a esta a questão dos valores, cuja influência reconhecem mas sobre cujo *modus operandi* hesitam bastante. À pergunta mais explícita sobre se a visão de mundo exclui algum objeto da pesquisa, uns respondem que não, outros que limitadamente, em virtude de razões morais (v.g., bomba atômica, embrião humano), ainda outros acham que certos temas não se coadunam com sua visão

(v.g.armamento), e finalmente outros colocam o limite na aplicação e nos efeitos que julgam indesejáveis. Em resumo, o modo como os respondentes relacionaram ciência e visão de vida é bastante diverso: emergem poucos padrões, cada pessoa constrói sua própria linguagem ou relato, observam-se diferenças qualitativas e lingüísticas na maneira de interpretar e de responder às questões, apesar de fundamental acordo quanto ao conceito de ciência e fundamental variedade quanto ao de visão de vida: os cientistas sociais falam de "privado, pessoal, comunicação", os cientistas da área exata falam de "hipótese, demonstração, descrição segundo um modelo". Percebeu-se bastante homogeneidade na construção segura que cada pessoa faz da ciência e da visão de mundo/fé, de modo que, numa expressão alusiva à famosa obra de P.Berger, "cada um caminha debaixo de seu próprio dossel"(1986:23). Os autores apresentam um balanço final da pré-pesquisa em alguns itens: a problemática é complexa; não só o tema é embaralhado mas os cientistas lidam com ele de formas muito diferentes; dependentemente da visão de mundo, da idade e da disciplina, surge um campo sempre cambiável de problemas e opções; ao lado disso, cada cientista, com base em sua própria biografia, traz construções muito singulares; isso pode significar que, com respeito ao problema, existem poucas soluções claras e prescritivas ou, então, que os cientistas, conforme sua prática, se inclinam a pensar e a agir na base de suas próprias percepções e responsabilidades; deve-se reconhecer que é difícil trazer o tema a um modelo pesquisável e que há o perigo de simplificar o assunto para encaixá-lo dentro de uma pesquisa realizável.

Do ponto de vista psicológico, várias dessas análises podem ser trabalhadas com os conceitos de espaço de vida/conflito e de grupo de referência.

o conceito de conflito quase se impõe, uma vez que historicamente as relações entre ciência e religião vêm apresentadas como de conflito ou confronto. O conflito intrapessoal foi representado por Lewin (1965,1973,1975) como um evento no espaço de vida. O espaço de vida inclui todos os objetos psíquicos, localiza-os em relação ao eu, circunscreve-os dentro de limites, estabelece, como limites, barreiras de maior, menor ou nenhuma permeabilidade, atribui eventualmente um sinal de atração ou de repulsa às regiões assim circunscritas, articula passagem de uma região para outra ou, ao contrário, dificulta ou bloqueia qualquer ligação entre elas. O espaço de vida tem as características de um campo de forças, no qual a posição de cada objeto, incluído o próprio eu, resulta de mútua influência entre as partes. O espaço de vida não configurado de uma vez por restringir-se. Tem, contudo, distingue de representações de ordem psicanalítica: é atual ou contemporâneo, na estrutura e na dinâmica. O conflito intrapessoal foi imaginado, então, como a paralisação da locomoção de uma pessoa, atraída e/ou repelida por regiões de seu espaço de vida dotadas de valência positiva ou negativa, de intensidade aproximadamente equivalente. Conforme a modalidade de atração/repulsão, distinguem-se os conflitos em conflitos de aproximação/aproximação, esquiva/esquiva e aproximação/esquiva. Conquanto importantes muitas das derivações do conceito básico de conflito, é a própria conceituação de conflito como evento no âmbito do espaço de vida da pessoa que nos parece a mais relevante contribuição de Lewin.

Heider (1983; veja-se também Nuttin (1963), que já o percebera) pensa, no entanto, que a representação lewiniana não é suficiente para lidar com os conflitos interpessoais, que envolvem relações **entre** espaços de vida. Propõe, então,

(1970), que os conflitos interpessoais sejam tratados como (des)arranjos cognitivo-afetivo-conativos entre duas ou mais pessoas.

O conflito interpessoal e intergrupar tornou-se um tópico bem elaborado em Psicologia Social. A partir da dimensão entre pessoas e grupos é possível, em nosso estudo, encarar o conflito ciência *versus* religião sob o signo dos grupos de referência, aos quais se deve lealdade ou dos quais se aceitam os critérios de realidade. Esse conceito, de grupo de referência, parece-nos assimilado na Psicologia social, a ponto de não mais constituir objeto de debate. Lembre-se, apenas, que grupo de referência não coincide necessariamente com grupo de pertença, e tem duas funções essenciais: a normativa, relacionada a valores, e a comparativa, de critério de realidade (Kelley, 1952; Festinger, 1954; Sarbin & Allen, 1968; Feldman, 1985). Essas funções permitem uma referência positiva ou negativa ao grupo.

Vários estudiosos, de outra parte, sensíveis à dinâmica inconsciente dos conflitos, fornecem elementos para discutir, no registro do inconsciente, alguns aspectos das relações entre ciência e religião.

Freud (1974, 1978a, 1978b) tinha a adesão religiosa como sobrevivência de relações infantis ambíguas com o pai.

No caso das relações entre ciência e religião, Freud referia-se, de um lado, a "nosso deus, Logos" (1978a:238), e admitia, de outro, como fato corrente, a existência de "homens de ciência que preservaram sua fé na Bíblia" (1976b: 104,nota). A explicação fornecida para "a existência lado a lado e a tolerância mútua entre idéias tão contraditórias"

(*ibid.*) é análoga à oferecida para o processo de coordenação dos impulsos sexuais: uma falha no processo de integração da personalidade. A posição de Freud é tanto mais notável quanto, em *Moisés e o Monoteísmo* (1985), julga o monoteísmo

judaico a expressão (*Geistigkeit*) humana, mais acabada da intelectualidade afastada de toda representação concreta e de toda fusão simbiótica. A tendência exclusivista do grupo, seja ele religioso, político ou científico, é explicada por Freud (1976b) através do vigor dos laços libidinais. O grupo de referência, ao menos em sua orientação positiva, tende a produzir lealdade incompatível com a que outros grupos podem reclamar. Mesmo grupos científicos manifestariam essa dinâmica de exclusão: "se diferenças entre opiniões científicas chegassem um dia a atingir uma significação semelhante (à religiosa) para grupos, o mesmo resultado (de intolerância para com os profanos) se repetiria mais uma vez com essa nova motivação" (1976b: 125).

Anzieu (1985), ao refletir sobre o funcionamento psíquico próprio do intelectual, mostra como a hipertrofia do pré-consciente é uma defesa típica do intelectual contra os desejos e os medos, os afetos e os fantasmas inconscientes. Como consequência disso, se de um lado o intelectual toma consciência das coisas e faz com que outros também se tornem conscientes, apaixonado que é da elucidação e do esclarecimento, de outro ele se separa das fontes pulsionais, torna-se menos receptivo ao desconhecido e menos apto a imaginar o novo. Essa capacidade de abandonar-se, como nau sem rumo, às sugestões do inconsciente, esse soltar as amarras do pré-consciente, é o que fascina o intelectual no artista, no pensador criativo e no místico, e que ele próprio não consegue realizar. Sua esfera de realização é, ao contrário, o campo verbal, precisamente o campo do pré-consciente, onde predominam os representantes verbais, que se articulam uns com os outros e com os representantes das coisas. É aí que se dá o superinvestimento narcísico das idéias e o prazer de manipulá-las: "pensar em tudo e opor-se sempre" (1985: 80) parece resumir o essencial dessa

atividade. É também nessa, esfera do aparelho psíquico que ocorrem as confrontações, explicações e contradições com que o intelectual adquire, para si e para os outros, a visão de clareza que persegue. O terreno preferido das elucubrações do intelectual é, menos paradoxalmente do que parece, o "continente vermelho das paixões": "a paixão própria do intelectual de escrever tratados, encontra sua apoteose na composição de um tratado das paixões" (*ibid* :80). Há, obviamente, diferença entre intelectual e cientista: este limita-se a sua área de competência e aquele derrama-se sobre os mais variados domínios. Acontece, porém, que também os cientistas fornecem um contingente notável de intelectuais. A prática clínica e a teoria construída a partir dela sugerem a Anzieu que a "posição intelectual" (por analogia com a posição depressiva e a esquizo-paranóide) corresponde ao que Winnicott denominou de "atividade da mente" (*mind*), por oposição à verdadeira vida psíquica. Sua constituição remontaria às estimulações maternas na infância, vigorosas, variadas, de natureza questionadora e desafiadora. A "posição intelectual" teria a função de "perpetuar, na periferia da psique, a presença de uma mãe ativista e de domesticar, através das idéias, a dispersão, em todos os rumos, de suas *estimulações*" (*ibid.*:86). A análise de Anzieu pode ser interessante para o nosso tema, porquanto aponta nos intelectuais, e nos cientistas quando intelectuais, exigências severas de definição precisa no campo religioso, exageros no rigor da lógica e da não-contradição, recusas do imaginário gratuito, valorização fetichista das idéias e desconfianças em relação ao afetivo.

Também Kristeva (1987) tenta articular uma especial forma de ciência, a psicanálise, com a fé religiosa, de fato cristã. Um ponto importante, aduzido como justificativa para esse esforço, é o de que toda demanda traduz sofrimento.

Obviamente, trata-se de uma demanda verdadeira, não meramente retórica, sócio-verbal. Reportando-nos a Anzieu (1985), seria uma demanda criativa, que parte de bem mais longe que o pré-consciente. A distinção de Kristeva entre representações de palavras, de coisas e de afetos, fornece-lhe o trampolim para os vários níveis de mergulho psíquico, que lhe permitirá alcançar a fé e a estrutura inconsciente.

De fato, é nas inscrições psíquicas "lógica e cronologicamente anteriores ao signo, ao sentido e ao sujeito" (*ibid* :14), "submetidas aos processos primários de deslocamento e de condensação" (*ibid*: 13) , mas também nas representações lingüísticas e ideológicas, que ela tenta interpretar os sintomas e os fantasmas que lhe apresentam, de forma mais acentuada pela transferência, os discursos dos pacientes, mas, em si, qualquer discurso. Insistindo, de outro lado, na clivagem do homem em relação à natureza, devido à potencial idade da fala, a autora chama a atenção para a fusão narcísica, "idealização indispensável à fraqueza do animal prematuro e separado" (*ibid*:17), presente nas relações humanas, e referida a um esquema arcaico parental, condição para "o sal to semiótico para o outro"(*ibid*:38). Nesse contexto, aduz a comparação de Agostinho da fé cristã em Deus com a relação da criança de peito ao seio materno. Impedir esse salto equivale a recalcar-lo e, por essa razão, "o ateísmo é recalcador" (*ibid*: 38). O processo de interpretação pode levar ao abandono da fé, mas por lucidez e não por recalque. Mais liberta em relação ao racionalismo, Kristeva quer restituir à ilusão seu valor não só terapêutico mas epistemológico. De fato, o próprio Freud (1978a) reconheceu que o desejo abrisse as portas para a moderna geografia e para a química. Kristeva não identifica, contudo, a potencialidade epistemológica da ilusão com a fé. Fé é desejo, como ilusão também o é. Falta-lhe a prova da realidade. curiosamente, como tampouco Freud, não busca essa

prova nas condições extra-psíquicas, ao contrário do que é feito para o teste das outras ilusões. Antes, o cerne da mensagem cristã, o amor de Deus pelos homens, é considerado tão só na radical estrutura psíquica de fusão "semiótica", isto é, anterior à linguagem e mesclada com o biológico.

Olievenstein (1991), enfocando múltiplos ângulos do não-dito das emoções, fala também dos não-ditos da Ciência.

Um dos mais importantes parece ser o não-dito da recusa do hiato entre o reducionismo metodológico da ciência e o não-reducionismo da compreensão do homem. Para Olievenstein, a censura do real é uma defesa contra o medo da desrazão e contra o imaginário, a ponto de o discurso científico esvaziar a estética e não deixar lugar para a dúvida, que é caminho para o ser. outro não-dito é o da ciência como sagrado objetivo, totem abrigado num templo e cultuado por rituais precisos: enquanto o cientista não realizar, em seu íntimo, o "sacrifício da razão" não permitirá à razão renascer.

Green (1978) repete a constatação de Freud de que há clivagens no eu (*moi*), algumas delas de caráter subjetivo, como a do fetichista que acredita no pênis que sabe que as mulheres não têm, outras de caráter objetivo, como a do cientista religioso que se refere tanto à verdade potencialmente falseável como à verdade revelada, ao abrigo da dúvida. "Os cientistas que vão à missa não são por isso menos cientistas ou menos crentes. Há muitos analistas que crêem" (1978: 264). Essas clivagens no eu Green acredita, ao contrário de Freud, que não se devem a processos incompletos de integração: existe uma base para a predisposição emocional do prazer que a vida pode proporcionar, ou seja, para a crença no prazer. Essa base são as relações de confiança estabelecidas, ou não, entre a mãe e a criança de peito. Não é só a fé religiosa, "misterioso fenômeno emocional" (*ibid*:264) que é tornada possível por essa

estruturação de confiança: também a ciência, que tem de acreditar até para poder negar, se nutre do prazer de viver, de saber e de pensar, embora não localize intervalo entre a inteligência e a verdade. A crença no intervalo entre a inteligência e a verdade.

Entre os contemporâneos, porém, ninguém talvez mais do que A.Vergote tem dedicado reflexão tão sistemática aos conflitos que **constróem** a fé. Vergote não se interessa de modo especial pelo problema que nos ocupa, da relação subjetiva entre ciência e religião. Aproxima-se, porém, de nosso tema com a discussão da psicologia do ateísmo, com a análise da cultura contemporânea secularizada e com a pesquisa, empírica e clínica, da estruturação da atitude religiosa. Para Vergote, não há uma questão particular com o cientista às voltas com a religião: não só considera ele ultrapassado em nossos dias o embate ciência versus religião (1966; 1983a), como julga a mentalidade científica parte integrante da visão do mundo atual (1983), e, finalmente, está convencido de que não são as variáveis racionais da ciência que afetam de maneira relevante a religião, senão as variáveis de ordem psicológica, em especial as que remetem ao inconsciente (1966; 1967; 1983a). Assim, as eventuais dificuldades do cientista com a religião serão um caso particular, possivelmente intensificado, das dificuldades que o homem moderno encontra em suas relações com a religião. Talvez seja necessário esclarecer que Vergote limita sua investigação ao Ocidente que, coincidentemente, é o Ocidente da ciência e da secularização, e ao cristianismo, que é a religião histórica do Ocidente. Vergote, que prefere uma definição substantiva de religião a uma definição funcional (1983a; 1985; 1986), entende a religião como um sistema simbólico, isto é, uma composição de sinais, atos, gestos e linguagens, histórica e culturalmente referidos a uma particular corrente religiosa, no caso, o cristianismo.

A religião tem uma dimensão. subjetiva de apropriação do simbólico, objeto da psicologia, uma dimensão institucional de inserção na sociedade, objeto da sociologia e uma dimensão cultural, objeto da antropologia. Para ele não há sentido em supor uma personalidade de base irreligiosa ou religiosa: não só as pesquisas sobre traços de "personalidade religiosa" foram inconclusivas (Argyle & Beit-Hallahmi, 1975), não só a "personalidade religiosa" de Spranger é uma simplificação tipológica de uma determinada modalidade de religião (Vergote, 1966), como a questão está mal conceituada, uma vez que o ser humano sempre aparece numa dada cultura, que lhe apresenta a interpelação religiosa. Tampouco há sentido em supor que, na cultura cristã, o cristianismo seja assimilado sem dificuldade, como o mais "natural", quando uma religião que repousa na palavra do outro é um campo aberto e até certo ponto imprevisível (Vergote, 1981; 1983a. Veja-se também Le Bras, 1963). Dentro, então, desses limites, Vergote se interroga sobre a dinâmica dos impulsos e a interpelação religiosa. Cientistas, intelectuais, pessoas instruídas e, de modo amplo, os que participam da mentalidade moderna integrada pela ciência e pela tecnologia, podem ser estudados enquanto estruturam sua aceitação ou sua rejeição dos símbolos religiosos cristãos. Como a dinâmica cognitiva, e sobretudo afetiva, não conhece termo, é de esperar-se que a aceitação/rejeição da interpelação religiosa não se dê de uma vez por todas, se manifeste de maneira conflitiva, embora não se possa excluir alguma resolução ou apaziguamento dos conflitos, mais ou menos estável (Vergote, 1966; 1983a). O interessante dessa posição é que o autor desprivilegia psicologicamente uma questão tradicionalmente singularizada, a do conflito entre ciência e religião, seja da parte do religioso, seja da parte do cientista. O conflito é, simplesmente, de desenvolvimento humano. Por

detrás do conflito entre ciência e religião, epítome moderna de conflitos que o homem sempre experimentou, Vergote (1983a) enxerga o embate dos impulsos com um objeto que se lhe dá, ao homem, mediante uma palavra e que, por isso, não é necessariamente conforme a seus desejos. Particularizando esse embate, Vergote (1967) aponta e comenta que, além das motivações propriamente inconscientes, que podem estar na base tanto do ateísmo como da adesão religiosa patológicos, existem várias modalidades de conflito que dividem o homem entre a adesão e a recusa da religião. Tais conflitos não estão sempre na consciência plena; antes, localizam-se no "claro-escuro das paixões e dos desejos" (1967: 217). Importante, ainda, é frisar que, além de razões intelectuais, encontram-se suas transformações racionalizadas que indicam, para o interesse de nossa análise, muito mais uma questão de psicologia do que de epistemologia. Assim, Vergote (1966; 1967) discute vários processos psicológicos envolvidos na aceitação/rejeição do objeto religioso: simultânea atração e fuga do sagrado; auto-defesa contra a dimensão mágica do sagrado; suficiência cognitiva e ética do horizonte terrestre, preferida à simbolização do mundo; preferência pelo objeto de consciência e não pelos estados de consciência, ou seja, desconfiança da experiência interior afetiva, em benefício da clareza da consciência crítica de si e do mundo; defesa da liberdade da razão na busca contingente mas progressiva de seu objeto, contra a submissão cega a enunciados obscuros pesadamente impostos; satisfação com a felicidade e o prazer conseguidos com o mundo e com as pessoas, em vez da esperança de uma salvação futura; libertação das amarras parentais, em benefício da auto-afirmação. Em "os infortúnios dogmáticos da fé", Vergote (1974) acrescenta a esses conflitos uma inesperada armadilha psicológica, à espreita não exclusiva mas preferencial dos que buscam a

verdade como profissão: o homem se rebela contra o caráter dogmático, ou absoluto, da proposição extrínseca da verdade religiosa porque, no íntimo, é esse tipo de certeza que deseja conseguir por si próprio. E cita, com aprovação, a tese de E.Jones, de que nos homens dormita um "complexo divino". Nos estudos relativos à secularização do pensamento, Vattimo e Colaboradores (1988) oferecem confirmação ao ponto de vista de Vergote. Num escrito menos interessado diretamente no conflito entre ciência e religião, mas voltado para a análise das polaridades interiores à fé cristã, que conduzem a vários conflitos, o autor (1983c1), com o auxílio de pesquisas realizadas com o SDPS (*Semantic Differential Parental Scale*) a vários grupos de sujeitos, inclusive a intelectuais descrentes (Bocquet, 1982; 1986), discute, fundamentalmente, as ambigüidades introduzidas pelo nome do Pai. Várias pesquisas contribuem para traçar um quadro diferenciado da percepção de Deus por parte de crentes, de duvidantes e de descrentes. Como estabeleceram anteriormente outros estudos com o SDPS (Vergote & Tamayo, 1981), na figura percebida de Deus entram numerosos componentes paternos e maternos. Particularmente ao que nos interessa, os **crentes**, embora acentuem mais os atributos maternos, têm uma percepção de Deus como "daquele que dá a lei" bem mais nítida do que os que duvidam. **Esses** acentuam as características paternas de iniciativa, dinamismo e orientação para o futuro e as características maternas de interioridade, intimidade, espera. Já **os que não crêem**, e nessa pesquisa todos os sujeitos eram de formação universitária, percebem o Deus que rejeitam preferentemente nas dimensões paternas e se aproximam dos duvidantes enquanto privilegiam as qualidades de intimidade afetiva nas dimensões maternas. Solicitados a descrever o Deus que desejariam, não apontam as qualidades de "doador da lei, juiz, quem decide, norma", e aceitam as de "inteligência que

ordena, dinamismo, iniciativa". Em outras palavras, aceitariam um Deus paternal que seria princípio racional de ordem e força criadora, e um Deus que acolheria incondicionalmente, como a mãe. Acentuam, pois, mais que os crentes convictos, a função lei/autoridade, que a seguir rejeitam como intolerável. Essa polarização, que tende ao exclusivismo, não é de ordem puramente intelectual, mas de ordem psicológica, uma seqüela da ferida narcísica infligida ao homem por um princípio pessoal que lhe é superior. Ao contrário do religioso cósmico, que exagera o polo complementar da figura divina, a saber, o da união fusional com a fonte da vida, com a grande Mãe acolhedora, o descrente consegue lidar com apenas um dos polos da relação com Deus, com o momento edipiano da castração, não seguido pelo da identificação com um pai também digno de amor e "fonte da vida". O autor observa, com sagacidade, que esse páreo não é exclusivo da descrença, mas invade o âmago do conceito de Deus apresentado pela fé cristã, dentro de cujo raio de alcance ele situa a discussão. conseqüentemente, o próprio processo de adesão a Deus é conflituoso do ponto de vista psicológico, e pode ter vários desdobramentos e resultados, da mesma forma que o conflito edipiano. O caráter conflituoso do processo se realiza, principalmente, no desencontro entre as tendências, tornadas desejos, à autonomia e à dependência. Esse é um desencontro intrapsíquico, mas como o psiquismo é trabalhado por outros sistemas, com destaque do cultural, o conflito entre autonomia e dependência pode ser aguçado num clima de exaltação do conhecimento e controle de si e das coisas, qual o dado pela ciência e pela tecnologia. Nesse clima, o significante "Deus" pode ser exacerbado na direção da intransponível ,limitação do desejo de onipotência e, com isso, ao invés de permitir uma brecha para a referência religiosa, torna Deus um rival odioso do homem em sua

vontade de poder e de fruição. Por detrás do conflito entre ciência e religião, o que se percebe é, então, uma espécie de desforra contra um rival, despojado da qualidade de princípio gratuito (afinal, quem não quer se tornar seu próprio pai?), mesmo que à custa de inicial rebaixamento da própria origem, alçado, a seguir, em iluminação de sabedoria. Esse, o da autonomia e da dependência, o conflito maior. A ele, porém, se soma o medo de alienar-se na ilusão/desrazão religiosa, expresso pelo desprezo da religião, como desejo ao mesmo tempo arcaico e fantástico. Porta-voz veemente desse desprezo é ThReik (1980), argumentando contra a timidez de Freud em *O Futuro de uma Ilusão*: a única sabedoria que a razão legítima é a resignação diante da dura realidade; tanto a religião como as ideologias racionalistas que a substituem são formas de alienação mental. O que indigna Reik é que o fiel possa crer em seu desejo, que o leva para além das certezas de sua razão: o verdadeiro desatino é crer num sentido da vida e em uma felicidade que ultrapasse a decepcionante realidade do mundo, e que a razão não garante. Cedendo à ilusão do desejo, o homem põe a perder a razão e a liberdade. Aproxima-se, então, de algo vergonhoso, que se deve ocultar: a demência. Novamente, num clima em que a razão é a medida objetiva do real, o que escapa a essa tomada de medida passa para o lado da imaginação; se, então, a isso se acrescenta o desejo, com a convicção de alcançar o verdadeiro real desejado, o imaginário deixa de ser um jogo inocente e transforma-se em ilusão, vizinha da desrazão. Segundo Vergote (1978, 1983a), essa ausência de sentido, e sobretudo de perspectiva de felicidade, pode ter sua origem psicológica no sofrimento que agride vitalmente a atitude fundamental de confiança na existência. O ressentimento, que surge da decepção com as pessoas, prolonga-se em ressentimento contra a vida e, dentro de uma cultura religiosa, contra Deus e

contra a religião que propõe, não exatamente o lirismo de um paraíso, mas o apocalipse de uma renovação. Em especial, num clima impregnado de ciência e tecnologia, esse apocalipse religioso é tanto mais risível quanto mais prováveis se tornam as utopias científicas. O conflito, nesse ponto, ocorre entre o ressentimento e a reconciliação. O ressentimento não visa simplesmente à vingança: essa pode atenuá-lo mas não o elimina, pois o ressentimento fomenta a identificação da vítima com o agressor, graças à incansável repetição, imaginária, da agressão, que faz do agressor parte íntima da vítima. A vingança, portanto, não extirpa o agressor que se tornou parte do ressentido: somente o perdão libera do inimigo interior. Relativamente à aceitação de Deus, o ressentimento ou o perdão são preliminares à reinstalação de confiança básica na existência, que a experiência mostra repleta de dificuldades. Uma última modalidade de conflito lembrada por Vergote (1983a) é a que se estabelece entre o desejo e a idealização de seu objeto. Como a fé religiosa tem e promove suas próprias utopias, é inevitável que surja a decepção e, com a decepção, a revolta acusatória contra a religião, em especial contra a instituição religiosa destacadamente. E as pessoas que a encarnam. Haaf & Timmermans (1986) abordaram as relações entre ciência e visão de vida ou fé, de uma perspectiva psicológica. Em Leuven, alguns anos antes, Dobbelaere e Colaboradores (Creyf, et al., 1978) tentaram traçar o perfil religioso dos professores da Universidade Católica do ponto de vista sociológico, como parte do projeto intitulado "Secularização, processo de mudança social". Com isso, passo a um enfoque sugestivo de estudo das relações entre religião e ciência.

Com efeito, uma forma privilegiada de se estudar o impacto da ciência na cultura ocidental contemporânea, com o recuo da religião nas formas institucionalizadas dessa cultura, tem sido, precisamente, discutir secularização. Embora esse processo tenha institucional e sociológico, é possível dimensões antecedentes, concomitantes e natureza psicológica. Secularização deriva de secular e de século. O *Grand Dictionnaire de La Langue Latine*, de Freund e Theil (1883), versão francesa do original alemão, esclarece que a etimologia de *seculum* encontra-se no vocábulo *secus* (em grego, *tékos*), grafia alternativa, embora mais rara, de *sexus*. *Seculum* é, pois, diminutivo de *secus*, e significava, antes de tudo, a geração e a raça; a seguir, passou a indicar, metaforicamente, a duração ordinária da vida humana e, metonimicamente, uma época, o espaço mais longo da vida do homem, cem anos; finalmente, nos autores cristãos, a vida mundana, o mundo profano. Em português, a palavra *secular* conhece as duas acepções principais, de duração e de mundanidade. De certa forma subsistiu, contudo, uma ambivalência na acepção de mundanidade, enquanto, por um lado, se opunha a uma forma de religiosidade (como na expressão "braço secular") e, de outro, mantinha a vinculação com outra forma de vida religiosa (como na locução "clero secular"). Na história política e econômica de Portugal e do Brasil, a palavra *secularização* foi utilizada, geralmente, em contexto polêmico, como quando se tratou de transferir os bens eclesiásticos para o Estado ou de subtrair à Igreja a exclusividade dos cemitérios. Mais recentemente, a palavra encontrou uma acepção que a aproxima do processo global de modernização, ocorrido nos países ocidentais industrializados. O próprio Aurélio a conceitua como "fenômeno histórico dos últimos séculos, pelo qual as

crenças e instituições religiosas se converteram em doutrinas filosóficas e instituições legais". No sentido registrado por Aurélio, a palavra remanda a G.J.Holyoake que, em 1854, cunhou o vocábulo *secularism*, "palavra nova para uma coisa nova (a saber), a filosofia prática do povo", que interpreta e organiza a vida sem recorrer ao sobrenatural (Shiner, 1967). Caldas Aulete (1964) desconhece o substantivo *secularização*, mas dicionariza *secularismo*, precisamente no sentido de Holyoake: "sistema filosófico inglês que exclui do destino do homem qualquer idéia religiosa". A fortuna do termo *secularização* no campo da ciência muito deveu ao influxo de Weber, que o utilizou, em conjunção com o preferido "desencantamento do mundo" e com a análise do processo de racionalização intrínseco às religiões éticas, para indicar a ruptura, culminada nos tempos modernos, da civilização ocidental com o cristianismo (Weber, 1967, 1982). Como para muitos a civilização ocidental parece preannunciar o estado futuro de todas as civilizações, poder-se-ia dizer que a secularização designa simplesmente a ruptura da sociedade com a religião. Nesse sentido, mesmo culturas que atualmente não se sentem à vontade com o termo, como a cultura japonesa (Tamaru, 1979; 1987; Reid, 1979), a cultura hindu (Isar, s.d.), as culturas islâmicas (Voll, s.d.; Vergote, 1983b; Le Corre, 1987) e a cultura judaica ortodoxa (Bloemendal, 1990), acabariam passando pelos mesmos processos conducentes à ruptura. Esses processos são, basicamente, os de diferenciação, racionalização e mundanização. Discutindo a coerência paradigmática da teoria da secularização, Tschannen (1991) descreve, sem demasiada sofisticação, cada um desses processos. "No curso da história, a religião se torna progressivamente diferenciada de outros domínios da vida social, emergindo posteriormente como um domínio institucional muito específico no interior de um novo tipo de estrutura social composta de várias dessas instituições (educação, política, economia, etc)" (1991: 400). Esse, o processo de

diferenciação. "Ao mesmo tempo, as diferentes instituições não-religiosas nascidas desse processo de diferenciação começam a funcionar na base de critérios que são racionalmente relacionados com suas funções sociais específicas, independentemente de qualquer controle ou orientação religiosa. Assim, por exemplo, a economia começa a funcionar de modo racional, ditado por sua própria lógica interna" (1991:401). Esse, o processo de **racionalização.** "O impacto desses processos na própria esfera religiosa faz com que ela perca algo de sua especificidade e se torne mais mundana" (1991: 4 01). Esse, o processo de **mundanização.** A esses processos básicos, na organização de Tschannen, ligam-se processos de segunda ordem. Aqui nos interessa o processo científico, coligado diretamente ao processo de racionalização. Tanto Weber, inicialmente, como a versão recebida da teoria da secularização e, finalmente, a versão vulgarizada dessa teoria conectam intimamente, embora por razões distintas, o desenvolvimento da ciência com o recuo da religião. Em *Ciência como Vocação*, por exemplo, Weber (1982) afirma que o progresso científico é a parte mais importante do processo de intelectualização, que a ciência cria a intelectualização e, finalmente, que a intelectualização e a racionalização significam principalmente que não existem forças misteriosas, de espíritos, aos quais implorar ou dominar por meios mágicos. O cálculo e a técnica, segundo Weber, substituem os meios mágicos, e essa substituição recebe o nome de "desencantamento". Depois de rejeitar a ciência como caminho para a natureza, para a descoberta do sentido do mundo ou para Deus, Weber afirma que a ciência de hoje é uma força especificamente irreligiosa, de cujo caráter irreligioso ninguém duvida. Isso, a ponto de (em sua época) a juventude alemã rejeitar o racionalismo e o intelectualismo da ciência para voltar-se à religião ou às experiências religiosas. "O destino de nosso tempo é caracterizado pela racionalização e

intelectualização e, acima de tudo, pelo desencantamento do mundo. Precisamente os valores últimos e mais sublimes retiraram-se da vida pública, seja para o reino transcendental da vida mística (onde o homem faz o sacrifício do intelecto), seja para a fraternidade das relações humanas diretas e pessoais (como fazem grupos de jovens)" (1982: 182). O cientista por vocação é aquele que enfrenta como homem o destino da época; a pessoa religiosa faz o sacrifício do intelecto, e Weber não a condena, mas sustenta que "a tensão entre a esfera de valor da ciência e a esfera de valor do sagrado é insuperável" (1982:182). Na que podemos denominar a versão recebida (Lyon,1985) da secularização, expressa por B.Wilson (1976) e por P.Berger (1985), encontramos afirmado o lugar da ciência, relacionada seja ao processo de racionalização seja ao de diferenciação. Wilson, por exemplo, escreve: "o mundo é cada vez mais uma construção racional de invenção humana. A religião sobra para as áreas, abandonadas, da crença pessoal e da vida familiar, e parece-me verdade dizer que essas áreas se tornam cada vez mais o lado 'recessivo' da experiência humana" (1976: 7). "A dificuldade (da religião, para o homem moderno) acontece num nível mais fundamental: na impossibilidade de reconciliar as suposições da fé no sobrenatural e sua arbitrária e inexplicada autoridade, com as suposições que estão na base de todas as outras atividades e operações nas quais o homem moderno se empenha na vida de cada dia" (*ibid*:13). E ainda: "O desenvolvimento da ciência e das orientações filosóficas que a apoiam obrigou ao gradual recesso das pretensões religiosas de explicar tanto o universo da natureza como a ordem social" (1982: 54). "O cristianismo, com o impacto do entendimento científico e sócio-científico, perdeu sua plausibilidade teológica geral" (1968: 86). Berger entende a impossibilidade de conciliação entre os pressupostos do cristianismo e os da

vida moderna, de que fala Wilson, como um desmoronamento da plausibilidade da construção religiosa do mundo. Berger, juntamente com Luckmann (1973), se notabilizou por propor, depois de Mead e de Schutz, uma sociologia do conhecimento como construção social da realidade, isto é, como uma apropriação subjetiva, pelo grupo, de dados externos ao grupo, num processo de troca, correção e complementação constantes. Como decorrência dessa construção temos, de um lado, a plausibilidade do objeto construído e, de outro, a legitimação do processo de construção. Ora, o que acontece no mundo moderno, da consciência crítica, da racionalização, da ciência e da tecnologia, da organização social planejada, é o abalo e o desmoronamento da plausibilidade do sobrenatural e a deslegitimação do processo de sua construção (Berger, 1985). Berger define a secularização como "o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. (...) Quando falamos em cultura e símbolos, afirmamos implicitamente que a secularização é mais que um processo socioestrutural. Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada (...) sobretudo na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo" (1985: 119). Essa versão do processo de secularização, que Lyon denomina a versão recebida, conhece aceitação e difusão ampla, porém acrítica, em meios intelectuais e setores intelectualizados. Martin (1973), por exemplo, embora não concorde com a alegação, fala da "superioridade epistemológica da ciência" (1973:84); Albrecht & Heaton (1984) afirmam que "um dos elementos-chaves da tese da secularização (...) é que o suposto declínio da religião está diretamente ligado com o avanço da ciência" (1984: 44), e citam Caplovitz & Sherrow, que estudaram a apostasia entre ex-universitários: "os intelectuais. . . estão comprometidos com a verdade baseada

empiricamente e suspeitam de 'verdades' não-empíricas que formam a base da religião (teoria da secularização)" (1984:45). Também citado é J. Wilson: "a visão de mundo científica é em grande parte incompatível com a crença de que há poderes sobrenaturais. A ciência é valorizada não só por ser prática mas também por seu universalismo, imparcialidade e ceticismo. O contraste entre religião e ciência é um contraste de valores..." (1984:45). Lyon (1985) aponta para a dúvida relativa à difusão das mudanças culturais associadas ao processo de secularização: "acontecem elas simultaneamente em todos os meios sociais ou há um efeito de 'filtragem' da *intelligentsia* para os leigos?" (1985:230). E cita, sem apoiar, a crueza de V. Pratt: "com o surgimento da ciência tornou-se impossível descrever partes do mundo ou qualquer coisa que nele aconteça em termos do sobrenatural" (1985:233). Vergote (1966; 1976; 1983a; 1983b) observa que da parte dos crentes, o conflito entre ciência e religião está superado. Não que deixem de existir fricções, mas no sentido de que essas fricções são tematizadas contra o pano de fundo de uma convicção de compatibilidade entre religião e ciência, como acontece nas universidades católicas. O mesmo, porém, não ocorre nos ambientes acadêmicos em que a religião seja simplesmente desconsiderada ou julgada incompatível com a ciência. Se isso for verdade e na medida em que o surgimento e o avanço da ciência são facetas importantes do processo de secularização, pode-se perguntar pelos aspectos psicológicos envolvidos na atividade científica conducentes à secularização. As indicações explícitas relativas a esse tópico são escassas. Em 1950, G. Allport, discutindo "o indivíduo e sua religião", trata da dúvida científica e de sua repercussão no campo religioso. Diz Allport que duvidar é uma das especialidades profissionais do cientista e que esse hábito provavelmente afetará sua visão da religião. Os crentes religiosos,

acrescenta, e os duvidantes científicos são pessoas que desenvolveram ao longo da vida certos sentimentos que guiam sua maneira de pensar. Características do modo de pensar científico são a limitação do interesse, imposto pela exigência de manter a atenção a segmentos delimitados e acessíveis da natureza; a confiança numa pequena porção de técnicas aceitáveis; o desinteresse pessoal no trabalho; a necessidade de comprovação, por terceiros, das descobertas a que se chegou. E conclui: "seus hábitos (do cientista) impõem ao cientista uma ética, que ele não precisa derivar de outras fontes. Não é preciso pedir por mais salvação além de instrução, alto padrão de vida, pleno emprego, organização racional da sociedade" (1950 : 112). Poder-se-ia ler, nas últimas linhas, uma descrição dos processos de secularização. O quadro de referência cognitivo, tornado um hábito, e os valores fundamentais associados a esse quadro, seriam dimensões psicológicas amplas que induziriam dificuldades em relação à religião. Note-se, como já o fizemos, que para Allport sempre haverá incompatibilidade entre uma ciência entendida com estreiteza e uma religião igualmente acanhada. Por isso, a religião que Allport tem em mira quando fala da dificuldade que oferecem os axiomas da ciência é a religião amadurecida. Em um dos raros estudos devotados diretamente à psicologia da secularização, Bont (1968) afirma que a secularização, "passagem de uma atitude sagrada frente ao conhecimento e à vida para uma atitude profana" (1968: 209), pode ser caracterizada cognitivamente pela 'racionalização' e conativamente pela 'hedonização'. Racionalização significa que a pessoa não aceita uma posição que não esteja verificada com exatidão científica e, ao mesmo tempo, escolhe, para alcançar as finalidades da vida, os auxílios profanos e técnicos, mais eficazes que os meios sagrados da religião, a qual perde, assim, a utilidade intramundana. A

hedonização cultiva, em relação às finalidades da vida, os impulsos básicos humanos em lugar de objetivos longínquos como Deus, o paraíso comunista (sic) ou o ano 2000(sic), *enfant gâté* dos neoquiliastas. Tanto cognitiva como conativamente, a secularização é um empirismo rigorosamente conseqüente. Embora o processo de secularização possa ser, por vezes, espasmódico, pode também ser um silencioso processo de aprendizagem pelo qual uma atitude racional face ao domínio profano se generaliza para terrenos onde, anteriormente, a religião era importante. Heath (1968) discute secularização no contexto de maturidade psicológica. Reporta-se, então, à polémica entre H.Cox e A.Greeley relativa à maturidade humana que, segundo Cox, é propiciada pela secularização, o que é negado por Greeley.

Para definir e medir maturidade, Heath se vale de medidas estritamente psicológicas, como o MMPI, o Rorschach, a Lista de Verificação de Adjetivos, o Inventário de Personalidade de Bernreuter e a Fórmula de Interesse Vocacional, de Strong. Com essas medidas, estuda o grau de religiosidade e de maturidade pessoal em amostras de universitários de um *College* americano. Por vinte anos esse *College* tinha recolhido informação sobre crenças religiosas e traços de personalidade de todas as turmas de calouros desde seu ingresso. "Se o processo de secularização estava de fato ocorrendo, certamente o descobriríamos numa população como a de Haverford. Sua casta religiosamente liberal, altamente intelectual profissionalmente instruída, rica e primariamente suburbana-metropolitana te-la-ia tornado muito receptiva às forças da secularização" (1968: 339). Os resultados demonstraram que, realmente, sobretudo a partir de 1955, os universitários se foram tornando menos ortodoxos em suas crenças, mais relutantes em manter-se sob o controle da "comunhão espiritual" e em colocar-se na atitude de submissão e dependência como a implicada na oração. Segundo

Heath, "a era pós-sputnik foi dominada por assombrosos progressos na pesquisa científica e tecnológica, pela homogeneização da linguagem através da mídia, pelas preocupações culturais constantes com a melhoria da instrução e pelas mudanças curriculares radicais nas escolas, em particular as de cunho científico e tecnológico" Quanto à maturidade, Os traços que a descreveriam seriam a liberdade face à tirania do inconsciente e das pressões externas; maior autonomia, liberdade e responsabilidade; maior racionalidade e relativização do pensamento; uma visão de mundo mais provisória, pluralista, tolerante e realista; maior abertura para a mudança; mais aptidão para viver em interdependência funcional na sociedade, o que se refletirá em relações mais fracionadas e transitórias, menos íntimas e espontâneas, e em maior capacidade de se cultivar relações íntimas mais conscientes. "Em resumo, o homem secular se tornaria mais autônomo, racional, educável, relativista e impessoal" (1968: 349). Ora, o que encontrou Heath quanto à maturidade naqueles jovens que sem dúvida refletiam o avanço do processo de secularização? Coincidentemente com os anos em que houve maior mudança nas crenças e atitudes religiosas, descobriu-se que os jovens universitários desse período (fins de 50 e começos de 60) relatam sentir-se sob tensão e pressão muito maior, bloquear a expressão emocional, sonhar mais vezes e mais repetitivamente; apresentam consistentemente maior narcisismo intelectual e parecem ligar-se menos emotivamente a outras pessoas. Embora não se possa dizer que a secularização produziu essas alterações, pode-se afirmar que não as obstou. Nas palavras de Heath: "Os resultados permitem-nos, na verdade, ao menos sugerir provisoriamente que a progressiva secularização foi acompanhada por crescente inibição, intelectualismo e impessoalidade nas relações" (1968: 352). Cruzando os

resultados obtidos no *College* com os provenientes de amostras aleatórias de coetâneos, Heath descobriu que os jovens da década de 50 tendiam a não ser nem mais nem menos maduros que seus pares, e que os da década de 60 tendiam consistentemente a ser menos maduros que os pares. Se se define maturidade como maior relatividade no pensamento, maior orientação para o outro, maior tolerância, abertura para novas informações e procura de maior integração da experiência, maior exatidão na simbolização das experiências, maior estabilidade e autonomia, conclui o autor que "os dados disponíveis não sugerem que os jovens dos anos 60 são pessoas mais tolerantes, socialmente responsáveis, ou preocupados com os outros, ou que tenham valores e identidades mais estáveis" (1968: 356s). Ao contrário do que afirmara Cox, a secularização não produziria necessariamente maior maturidade. O que a secularização parece produzir é o desafio de a pessoa desenvolver por si mesma convicções mais amadurecidas. Com isso, aumenta a possibilidade de as pessoas se tornarem mais maduras -ou mais imaturas. Em "A tese da secularização: notas a partir da psicologia da religião", Weima (1985) discute, com particular atenção à situação da Holanda, a secularização em sua dimensão subjetiva, como secularização da consciência. Weima explica o advento da secularização como possibilitado psicologicamente pela mudança do quadro de referência perceptual. Ao quadro de referência tradicional, cristão, substituíram-se dois outros: o da ideologia secularizada e o da religiosidade cósmica. Note-se, de passagem, que a alternativa à percepção cristã do mundo não é, necessariamente, a percepção secularizada. O abandono do quadro de referência tradicional é explicado, na linha de Berger (1985), pela perda de sua plausibilidade, minada progressivamente pela pluralização social (que transformou

os bens religiosos em produtos de consumo concorrentes), pela organização científica e tecnológica da sociedade urbanizada, pelo esforço em substituir a linguagem mítica e simbólica pela linguagem existencial ou psicológica e, finalmente, pela referência cognitiva, dos próprios pensadores cristãos, aos grupos intelectuais secularizados (nesse particular, também Shils, 1987). À luz dessa análise, a "experiência cristã" torna-se realmente muito difícil, pois ela só é viável num quadro de referência cognitivo nutrido por conteúdos cristãos (Sundén, 1966; Lans, 1977). Weima utiliza o esquema das pressuposições do homem secularizado apresentado por J.Ellul, que cita no estudo: o homem é a medida de todas as coisas, é autônomo, é racional, é bom. Essas suposições formam o pano de fundo de muitos sentidos e conceitos com os quais as pessoas em nossa sociedade se defrontam, principalmente através da mídia, e adquirem, com isso, o caráter de um quadro de referência espontâneo. Uma influência de destaque, na formação desse quadro, é reservado por alguns, aos intelectuais, que perfilham uma imagem do mundo racional e científica que os distanciaria das tradicionais visões de fé do quadro de referência cristão e, em geral, dos quadros de referência religiosos. As exigências da ciência e da tecnologia iriam, na hipótese, solapando, peça por peça, os alicerces da religião. Para Weima a razão principal pela qual o quadro de referência cristão entrou em queda seria o fato de que "as realidades da fé cristã, tais como pecado, graça, redenção, e outras, não mais são reconhecidas e entendidas em seu sentido religioso original e também dificilmente são apresentadas como tais" (1985: 75). Isso se deve, em parte, à abdicação do uso da linguagem mítica que, no caso da tradição judaico-cristã, não dispensa os pontos de inserção histórica e, em parte, ao fato de o cristianismo, ou a tradição religiosa judaico-cristã, não corresponder a

necessidades psicológicas do homem, apresentando-se, ao contrário, como palavra independente e autorizada. Weima cita, nesse particular, Vergote (1981): "visto que o cristianismo não surge de necessidades religiosas naturais mas chega ao homem como palavra anunciada que traz, por si mesma, a marca da autoridade, ele será encarado, num tempo de reação emancipatória à autoridade, como estranho, como um todo significativo que o homem deve primeiro escutar e ao qual não mais pode aderir pelo modo natural de pensar e pelo desejo espontâneo" (1985:80). Essa dificuldade psicológica de acolher uma locução gratuita, cujo sentido, além disso, não mais é veiculado no registro do mito, seria, segundo Weima, a razão permanente para o espaço deixado para outros quadros de referência do mundo, religiosos ou seculares. O espaço vazio é preenchido por referências condizentes com o estado da sociedade. No Ocidente, sempre segundo Weima, o complexo processo de pluralização, racionalização e autonomização, que inclui o desenvolvimento da ciência e da tecnologia, forneceu para muitos os elementos de nova configuração cognitiva, denominada secularização. Vergote (1976; 1983b; 1988), ao distinguir secularização como fato e secularização como ideologia, atribui à primeira fundamento racional e comprovação empírica adequada, e caracteriza a segunda como ilusória, no sentido freudiano, isto é, portadora de desejos poderosos e de obscuras razões irracionais (1983b). Esses poderosos desejos aspiram à condição humana de adulto, autônomo e emancipado, opondo-se à condição de dependência infantil e de dependência religiosa desautorizada pelo que a ciência fornece sobre a origem e a evolução do universo e da vida, e sobre o psiquismo inconsciente. Esse dinamismo afetivo encaminha também a construção da identidade pessoal e social do estudioso das ciências humanas que procura o que o distingue de seu passado ocidental religioso e das culturas

primitivas. Vergote (1988) concorda com Weima (1985) quando aponta os meios de comunicação de massa como criadores de um quadro de referência perceptual evidente de que o homem emancipado é um homem descrente. Em grande parte, como se vê, Vergote faz coincidir a análise psicológica da secularização, como ideologia, com a análise, acima vista, do ateísmo. Excluir o foco religioso em benefício de um único foco da cultura, que alguns desejam seja o da ciência, seria, na ponderação de Vergote (1976), reprimatizar a representação heliocêntrica da cultura que gravitava em torno da religião. Uma perspectiva mais informada aceitaria hoje a representação elíptica da cultura, com vários focos e uma órbita menos perfeita.

A formação científica avançada e o processo de secularização, que podem sobrepor-se em parte, têm alimentado em outras terras relações conflitantes entre ciência e religião. O campo de nosso estudo, a Universidade de São Paulo, fomentaria o mesmo tipo de relações? Essa era, na verdade, uma pergunta empírica, apesar de, impressionantemente, termos visto muitas vezes confirmada a observação de Allport (1950) de que, na cultura universitária, a religião se tornara tópico tabu. Também de forma impressionista presenciáramos, associada principalmente a eventos lutosos, uma linguagem e uma ação religiosas. Qual teria sido, na constituição da própria Universidade, a latitude ou ambigüidade das relações entre ciência e religião, que permitiam impressões tão díspares? Responder a essa pergunta de forma adequada exigiria um estudo próprio. Vou contentar-me com algumas achegas ao assunto atingido pela pergunta, valendo-me, principalmente, de duas publicações patrocinadas pela Universidade por ocasião de seu Cinquentenário: J.S.Witter (1984), *USP/50 Anos. Registro de um Debate*, e Prefeitura da Cidade

universitária (1985), *O Espaço da USP: presente e futuro*. Essas publicações embora não pretendam em medida alguma responder à questão, fornecem, como de soslaio, elementos de uma resposta. O Decreto de criação da Universidade (Decreto 6.283, de 25/01/1934), nos seus considerandos refere-se à cultura desinteressada, filosófica, científica, literária e artística, como base da liberdade e da auto-consciência de uma nação moderna e como instrumento para a formação de uma elite dirigente. No arte 20 declara como fins da Universidade: "(a) promover, pela pesquisa, o progresso da ciência; (b) transmitir, pelo ensino, conhecimentos que enriqueçam ou desenvolvam o espírito, ou sejam úteis à vida; (c) formar especialistas em todos os ramos de cultura e técnicos e profissionais em todas as profissões de base científica ou artística; (d) realizar a obra social de vulgarização das ciências, das letras e das artes (...)" . O Título VII do Decreto denomina-se "Do espírito universitário", que é "espírito de iniciativa, de trabalho e de pesquisa; união e solidariedade de professores, auxiliares de ensino e dos antigos e atuais alunos das diversas faculdades, escolas e institutos, na defesa da eficiência e do prestígio da instituição universitária".

Nesses textos não se encontra nenhuma alusão, favorável ou adversa, à religião. Como se sabe, e o texto imediatamente acima o lembra, a Universidade surgiu da aglutinação de várias faculdades, escolas e institutos já existentes, ao longo de uma espinha dorsal nova, a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, para cuja criação e consolidação evoluíram as discussões sobre a renovação do ensino público, as lutas pela escola leiga e a contratação de professores europeus. Esclarece Júlio de Mesquita Filho (1992) que os professores originários da Alemanha e da Itália, países na época nazi-fascistas, ficaram encarregados das disciplinas

naturais, ao passo que as disciplinas formadoras do espírito foram confiadas aos professores franceses, de tradição liberal. Se nos lembramos das históricas polêmicas, na França, sobre o ensino religioso e o ensino laico, como ensino republicano, estamos prontos a entender, como perfeitamente natural, um dos objetivos da criação da Faculdade de Filosofia: além do de "substituir o espírito das arcadas", "oferecer uma outra opção de escolaridade, além dos colégios religiosos" (Witter, 1984: 17). A tradição de independência ante a Igreja, das Universidades francesas, em relação às quais surgiram precisamente os Institutos e, posteriormente, as Universidades religiosas, remonta a Francisco I, que fundou o *College de France* para se opor à política e à ingerência das faculdades de teologia. "Ainda hoje o salário dos professores do College de France grava o orçamento pessoal do presidente da República francesa, o que reflete de maneira significativa essa soberania originária"

(Lago, 1988: 147). Na área das Ciências Sociais, é sabido que Durkheim fundou na *Ecole Pratique des Hautes Etudes* a Secção VI, *Sciences religieuses*, com a intenção de contrapor a abordagem científica à abordagem religiosa vigente. De outra parte, vista de dentro de nossa história, a moderna Universidade brasileira surgiu do coração dos debates sobre a educação que se travavam desde a década de 20, protagonizados pela Associação Brasileira de Educação. Barros (1986) aponta como vitoriosa na política educacional a mentalidade que denomina de "científica", em relação às mentalidades católico-conservadora e liberal-romântica (embora ressalve que as pessoas concretas se moviam no espaço dessas várias mentalidades). Cunha (1980) destaca a influência dominante da "política educacional liberal" em relação à política educacional autoritária, que contava com o apoio da Igreja. Não é de admirar, pois, se a orientação geral da nova Universidade de São Paulo, particularmente no

que tinha de mais inovador, a Faculdade de Filosofia, fosse no sentido da autonomia da 'esfera do saber, espaço auto-suficiente para os empenhos e as relações acadêmicas. Disso nos dá saborosa indicação Artigas, reproduzido em *O Espaço da USP* (1985: 37): "A Escola (Caetano de Campos) e o Relógio apareciam como símbolos do ardoroso ideário republicano, aparecendo nas praças em substituição ao Cruzeiro e à Igreja". Anos depois, num estudo sistemático, Murilo Marx (1989) iria recuperar a mudança urbana de São Paulo sob o signo da progressiva secularização, ensejando, senão uma sugestiva analogia de processos, ao menos justificada pergunta sobre se, com a secularização do solo e dos lugares, não se iria operando, em São Paulo, concomitantemente, a secularização das consciências. Certa ambigüidade congênita iria, contudo, acompanhar a história da Universidade. Em "*O Brasil, os Índios e, finalmente, a USP*", filme documentário realizado para o cinqüentenário da Universidade (Tassara & Tassara, 1984-1988), são destacados e comentados dois pormenores: (1) o brasão da Universidade mostra o apóstolo São Paulo, sentado na cátedra, tendo na direita a espada e na esquerda o livro. O dístico sob a cátedra é no melhor estilo do Iluminismo: "scientia vinces". (2) em seguida, a instalação da Universidade no novo campus se fez com missa celebrada pelo Cardeal Arcebispo de São Paulo. Talvez por essa ambigüidade nascente é que tenha sido possível levantar-se a questão de uma capela ecumênica no campus (Folha de S.Paulo, 1989). Não deixa de chamar a atenção, contudo, que essa dimensão passou longe da Projeção do organograma da Universidade (*O Espaço da USP*, 1985:41), produzido em 1945, quando se pensava em construir a atual Cidade Universitária: ao redor da Administração distribuía-se o sistema Cultural-Profissional, integrado pelo Grupo sociologia & Humanidades, pelo Grupo Biológico, pelo Grupo das Artes e pelo Grupo das Técnicas, e circundado

por outros Sistemas, Anexos e Serviços. Entre os vários serviços e comodidades, havia locais reservados para a Polícia, o Serviço Militar, a Cooperativa, o Hospital, o Necrotério. Estava também previsto um campo de aviação. Não foi previsto um local de culto.

Na época da pesquisa, a universidade de São Paulo já completara 56 anos. Várias gerações de pesquisadores e professores por ela passaram, sujeitos e pacientes de grandes acontecimentos político-sociais, dentre os quais se destaca o do regime militar e o do fim do sistema comunista no Leste europeu. Faço minhas as palavras dos redatores de *O Espaço da USP...*: "não é nossa intenção maximizar a força real dessas determinações de origem, mas o certo é que elas estão presentes e resistem no centro da instituição" (1985: 17)

Resumindo: de um lado, o clima republicano liberal, a contratação de professores franceses para a Faculdade de Filosofia, os freqüentes e prolongados contatos dos docentes com instituições e colegas dos países avançados e, de outro lado, a base cristã e católica da formação familiar e pessoal de grande maioria desses mesmos acadêmicos, ensejam a questão: como é que os acadêmicos da Universidade de São Paulo se houberam com os dois sistemas de conhecimento, Religião e Ciência, que uma longa tradição vinha opondo como inconciliáveis?

A primeira forma que me ocorreu de examinar essa questão foi a do Questionário, em uso na Psicologia da Religião desde seus inícios, com Starbuck e Leuba. O questionário, suposta a adequação das questões, permite atingir com economia de meios uma amostra representativa da população visada. Com base na literatura e, particularmente, em pesquisas semelhantes ou análogas, compus um questionário sobre atitudes do acadêmico relativas à ciência e à

religião. Submetido o questionário a experientes colegas dos vários Departamentos de minha Unidade, as críticas quanto à forma e, especialmente, quanto ao conteúdo me fizeram perceber que nesse campo, tão íntimo e tão pouco explorado entre nós, o mais indicado não era falar mas ouvir, não questionar mas encontrar. O caminho que surgiu foi, então, o das entrevistas que, com boa razão, são denominadas de semi-estruturadas. Entre a entrevista inteiramente livre, que poderia não contemplar, ou contemplar insuficientemente, o tema de minha indagação, e a entrevista inteiramente estruturada, que deixaria liberdade para a expressão do entrevistado mas o coarctaria a um percurso rígido, preferi o meio-termo. Novamente com base na literatura e nos procedimentos de pesquisa análogos, compus um roteiro no qual se reconheciam pontos de referência, mas com latitude suficiente para acolher rumo pessoal que o entrevistado o achasse melhor seguir. O eixo da entrevista era, naturalmente, a elaboração atual da resposta do entrevistado às interpelações da ciência e da religião, seja na ordem cognitiva seja, mais geralmente, no arranjo da vida. Ao redor desse eixo, inseriam-se referências ao ambiente familiar e aos anos de formação acadêmica do entrevistado: influência do pai, da mãe ou de terceiros, favorável ou desfavorável à religião e à ciência; educação religiosa; experiência marcante, que aproximou ou afastou da religião e da ciência; posição dos professores e dos colegas diante da religião; impacto dos estudos científicos sobre a formação religiosa anterior. Uma segunda ordem de referências dizia respeito à vida mais recente do entrevistado: como lida com as questões existenciais do sofrimento e do mal; se desenvolveu uma visão de vida alternativa à visão religiosa; se emprega algum tempo na pesquisa da relação da ciência com a religião; se tem interesse por práticas esotéricas; se sente necessidade de algum tipo de salvação; como se

posiciona em relação à educação religiosa dos filhos; como percebe as reações do ambiente acadêmico ao fato religioso.

A fim de não interromper a atenção devida ao entrevistado e de recuperar com mais fidelidade seu depoimento, incluindo nessa recuperação "as hesitações e correções, muitas vezes desprezadas como ruído irrelevante, mas (que) de fato, freqüentemente, são indicativas das propriedades estruturadas do discurso" (Potter & Mulkay, 1985: 267), obtive dos entrevistados autorização para gravar as entrevistas em fita cassete. A entrevista resultaria num depoimento, ou testemunho, do cientista, relativo a um segmento de sua história de vida, a saber, a dos encontros e desencontros da religião com a ciência. Para organizar a transcrição da entrevista deixei-me inspirar por várias sugestões de Meihy (1990), a fim de produzir um texto que, se não reproduz ao pé da letra o que foi falado, exceto quando se apresenta aspeado, corresponde ao conteúdo, ao ritmo, à dinâmica e, por vezes, à dialética do discurso do entrevistado. Em apêndice apresento, como ilustração do processo de transcrição, o texto integral de uma entrevista. A escolha dos entrevistados obedeceu a um critério essencial: a de que fossem todos pesquisadores avançados, ou seja, com o grau mínimo de doutores, em regime de dedicação integral à docência e à pesquisa na Universidade. Um segundo critério foi o de que pertencessem às três grandes áreas de conhecimento, isto é, às áreas das ciências exatas, biológicas e humanas, não só para incluir melhor o espectro do conhecimento universitário, mas também por razão das diferenças encontradas, na literatura, entre essas diversas áreas no tocante às relações entre religião e ciência. Para determinar a Unidade ou o Departamento em cada uma dessas áreas, fixei-me no Instituto de Física, no Departamento de Zoologia do Instituto de Biociências e no Departamento de História, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências

Humanas. As razões para essas escolhas não me são inteiramente claras, embora possa dizer que a opção pela Física se justifica pela longa história de interação entre questões científicas e questões religiosas no âmbito dessa ciência; a opção pela Zoologia se entende pela expectativa de que o estudo da evolução animal tenha apresentado aos pesquisadores do Departamento algumas posições historicamente "difíceis" da Igreja; a opção pela História se explica pela sensibilidade que os pesquisadores desenvolveram pelo caráter precisamente histórico, isto é, cultural e limitado, tanto das expressões religiosas como das expressões científicas. Procurei, quanto possível, balancear a participação masculina e feminina em cada área, para não homogeneizar prematuramente os depoimentos. Os candidatos à entrevista acabaram constituindo não uma amostra aleatória e representativa da população acadêmica, mas uma amostra de conveniência, acessível e não propositadamente viciosa. Os candidatos foram abordados simplesmente à medida em que eram encontrados em suas salas e se dispunham a colaborar na pesquisa, após serem informados dela. Alguns candidatos foram contactados a partir de indicação de colegas mas, cumpre ressaltar, nesses casos com a expectativa de que fossem **desfavoráveis** ao polo religioso no embate religião *versus* ciência. Uma ressalva, discutível mas assumida, na seleção dos candidatos à entrevista, foi a de que não tivessem origem extremo-oriental: isso se deveu à preocupação com não introduzir uma variável religiosa de natureza diversa numa questão historicamente circunscrita ao tronco judaico-cristão. Apesar da simpatia com que a proposta da pesquisa era acolhida, alguns, na verdade seis, declinaram ou desistiram do convite a participar. Acertada a participação, marcava-se dia e hora da entrevista, realizada sempre na sala do entrevistado, com exceção de uma entrevista, realizada na

sala do entrevistador. Com isso, estabeleceu-se um total de vinte e seis entrevistados: dez da área de ciências exatas (quatro do sexo feminino) ,oito da área de ciências biológicas (quatro do sexo feminino) e oito da área de ciências humanas (três do sexo feminino).A média de idade dos físicos era de 41 anos, com a amplitude de 32 a 48 anos; a dos biocientistas, de 55 anos, variando de 37 a 62 anos; a dos historiadores, de 48,8 anos, com ~ amplitude de 37 a 68. A média geral de idade ficou em 47,7 anos, variando a amplitude de 32 a 68 anos. Dos vinte e seis entrevistados, três não eram brasileiros natos, pertencendo os três ao Instituto de Física. As entrevistas foram realizadas de maio de 1990 a outubro de 1991, e tiveram a duração média de 61 minutos, com a amplitude variando de 35 minutos a duas horas. O texto, condensado, das entrevistas, que segue adiante, foi submetido a cada um dos entrevistados para aprovação. Em alguns casos, o texto foi realmente co-editado com o entrevistado. Os nomes foram substituídos por códigos a fim de preservar os depoentes de alguma indiscrição.

AS ENTREVISTAS

F1, físico, 44 anos, casado, recebeu na Europa ocidental uma educação familiar e escolar que lhe consolidou a convicção de que a religião é adequada aos ignorantes, ao passo que a ciência dilata continuamente as fronteiras do conhecimento do Universo. O pai, artesão habilidoso, foi um tempo "ajudante na igreja", mas tornou-se anticlerical no ambiente europeu dos anos 20, no qual circulavam as idéias esquerdistas: para o pai, "todas as religiões eram seitas que se aproveitavam da ignorância dos fiéis". Costumava dizer: "será que o Papa, dono de uma das melhores bibliotecas do mundo, realmente acredita em Deus?" Fez sacrifício para custear os estudos do filho e serviu-lhe de estímulo para o estudo. Dele, o filho aprendeu em particular a habilidade manual. A mãe foi educada no protestantismo, mas deixou de acreditar em Deus quando faleceu uma jovem prima muito querida. Daí passou a não acreditar praticamente em nada. Novo demais para ingressar numa escola pública, fez os dois primeiros anos numa escola católica, de cujas aulas de religião foi dispensado, por iniciativa da mãe. O catecismo lhe parecia uma "fantasmagoria" e a comunhão, a ingestão de uma "pastilha de gesso". Nessa escola sentia as coisas muito restritas, muito diferentes do que ouvia em casa. Passou, então, para a escola pública, de excelente qualidade, que o foi preparando para a Politécnica da Universidade Livre de Bruxelas (ULB). Também nessa escola, por opção dos pais, não teve aula de nenhuma religião, e seguiu o curso de moral laica. Na ULB, o princípio básico é o do livre exame, ou livre pensamento. A ULB foi criada como reação liberal, livre-examinista, à universidade Católica de Lovaina; menos que uma reação à

à

religião, era uma reação contra o clero. Em relação à religião havia uma posição relativamente hostil: era uma oposição mais ou menos automática, mais que uma crítica profunda, que se externava em "slogans anticlericais proferidos em toda reunião". Era uma época de grandes revoluções na física e na biologia, que deixava à religião o ônus da prova. À medida que estudava e recebia formação científica bem assentada em bases sólidas, menos sentia a necessidade de algum apoio religioso ou filosófico, porque a ciência era apresentada como resposta a praticamente todos os problemas. "Não via necessidade de recorrer a qualquer religião, se a ciência e os professores me convenciam de que a ciência é muito poderosa e explica muita coisa". Assim, primeiro por ouvir o pai, depois por convicção pessoal haurida na formação científica e na observação do *modus operandi* das religiões na Europa e no mundo, foi percebendo que as religiões são intrinsecamente limitadas em sua abrangência, sendo obrigadas a fazer contorcionismos toda vez que a ciência estabelece um fato novo. No caso particular da criação do mundo, raciocinava: se Deus criou o mundo, . quem criou Deus? Um Deus existente desde sempre e decidindo num dado momento criar o mundo, é coisa muito misteriosa e complexa. Por que não supor a matéria ou a energia existindo desde sempre? Estava, pois, satisfeito com estudar as leis científicas, o intercambio da matéria e da energia. Em fins de 1971 veio para o Brasil, e encontrou uma sociedade muito diferente da européia, "extremamente materialista, extremamente distante dos fenômenos religiosos" , ao menos na Europa Ocidental, tal como se reconstruiu depois da Guerra enquanto sociedade de bem-estar e de consumo, em que as pessoas, principalmente os jovens, se afastam da religião, que vêem como limitação à liberdade pessoal e como sistema indevido de explicação das coisas. No

Brasil encontrou um país comunicativo e, mais importante, pessoas muito mais místicas. Na época, algo interessado pelo fenômeno religioso, pesquisou a multiplicidade de cultos religiosos e a simbiose entre eles. "Achei tudo isso bonito, mas não me convenceu": a possessão da umbanda, por exemplo, podia ser explicada cientificamente pela epilepsia.

Em 1978 teve de voltar à Europa, devido a problemas de saúde da mãe, que veio a falecer (ou, como disse, "desencarnar"). Reencontrou um amigo muito querido, de enorme cultura, que lhe aconselhou certas leituras. "Um título fundamental para mim foi a obra de Edgar Cayce, talvez o mais famoso médium de todos os tempos, pelo menos nos países ocidentais". Cayce era americano e católico que, de 1905 a 1945, realizou dezenas de milhares de diagnósticos e prescrições médicas, com uma taxa de sucesso quase total. "A leitura de E. Cayce me influenciou muito, foi um fato fundamental na minha vida, porque eu procurei uma explicação daqueles fenômenos" (anteriormente tinha ouvido falar de mediunidade, mas considerava "truques de bruxo"). "Essa leitura me fez mudar um bocado de pensamento, porque eu cheguei no ponto chave, onde Cayce, criado no catolicismo, simplesmente se deu conta de que, da forma como explicado às pessoas, não abrangia suficientemente as coisas". Aí passou a ler Rudolf Steiner, filosofia espírita, correntes filosóficas não religiosas, muito mais abrangentes que as religiões ocidentais. Interessou-se também pelo budismo e pelo hinduísmo.

"Procurava explicação para os fenômenos não esclarecidos do universo, em particular para o mistério da vida e para o livre arbítrio". Passou a admitir, como possibilidade, a existência de Deus, a anterioridade do mundo espiritual relativamente ao material, a existência dos espíritos, a "evidência" da vida depois da morte, o carma, os planos espirituais. Não afirma que isso é ou não correto, mas sim que é uma proposta melhor do que as religiões restritas,

como as cristãs.

"Eu mudei do ateísmo e do materialismo, no qual tinha sido educado, para uma posição mais abrangente, que possa ser qualificada de espiritualista: passei a admitir como perfeitamente possível a explicação de grandes correntes filosóficas, essencialmente reencarnacionistas, porque através desse mecanismo passei a entender muitos fenômenos do dia-a-dia", como a morte de crianças e numerosos fenômenos paranormais. Achou, então, que valia a pena voltar ao Brasil para adquirir mais conhecimento nesse campo, por exemplo com Chico Xavier. Ficou sabendo que também na Inglaterra vários cientistas se aproximaram dos fenômenos paranormais e que muitas pessoas, de posição mais evoluída na ciência, não abandonaram de todo alguma corrente religiosa de ordem mais mística. "Isso também me confirmou na minha posição de que não era incompatível ser cientista e acreditar em algumas dessas correntes abrangentes. Encontrei várias pessoas nesse nível" Assim, ele mesmo e mais um colega, "espírita evoluído", iniciaram, na Universidade, um grupo de estudo de fenômenos paranormais. "Hoje, pondera, a ciência não é mais orgulhosa como a ciência clássica", embora ainda tenha dificuldade em aceitar fenômenos nos quais a pessoa particular está envolvida como condição essencial. "Duvidar de tudo e acreditar em tudo são, como disse G.B.Shaw, duas atitudes igualmente cômodas que, ambas, dispensam de refletir".

F2, físico, 36 anos, casado, começou estabelecendo diferença entre ética, ciência e religião. A ética científica é uma norma do grupo, que impõe não se apropriar das idéias de outrem, e marginaliza, em relação à comunidade científica, quem a desrespeita: tem o cunho do

relacionamento social. A religião, ao contrário, tem um caráter bem mais pessoal. Entre os cientistas, conhece, por experiência, toda a variedade que vai do agnóstico e materialista aos que julgam estar fazendo algo religioso quando se dedicam à ciência, como os pesquisadores muçulmanos. Entre uns e outros ele pensa situarem-se os cristãos do Ocidente, que tendem a colocar à parte ciência e religião, caso sobretudo dos protestantes. Interação entre religião e ciência, no meio acadêmico em que vive, é escassa. No entanto, até há não muitos anos mantinha contato semanal com grupo de universitários que discutiam espiritismo. Pessoalmente, F2 hoje pensa que a visão física e a visão filosófico-religiosa devem compatibilizar-se de alguma maneira. E explica que cada uma dessas visões não é completa: a física deixa de entender muita coisa e a religião apresenta, ou apresentava, dogmas fechados que a ciência questiona. A física, hoje, abandonou o determinismo e, via a mecânica quântica, trabalha com o princípio da incerteza, o que deixa várias pessoas em perplexidade. Há sistemas que não podemos decidir apenas pela lógica, como propõe o teorema de Gödel, e "pode haver coisas que não sejam simples de se entender com o raciocínio lógico e científico". Assim, à ciência cabe ser humilde. A religião, de seu lado, provavelmente se refere a uma espiritualidade mais elevada do que a apresentada pelos dogmas e deve desarmar-se de formulações demasiado rígidas em áreas que não gozam de indícios claros. Além disso, as religiões baseadas em escritos antigos devem operar a translação desses conteúdos para o que hoje é conhecido, inclusive através da ciência. Mas não há incompatibilidade entre religião e ciência, desde que ambas sejam abertas. Essa, evidentemente, não foi sempre sua posição: ao redor dos vinte anos seus estudos suscitavam muita dúvida acerca da religião. Leu, então, muito filosofia e escritos

espíritas, que o ajudaram a amadurecer a visão. Sua posição atual resulta de um caminhar bastante solitário. Teve, é certo, todo um apoio religioso espírita, com mesclas católicas, da família, praticante e em parte militante, mas não impositiva, e de pessoas que partilhavam da mesma filosofia espiritual. Pouco auxílio teve, no entanto, de colegas de profissão, pois os cientistas não são muito abertos a essas questões e "é difícil discuti-las no meio científico". Ressalva, sem dúvida, que essa dificuldade resulta, talvez, mais de um freio pessoal que cada um se impõe, do que de uma censura social: pensa, até, que as pessoas não se furtariam a conversar sobre religião. Há, contudo, uma dificuldade de estilo a complicar o tema: o cientista está treinado a não apresentar de maneira fechada sua posição e a não considerar intocável a posição do interlocutor; os assuntos religiosos, ao contrário, tendem a ser propostos de forma definitiva. A interação entre treino científico e tema religioso torna-se, pois, problemática. Além da dificuldade de estilo, F2 sente o impacto mais substantivo da prática da ciência, sobretudo da física, no próprio conceito de Deus. Para ele é difícil conciliar a natureza pessoal de um Deus "que estabelece leis para seu agrado", com a perfeição das leis universais da física. Ao contrário, ele pensa que o impulso da ciência em direção à universalidade nos fenômenos deve corresponder ao impulso da religião na busca de algo global e universal. Imagina, até, que esse encontro se dê em algum lugar, no qual "as duas coisas passem a ser uma só". Não obstante essas dificuldades, tem colegas cientistas "extremamente competentes", que vivem com essa dicotomia. Muçulmanos, católicos mais abertos ou tradicionalistas, "apesar da dicotomia, conseguem ser competentes na ciência e acreditar nesses preceitos mais dogmáticos". De outro lado, ele gosta de fazer uma comparação entre os cientistas e os ...padres.

"Porque muitos dos meus colegas são pessoas que mesmo não recebendo economicamente uma retaguarda, uma compensação à altura do que trabalham, dedicam-se dezoito horas por dia, às vezes sete dias por semana, a fazer ciência. Isso mostra uma certa preocupação quase eclesial, quase de dar um rumo à vida baseado na ciência". "Eu acho que as pessoas realmente muitas vezes fazem ciência como se cultuassem uma religião. Não só pelo tempo que dedicam a isso, mas muitos continuam solteiros, ou casam-se mas não têm filhos, dedicam-se a isso muito mais que uma pessoa normalmente se dedica a uma profissão. Isso mostra que por trás daquele empreendimento existe alguma esperança de achar alguma coisa diferente. Um colega me disse uma vez que isso é importante, porque é a maneira de nós termos alguma coisa na vida que transcende a nossa vida. Isso, no fundo, é uma preocupação religiosa".

F2 pensa que é desaconselhável impor à criança alguma religião, pois a tendência da criança é contrapor-se. O importante é possibilitar à criança conhecer várias correntes religiosas, compará-las e preparar sua opção pessoal. Com os filhos mais velhos, de onze e doze anos, ele e a mulher discutem todos os problemas, inclusive os religiosos. Os dois filhos estão numa escola religiosa católica, têm aula de religião, e discutem com os pais o que aprendem. O interesse dos pais, nesse particular, é ensinar-lhes o respeito pelas convicções religiosas das pessoas. Nesse ponto, a convivência das crianças, em idade mais tenra, no Exterior, com colegas muçulmanos que se abstinham de carne de porco, ensinou-lhes o respeito pela crença religiosa diferente e a delicadeza de não ofender o sentimento alheio.

Para F3, físico, 44 anos, casado, a religião não tem nenhuma necessidade lógica, embora possa tê-la psicológica. Em seu caso pessoal, e com profundo respeito pela crença religiosa de outras pessoas, ele não vê, do ponto de vista filosófico, nenhum poder de explicação na hipótese "Deus", ainda que não possa provar "com lógica aristotélica que a idéia de Deus seja absolutamente contrária ao conhecimento".

Como, de outra parte, a educação que recebeu, o ambiente que freqüentou, a personalidade que acabou formando não lhe tornaram familiar a idéia de Deus, não sente tampouco necessidade psicológica de procurar nela um refúgio ante as dificuldades inerentes à vida. Apesar das situações muito difíceis por que passou, sempre achou que é como ser humano que teria de lutar e vencer, e sempre pensou que "no cosmos, nós viemos das supernovas e, então, vamos terminar. Para mim não é uma ofensa. Não acho que somos tão grandes nem que seja uma perda irreparável se a vida termina". Concede, no entanto, que a educação e a história de vida de outras pessoas podem torná-las afinadas com a idéia de Deus e a prática religiosa.

F3 nasceu na Rússia, logo após o término da Segunda Guerra, numa época difícil, de muita fome e privação. É de ascendência judaica, embora não tenha recebido, nem do pai nem da mãe, informação atinente à religião judaica. Essa origem, no entanto, facilitou à família a emigração para o Brasil. A situação econômica da família, com o pai técnico em tingimento de tecidos e a mãe costureira, não era confortável. O pai nunca conseguira boa posição porque não se tornara membro do Partido e "não aceitava que o forçassem a acreditar que o Partido estava acima de tudo". A mãe tinha perdido nove irmãos na frente de batalha contra os alemães. O pai tinha o que se pode chamar uma crença fundamental: acreditava em Deus, presente em toda parte e sempre, mas não se ligava a nenhuma tradição ou religião. A mãe, "ao menos a

mãe que conheci", nunca foi religiosa. Dessa forma, o cotidiano da família não tinha praticamente influência da religião. Nos tempos da infância e da adolescência era declarada e violenta a hostilidade do ambiente em relação à religião: "as pessoas que tinham crença religiosa eram quase castradas às vezes". Mesmo assim, lembra que seu maior amigo era o filho de um padre "perseguido por uma crença honesta", que ele, pessoalmente, não aceitava. Recorda que a religião era apresentada como entrave para o desenvolvimento do homem e como "ópio do povo", numa repetida citação, estreita e cega, de Marx. Os estudos prescindiam totalmente da idéia de Deus, pois "no sistema socialista não há necessidade de Deus". O que a mãe enfatizava, em consonância com a mentalidade socialista, era o valor do saber e do estudo e a transitoriedade dos bens materiais. Apesar das desconfirmações, "acreditou e acredita genuinamente que o saber, o conhecimento e o idealismo valem muito mais que o materialismo". A mãe era dotada de grande idealismo, apesar de ter apenas a instrução primária: reconhece dela o incentivo para o estudo. Seu interesse não se restringia, contudo, ao conhecimento das ciências exatas: sempre se voltou, "talvez por influência da mãe", para a filosofia, que fornece uma síntese, apesar de troçado pelos colegas, para quem a filosofia não passava de "perda de tempo, conversa mole que não tem sentido".

No Brasil, formou-se em física pela USP. No curso, conheceu quem se tornaria sua mulher: uma estudante alemã, profundamente católica. Os pais se opuseram ferrenhamente ao casamento, por ser a jovem religiosa e alemã. Eles mesmos, porém, não experimentaram nenhum empecilho no relacionamento, pois acima das convicções atéia ou católica, colocavam o profundo respeito pelo ser humano. Esse respeito pela convicção religiosa da noiva levou-o a aceitar o casamento católico e, posteriormente, a educação católica da

filha, embora "sem fanatismo, sublinhando o que na religião une os homens". Nos anos que passaram nos Estados Unidos, realizando ele o doutorado, levava a mulher todo domingo à missa, e "enquanto ela rezava, eu ficava pensando em física". O caso de sua mulher mostra, segundo ele, como uma educação diferente, num meio em que a religião está presente, torna como que natural a adesão religiosa, particularmente nas situações difíceis. Como cientista, contudo, e do ponto de vista pessoal, não tem religião, embora tenha filosofia. No ambiente de trabalho, a impressão que tem é de que não se toca no assunto "religião": "é quase uma indiferença". Ressalva que é possível que as pessoas em particular tenham crenças ou práticas religiosas, mas "pelo que vê e escuta há tanto tempo" acha que "ninguém se preocupa com isso". Conhece muitos completamente agnósticos e pensa que talvez haja pessoas religiosas. Conhece cientistas importantes que crêem e outros, igualmente importantes, que não crêem, pois isso é coisa muito pessoal. Pensa também, embora diga que pode estar errado, que o conflito, hoje não mais tão violento, entre ciência e religião não se deu propriamente entre a ciência e a idéia de Deus ou a religião, mas entre a ciência e a Igreja como instituição, por ter-se ela muitas vezes oposto à abertura científica. Escolheu ficar no Brasil não por causa do grande número de crenças religiosas, muitas vezes primitivas e superficiais, mas por duas razões: pelo amor filial à mãe, que envelhecia e ficou muito doente, e por ter encontrado no país "um grande amor pela vida e um povo pacífico", valores que compensam tranqüilamente a simplicidade das crenças.

Para F4, físico, 43 anos, casado, que "nunca se dedicou a pensar nas relações entre religião e ciência", a pesquisa não causou estranheza, e ele pensa que é mesmo justificada para se obter idéia da temática, "após a vigorosa expansão do corpo docente nos últimos vinte anos". Reconhece, porém, desde logo, que a pesquisa, dada a complexidade da área, é muito menos objetiva do que a que se costuma fazer empiricamente em física, consistindo mais numa organização coerente entre teoria e dados, a qual pode variar de pesquisador para pesquisador.

De família religiosa, embora não sistematicamente praticante, F4 foi batizado, teve catecismo na escola, é católico, casou-se na igreja. Hoje "não tem uma vivência religiosa continua", embora respeite todas as religiões. Pensa, independentemente de ser cientista, que é natural que pais religiosos transmitam aos filhos convicções, valores e práticas, o que não considera pernicioso desde que a vida não fique atrelada ao ambiente religioso. Acredita, contudo, que não se deve forçar a criança: "religião se estabelece no indivíduo com idade bem avançada, quando a pessoa está preparada a compreendê-la". Quando adolescente, teve algumas críticas à religião a partir da ciência: sentiu o "conflito entre a construção científica do mundo, com aquele rigor, e os dogmas da religião, que a pessoa aceita gratuitamente, com fé, sem que haja demonstração clara dos milagres".

Mesmo nesse tempo não foi ateu. Aliás, o Brasil é um país religioso e até quem não frequenta o culto está em contato constante com a religião, e aprende a aceitá-la e a respeitá-la. Dessa vivência, desde criança, num meio social religioso, foi adquirindo além do respeito e da simpatia por determinados aspectos ou tradições religiosos, uma visão do mundo afetada pela religião, tanto no que se refere aos seus fundamentos, como às suas expressões. Mesmo a ética considera, ao menos em parte, herança de sua religião.

No

trabalho científico não encontra a dimensão religiosa, seja para incorporar seja para descartar. Ser físico, não aumentou nem diminuiu sua convicção religiosa, como tampouco a religião ajudou ou atrapalhou sua carreira profissional. Até onde percebe, faz uma distinção clara entre ciência e religião, que considera compartimentos separados, não misturando atividade científica com convicção religiosa. Não admite a influência de uma sobre a outra, embora perceba, no nível social, que os progressos da ciência e da tecnologia possam modificar, não os fundamentos, mas os comportamentos exteriores das Igrejas. "Separando", "não misturando" as duas coisas, "convive com ambas". Não espera que a atividade profissional o ilumine ou eleve religiosamente, como também não espera, da religião, nenhuma ajuda transcendente para as atividades quotidianas. No Instituto de Física, a religião não é atacada mas também não é assunto de que se fale.

Observa, no entanto, que pessoas religiosas vêm a formar grupos de amizade, sem que perceba rivalidades ou hostilidades entre eles. Pessoalmente não compartilha da idéia de que o estudo da origem do universo seja uma "ponte" para a religião. "Com o conhecimento das leis físicas, é natural que se faça a pergunta de como o universo evoluiu. Então procura-se utilizar aquelas leis obtidas das experiências para formular hipóteses sobre a origem, procura-se propor uma história do universo que seja consistente com essas leis que se conhecem da experiência. É um exercício intelectual. Isso, eu não creio que tenha consequências religiosas. Aliás, essa história científica do universo é mutável, porque, conforme a ciência progride, aperfeiçoam-se as leis e deve-se reescrever a origem".

"Eu acho que a separação entre religião e ciência é total, no tocante às questões conceituais e técnicas, próprias da ciência. No entanto, a ciência em si é incapaz de apresentar soluções para os problemas éticos. Então, quando surge um

problema dessa natureza no meio científico, pode-se contar com a opinião da religião". "A religião envolve todos os aspectos da vida, afeta todos os aspectos da vida. Quando disse que vejo a atividade profissional separada da religião, quis dizer o seguinte: eu não permito que a religião me formule hipóteses científicas; acho que a lógica da ciência, como profissional, é independente. Mas não há dúvida que a religião engloba e se preocupa com a vida profissional das pessoas. Ela envolve isso, envolve todos os aspectos da vida. Eu vejo a religião como um todo: ela não tem a linguagem da ciência, mas ela afeta. Todos os aspectos da vida fazem parte da religião e são englobados, envolvidos por ela".

Esse envolvimento por parte da religião, finaliza, não o coloca em direção à Natureza, mas a "alguém", pois "me inclino a crer que Deus é alguém, um Ser".

F5, físico, 32 anos, casado, se declara, antes de tudo, um pragmático: não fica elucubrando o significado das coisas mas, uma vez delimitado o problema, percorre os espaços técnicos através de operações matemáticas e procedimentos comuns em física, até atingir a resposta. Aceitos os postulados, as regras operacionais conduzem ao resultado. Se realizasse um trabalho mais filosófico, talvez o ligasse com a religião, mas sua atuação se dá na área dos "meros mortais", isto é, na ocupação com problemas pequenos, problemas de técnica, que não levam a salto qualitativo.

Para F5 religião e ciência são "coisas um pouco desconexas" e, na verdade, atualmente, "completamente desconexas". Quando estudante de graduação tentou relacionar religião e ciência através dos fenômenos paranormais. Hoje situa objetivamente ciência e religião, conceituando a ciência

como "algo muito concreto, que procura explicar coisas de que se têm dados, a que se tem acesso", mesmo na física teórica, e descrevendo a religião como uma "necessidade que a pessoa tem para se afirmar face a sua pequenez". A religião está tão fora do alcance da pessoa, comparativamente com a ciência, que não vê muita superposição entre ambas.

O entendimento que tem da influência da religião sobre a ciência e vice-versa, receia que seja "muito simplista". Tem, com efeito, a impressão que a ciência surgiu numa época em que a Igreja dominava intensamente o pensamento, estabelecendo-se "correlação muito forte entre religião e ciência" porque a ciência era como que engolfada no modo de pensar religioso. Essa correlação, aliás, é válida ainda hoje em relação não mais à religião mas à filosofia. Nesse sentido, religião e filosofia têm muita influência sobre a ciência, porque a concepção geral de vida acolhe a concepção particular da ciência. Einstein, por exemplo, "era extremamente religioso, estava sempre querendo ver Deus por trás de tudo, seus argumentos normalmente envolviam a palavra Deus": sua maneira de pensar era religiosa. Existe também a volta, da ciência para a vida, "mas são poucos os gênios que conseguem trazer algo de novo da ciência para a vida". No dia-a-dia é raríssimo lembrar-se, enquanto lida com a natureza, de outro plano, o religioso. Aliás, o trabalho não permite ocupar-se com muita outra coisa, e torna-se, mesmo, "um vício", que tende a roubar parte substancial da vida familiar. Raras são as ocasiões em que realmente pára e começa a pensar na vida: isso ocorre apenas quando "a vida está pior". Mesmo então, pensa em algo objetivo, não em "algo maior, acima de tudo isso". O que sabe da ciência em física é muito pouco; o que se sabe na área do comportamento humano é menos ainda; "impensável extrapolar para uma coisa maior".

Teve, no entanto, uma formação católica muito sólida. A família não só era muito religiosa, mas participante ativa em movimentos da Igreja. Tanto o pai como a mãe, esta mais explicitamente, aquele "pelo seu jeito de ser", transmitiram-lhe suas convicções religiosas. Uma forma dessa transmissão foi sua instrução realizada, até o Colegial, em escolas religiosas. Lembra-se, em particular, da formação no Colegial: extremamente rígida, excessivamente fechada, muito pesada, na qual não havia meio-termo entre "certo e errado", "quente e frio", e que usava da culpa como meio de controle. Concede que é difícil distinguir, na religião, aquilo que lhe é essencial da versão comunicada por certas pessoas. É, no entanto, essa versão que vai ser determinante. Por falta de meio-termo, desligou-se por completo da religião. Esse desligamento ocorreu igualmente, em velocidade variada, com antigos companheiros e deveu-se, segundo sua impressão, não tanto à formação científica ou ao engajamento político, mas à reação e à revolta contra o tipo de formação recebida e, mais importante, ao paulatino rompimento das antigas relações pessoais e a sua substituição por novos relacionamentos, portadores de outras linhas de pensamento. Hoje diz que, da antiga religião, ficaram as idéias fundamentais, os princípios, mas não os atos. Pensa também que está "do outro lado da moeda" e que "alguma hora talvez convirja para algum lugar". Ainda assim, colocou um dos filhos em escola católica, cujo ensino religioso, comparado com o que recebeu, é "extremamente leve". Transmite aos filhos o mínimo de formação religiosa, dela se encarregando a sogra, "pessoa muito religiosa". "Talvez nesse sentido, a gente esteja pecando pela falta: é tão grande a reação à formação recebida, que se esquece de passar o mínimo".

F6, físico, 41 anos, casado, teve educação católica, dada principalmente pela mãe e pelas tias. Até os doze anos "aceitou todos esses dogmas (católicos)", mas a partir dessa idade, graças ao interesse pelas ciências, tornou-se mais crítico. Aos dezoito anos começou a interessar-se por História e Filosofia e chegou a abandonar de todo a religião. Grande influência, nessa época, recebeu da leitura de "Porque não sou cristão", de Bertrand Russell. O livro discutia, do ponto de vista lógico-matemático, os dogmas cristãos e a existência de Deus. "Depois dessa leitura, os argumentos a favor da existência de Deus não tinham, para mim, nenhum fundamento lógico, e vi que ciência e religião não se harmonizavam". Além disso, "até aquela época eu entendia as idéias da Bíblia ao pé da letra, sem levar em conta o conteúdo simbólico, que passei a considerar após a leitura de algumas obras de Erich Fromm". "Entre os dezoito e os trinta anos, fui ateu mesmo. Atualmente, eu não sei, isto é, continuo com a idéia de não aceitar as religiões oficiais, mas acredito de outra maneira: acredito que a religião tem alguma coisa, do ponto de vista inclusive cultural, que deva ter uma razão de ser". Recorda que já na época achava muito estranho o fato de as pessoas acreditarem em coisas que Russell demonstrara tão absurdas. "Hoje, vejo que há certas coisas culturais, como a dança e pintura, que devem ter raízes muito profundas no ser humano. A religião também deve ter alguma coisa. Eu ainda não sei dizer o que é, mas alguma coisa tem". Graças a alguns textos de Marx, a quem leu e discutiu ardorosamente nos anos da Universidade, chegou a pensar que essa "alguma coisa" é o caráter consolador, porém alienante, da religião/ópio do povo. Hoje continua mantendo, em parte, essa visão, pois "as classes pobres recorrem, mais que as ricas, à religião porque vivem miseravelmente". Porém não acha possível "generalizar essa visão para toda atividade religiosa. Mesmo porque na Igreja

Católica existem setores avançados que criticam a posição antiga da religião, de se ligar à classe dominante. Eu não aceito mais a visão da religião como pura alienação ou ideologia". Uma influência destacada, dos últimos anos, é Mircea Eliade, que "dá a impressão de enfocar a religião do ponto de vista da religião, e não com o enfoque econômico ou social". Assim, hoje "se preocupa muito em tentar harmonizar a ciência com esse outro lado, isto é, a religião entendida como coisa ampla e íntima, e não como estrutura de poder, tal como a Igreja". "Isso é uma coisa que não consegui, apesar de nos últimos dez anos ter lido muito a respeito de religiões orientais. Particularmente na área da física, houve alguns físicos importantes que também se interessaram muito pelo estudo das religiões orientais, porque em princípio se acha que há relação entre física moderna e essas religiões". Mas encontra dificuldades nessas tentativas. Religião e ciência dão a impressão de serem coisas diferentes e distantes, não só pelas respectivas linguagens mas principalmente pelo que uma e outra propõem: a ciência é coisa relativa, no sentido de mudar com o tempo; "a religião, não: ela se propõe a atingir o absoluto". A ciência é um instrumento, semelhante, nesse aspecto, ao computador: "quem mexe com o computador, verifica que é um instrumento de utilidade ampla; quem não mexe, muitas vezes vê o computador como um deus, como uma coisa que faz tudo". "Quando se conhece a ciência, sabe-se que ela é um instrumento com uma determinada área de aplicação: nesse aspecto, é uma coisa restrita, e não pode ser elevada ao absoluto. Nesse aspecto é que eu acho que ciência é uma coisa e religião outra. A religião justamente se propõe a um relacionamento, a um contato com o absoluto. Eu acredito nisso: existe uma dimensão maior, que quer invadir tudo, inclusive a ética do indivíduo". Esse contato, implicado no termo religião, diz respeito a "uma atitude total, no

sentido que exige que o indivíduo seja religioso integralmente, em tudo aquilo que faz. Então, se ele se diz cristão, tem que ser cristão em tudo: na prática, na teoria, na física, em tudo o que faz, com os filhos, com a esposa...". Hoje, acredita que a atitude religiosa "tem algo de místico, no sentido original de mistério: eu realmente acredito que esse ponto de mistério é um ponto, a ciência não gosta muito disso, mas o mistério, mesmo a ciência entende que também existe muita coisa que a gente não sabe, aliás, a gente não sabe nada". A partir dessa asserção, pode-se entender o que diz da relação entre ciência e religião do ponto de vista do conhecimento: "não acho que a religião seja coisa simplesmente errada, e que a ciência esteja correta". Quando diz que a religião é, ou não, correta, a pessoa se posiciona em pontos da física, da biologia ou da tecnologia. "Mas se se analisar a ciência do ponto de vista humano, o que é importante, embora não se goste de fazê-lo, a gente vê que a ciência não respondeu às grandes questões da Humanidade". "Assim, as dúvidas que tinha em relação à religião, tenho em relação à ciência, porque existe uma ideologia no sentido de valorizar a ciência e a técnica".

Procurando ordenar as influências que, ao longo da vida, contribuíram para sua visão atual do mundo, da religião e da ciência, F6 destaca, em primeiro lugar, a própria ciência, "que o levou a tentar harmonizar as idéias sobre religião com as idéias científicas". Foi da ciência que ele recebeu a idéia de coerência interna, ou de harmonia. Outra influência antiga foi a do pai, dotado de agudo espírito crítico, embora sem estudo superior: sempre da esquerda, o pai criticava também a religião católica, ainda que tenha mudado, em parte, com as mudanças de setores da Igreja. Os colegas dos anos de Faculdade são outra influência: "éramos uma turma muito crítica, que nos dizíamos marxistas sem

saber muito bem o que éramos", mas com quem muito aprendeu nas leituras e discussões. Essa influência foi importante no sentido de ampliar seu conhecimento sobre questões econômicas e sociais do Brasil e do mundo, mas acredita que a visão predominante na esquerda da época era demasiadamente ortodoxa, tanto na questão social como na questão religiosa. "Hoje, mesmo com os problemas sócio-econômicos ainda mais graves, muita coisa mudou; estamos aí na época da *perestroika* e da teologia da libertação, com marxistas se tornando católicos e católicos marxistas". A influência mais profunda, ele a atribui a um amigo, quinze anos mais velho, falecido recentemente, pessoa de fora do meio universitário, muito crítica e atenta à ética, e com quem discutia religião, poesia e literatura, e que "conseguia ligar isso com a realidade. Apesar de não pertencer à Igreja, foi através dele que li algumas obras dos irmãos Boff". O Instituto de Física é um espaço "heterogêneo", no qual convivem "colegas que são bem religiosos", espíritas e católicos, e outros positivistas. Há conversa sobre religião, mas nada sistemático. Sabe de colegas que participam de grupos de estudo religioso fora da Universidade. No Instituto sempre houve liberdade total em relação à religião, e, se surgem às vezes brincadeiras, não há nenhuma hostilidade. Pensa que existe repressão, mas pessoal e não institucional, quanto a falar sobre certos assuntos, dentre os quais religião. Sua mulher "tem idéias muito próximas das que eu tinha em minha 'fase crítica', entre meus vinte e trinta anos. Atualmente, ela é muito crítica em relação à religião mas a meu ver numa perspectiva limitada. Apesar de crítica, ela se interessa, por exemplo, por discos voadores e religiões celtas, e é um interesse que não pode ser classificado como científico".

F6 finaliza sua maneira de ver ciência e religião, introduzindo um terceiro termo, a ética. Diz discordar da

posição de que a ciência independe da ética por não lidar com valores ou convicções pessoais: "embora a ética tenha formas diferentes porque, como a religião, surge em lugares e tempos diferentes, ela é um ponto essencial". Também importante é a ética em relação à religião, porque "harmoniza as crenças e o comportamento". Na realidade brasileira atual, de miséria da maioria, a ética tem a função de "harmonizar o que eu penso com as minhas ações e com o mundo que está aí. Isso já é uma certa visão meio mística e religiosa, de estarmos todos no mesmo barco". Ética, religião e ciência têm muito a ver uma com as outras, embora seja difícil harmonizá-las. Julga, porém, que aprendeu a "dividir um pouco as coisas: aplicar a razão onde é aplicável e guiar-se pela sensibilidade onde a razão não é aplicável".

F7, física, 48 anos, divorciada, veio do Leste europeu para o Brasil com 14 anos. O pai, católico, morreu na guerra; a mãe, luterana, educou-a rigorosamente dentro do catolicismo. Qualifica sua educação religiosa na infância e adolescência como "extremamente repressora", "muito problemática" e "fonte de muitos conflitos". Foi praticante até os trinta anos, época em que se separou do marido.

Decidiu abandonar a prática religiosa devido a enormes conflitos com a religião. Tais conflitos, contudo, não derivavam da formação científica ou do envolvimento sócio-político, mas eram de ordem pessoal, resultantes das exigências inflexíveis que a religião, levada a sério, impunha sobre o comportamento. Não abandonou, porém, a crença religiosa, e hoje diz ter uma religião toda particular, com sua escala de valores, suas leis e suas

regras. Em relação às duas filhas, educou-as seriamente no catolicismo, sem lhes fazer, contudo, as exigências que sobre ela pesaram. Observa que essa moderação não foi apenas uma reação ao excesso que sofrera, mas um amadurecimento resultante da prática científica. Diz-se, no entanto, alegre e triste com as filhas: alegre, por vê-las mais livres em relação à religião, triste por não as ver praticantes. De seu tempo de estudante observa que, já na terra natal, percebera que a Igreja tem uma vertente orientada para os pobres e para a libertação. Na resistência à ocupação e à exploração soviética, a Igreja e os intelectuais, muitos deles membros de comunidades de base, se puseram ao lado do povo. Não se questionava, contudo, o socialismo. Vindo para o Brasil, de regime capitalista, chegou a perceber que nem o comunismo totalitário nem o capitalismo selvagem são satisfatórios. Em todo o caso, não via contradição entre ser católica e engajar-se em movimentos sociais e políticos.

Em seu tempo de faculdade pensa que havia mais engajamento religioso: chegou a participar de círculos bíblicos. De outro lado, também havia muita pressão, no sentido político, em favor do marxismo, sem o qual ninguém era considerado intelectual avançado. Nesse aspecto, pensa que hoje é mais fácil assumir publicamente uma posição religiosa, sem constrangimento ou vergonha, do que há vinte anos.

Do ponto de vista profissional, como pesquisadora em física, diz que "pode parecer estranho, mas nunca achei conflitante a religiosidade e o fato de trabalhar numa ciência natural, em particular na física. É muito claro que a física não explica o início, o ponto zero, a origem das coisas. Eu não vejo, para mim realmente não existe contradição entre fé religiosa e ciência física". No Instituto de Física, contudo, a posição ante a religião se descreveria como de indiferença, não de hostilidade nem de simpatia. Religião não se mistura com ciência. Essa indiferença, porém, não parece

da ordem da desimportância, mas da privacidade. Acredita, contudo, que os colegas, na maior parte, são ateus. Reconhece que a sobrecarga de trabalho, a pressão, já interiorizada, para publicar, a competição entre colegas não deixa tempo para ler e refletir sobre religião. Quando digo que no decorrer da presente pesquisa encontrei, até então, pouquíssimos ateus, exclama: "Puxa! que ótimo! Não tinha noção disso". Apesar de não mais ser praticante, não consegue entender o interesse de ,colegas por religiões afro-brasileiras, e pensa que se é para ter uma religião, que seja a católica. Em relação a práticas esotéricas confessa ter preconceito e tende a interpretar o preconceito como interdição de um interesse real por essas práticas. Foi casada com um astrônomo, ateu e racionalista, que negava qualquer objetividade à astrologia. Conheceu, contudo, pessoas igualmente inteligentes que lhe tornaram a astrologia menos improvável: chegou a ter feito seu próprio mapa astral.

Resume seu ponto de vista atual sobre religião e ciência dizendo-as complementares mais que concomitantes. "Eu não conseguiria entender muita coisa na física sem a fé religiosa. Não consigo entender como é que um físico cosmólogo ateu não tenha perplexidade diante de algumas coisas. Para mim, realmente, religião é uma coisa que não só não atrapalha, como ajuda a compreensão das coisas. Isso não quer dizer que a religião esteja, sem mais, influenciando, na prática científica, pois há aspectos da pesquisa em que não há nenhuma interferência da religião. "Mas quando penso nos problemas mais fundamentais da física, onde a coisa é relevante, então religião e ciência se complementam".

Para F8, física, 36 anos, casada, a educação religiosa dos filhos não é grande problema, porque são pequenos. Como nem ela nem o marido são católicos praticantes, pensa que não lhes dará educação religiosa sistemática, com exceção daquela informação religiosa ligada à cultura, que é "hiperfundamental" para a inserção no mundo social e para o respeito à situação religiosa de terceiros. A filha mais velha, de quatro anos, faz alguma pergunta ligada a objetos religiosos que encontra: "quem é esse homem pregado na cruz?" Sua resposta é informativa, uma entre outras informações sobre o mundo: "esse homem é Jesus Cristo, foi uma pessoa importante". Orações ou práticas religiosas não ensina, embora as crianças entrem em contato com elas em circunstâncias particulares, como casamentos ou o natal, "uma tradição de família, reúne-se todo o mundo, tem oração, etc". De resto, o meio em que as crianças vivem a maior parte do tempo, inclusive a escola, não tem referência à religião: "a maior parte das pessoas são católicas, uma minoria é protestante, evangélica ou judia, mas, de forma geral, não há militância religiosa". Essa posição de F8 não corresponde a sua formação de infância. Vem de família católica, praticante, de devoções tradicionais, mas ligada à Igreja progressista, com cujas atividades de caráter social, ou talvez político, tanto o pai como a mãe colaboravam. Mais religiosos eram os avós. Os pais sempre tiveram uma religião aberta, inclusive do ponto de vista de frequência à missa. Puseram-na num tradicional colégio de freiras da capital, no qual a presença da religião não se limitava às aulas, mas permeava o ambiente e era reforçada pelo contato diário com as religiosas. Da experiência do colégio ela se lembra de ter recebido uma carga pesada e repressiva, ligada ao pecado, à necessidade de objetos externos, como o crucifixo, para estabelecer o valor da prece, e coisas semelhantes. O colégio e a família

tinha sobre religião, opiniões diferentes, e ela passou por conflitos psicológicos. Inicialmente acompanhou a orientação da escola, até contra a família; pelos doze anos acabou abandonando a prática religiosa. Fez o Ginásio Vocacional e, por ocasião do Colegial, passou um ano nos Estados Unidos, junto a uma família católica de origem irlandesa. Foi um ano significativo do ponto de vista religioso, pois veio a conhecer o que é ser minoria: a família vivia praticamente ao redor da igreja, os filhos menores estudavam na escola católica, havia muito apego a um grande número de tradições. Com seu envolvimento no movimento secundarista e com sua entrada na Universidade, foi desenvolvendo uma série de críticas à Igreja, que mantém até hoje. De modo geral, ela faz diferença entre religião e Igreja. Sua crítica se dirige à instituição eclesial, seja católica, seja protestante. Pensa que a instituição tem um propósito, que nem sempre é exatamente o que diz testemunhar. Apesar da crítica, pensa que hoje, após um processo mais ou menos longo, por mais que, perguntada, respondesse que é atéia, "no fundo, no fundo" convenceu-se de que "acredita em algumas coisas". Em relação, por exemplo, à vida depois da morte, tem tendência "mais para o lado espírita, ou budista", e concilia essa tendência com sua formação de física através da possibilidade de "alguma forma de energia que permanece unificada", porque "na verdade, tudo é energia, a massa se explica pela energia, a matéria é energia, os processos cerebrais e tudo o mais são impulsos: então não acho impossível que se possa ter algum nível de energia que não se pode captar direito, que possa ser retransmitido". Acreditaria em reencarnação ou em espírito? Diria que não, mas "no fundo, no fundo, acho que não fecho a porta totalmente para uma possibilidade desse tipo". No campo dos valores católicos ou cristãos, há coisas que permanecem, inclusive na educação dos filhos: "o auxílio ao próximo; uma

ótica do mundo; o ganho de dinheiro, que não é ruim necessariamente, mas também é uma coisa meio suja; oferecer a outra face". São essas atitudes, mais católicas do que protestantes, que acaba transmitindo pela postura. A manutenção desses valores é afetiva: cognitivamente ela os entende como "ritos sociais" e menos como posições religiosas. Assim ela pensa conciliar a formação científica com a manutenção da religiosidade, como o fazem muitos cientistas. Recorda que num primeiro momento, numa fase de adolescente, optou pela ciência e não pelas informações religiosas, "por Darwin e não por Adão e Eva". Mas pensa que a influência importante, nesse particular, foi a formação sócio-política, e não a formação científica: "eu acho, não sei bem, que foi isso que me fez adquirir um descrédito na Igreja enquanto instituição, e acreditar, portanto, menos nas coisas tradicionais, como Deus, inferno, céu, importância da oração, prática de cultos, etc.". A formação científica apenas acrescenta um problema, que é o da busca de explicações racionais para coisas "que você acha talvez plausíveis, do tipo transmissão do pensamento, reencarnação": a ciência deixa abertas portas para a verificação, ou não, dessas coisas. Mas pensa que há coisas mais fundamentais, "mistérios mais fundamentais", como a criação do universo, "a existência ou não de uma ordem superior, que de uma forma ou de outra tudo guia". Sob esse prisma mais essencial, pensa que há muitos cientistas abertos para as dimensões religiosas. Conhece bons físicos que são religiosos praticantes. Conhece outros que são radicalmente contra. A maioria das pessoas teve formação religiosa na infância e acabou não praticando mais nada, não se envolvendo com religião e cultivando um descrédito mais ou menos geral. A convivência do cientista com a religião não passa tanto pelo científico, mas de preferência pela dimensão social atribuída à Igreja. E essa convivência por

vezes ocorre porque não se tem consciência da incompatibilidade entre a maneira de pensar científica e a espontânea. Essa duplicidade de informação e de perspectiva encontra-se, aliás, com frequência, no campo da física, até entre universitários, no mundo inteiro. O importante, então, é descobrir o conflito! "Isso existe um pouco com a religião também"

Num apanhado, F8 não sabe dizer se ainda se considera religiosa ou tendo religiosidade: prefere dizer que mantém em aberto algumas questões, a que a ciência não respondeu, mas pode vir a responder, relativas a coisas mais profundas. "Para mim são estas as coisas essenciais, que estão por trás de todas as diferentes religiões: se existe, ou não, algum tipo de ordem superior, pode chamar de Deus ou de outro nome, que dê um sentido mais geral para a vida, para o tempo que você passa aqui". O permanente são as perguntas. Religião como rituais, ela a rejeita, pois enxerga no ritual um papel prejudicial da Igreja, o de mascarar conflitos. Mas acredita em coisas "do tipo pensamento positivo, materializadas, por exemplo, na possibilidade de influência da oração de muitas pessoas em favor de um doente". Sua explicação para essa influência passa pela transmissão da energia do pensamento, para o que existem "evidências experimentais claras, assim como para alguns fenômenos sobrenaturais, parapsicológicos, e semelhantes". A postura científica não pode ignorar a experiência: alguma explicação deve haver, sem ter de se apelar para uma explicação religiosa sem suporte científico. Mas F8 está cônica de como, principalmente nas situações difíceis da vida, ela, como as pessoas em geral, tendem a "buscar alguma coisa pelo lado religioso" ou a "reavivar um pouco da fé oculta". Tais situações são a morte, a doença, tragédias, problemas sérios. Uma experiência de pertencer a "uma coisa maior, que talvez tenha um sentido mais

geral", ela relata no contato com a natureza primitiva.

Procurando situar-se entre os que percebem a dimensão religiosa como uma fronteira do conhecimento e os que pensam que tudo pode ser explicado pela ciência, conclui: "não nego. No fundo, no fundo, talvez eu até gostasse de acreditar, eu acho que eu acredito; talvez precise realmente de um alívio; eu acredito, pelo menos se não nego; se não acredito firmemente, também não nego totalmente, não elimino totalmente a possibilidade da existência de um tipo de vida depois da morte, ou de algum tipo de orientação, de Deus, alguma ordem superior, uma entidade superior".

F9, física, 45 anos, divorciada, diz que nunca se deteve a pensar na possível influência recíproca entre ciência e religião em sua própria vida, embora possa enxergar e entender essa influência na vida de outras pessoas. Para ela existe entre religião e ciência uma contradição básica óbvia: a religião "coloca coisas a priori, de que se seguem atitudes e comportamentos"; a ciência, em princípio, é mais objetiva, isto é, também parte de apriorismos, mas esses são mais "objetivos, concretos, palpáveis". Essa diferença é "muito sutil", e ela não sabe se "realmente se pode distinguir essa diferença entre a existência de um Deus e a crença de que as coisas têm certa estrutura". Assim, a contradição óbvia pode ser apenas aparente. Dado o caráter apriorístico, a religião é logmática. Porém a ciência pode ser tão dogmática quanto a religião, embora esta o seja mais flagrantemente. Apesar da estrutura dogmática, a religião tem um papel muito importante para o comportamento do indivíduo na sociedade, a saber, o de estabelecer limites, o de definir territórios,

de modo a impedir a invasão dos espaços. Segundo F9, o abandono de qualquer tipo de religião produziu nos jovens o desamparo, isto é, a ausência de disciplina, de idéias e atitudes de respeito pelos outros e por si mesmos, e a corrosão de um fundamento para o dever ético. Nesse ponto, considera que qualquer religião "padrão" é mais interessante do que uma religião do tipo marxista, que tem seu mito e seu deus demasiado concretos, impeditivos da elaboração de aspectos mais abstratos e espirituais. Aliás, a experiência que tem do marxismo na Universidade leva-a a comparar o marxismo de colegas com a cegueira religiosa de pessoas incultas, pois que os incapacita de cotejar fatos com teoria e os leva a repetir chavões e patrulhar idéias. Além desse papel mínimo, a religião pode contribuir para o desenvolvimento da personalidade, "pode dar a semente e o caminho para a pessoa se desenvolver, desde que a pessoa tenha dentro de si a capacidade e o impulso para o auto-desenvolvimento". Esse possível efeito da religião deriva do fato de ela não ser necessariamente apenas um conjunto de fórmulas dogmáticas, senão também uma filosofia de vida. A função dogmática liga-se à religião como instituição, isto é, à Igreja, e destina-se a exercer controle sobre pessoas pouco instruídas. A dimensão filosófica desprende-se da instituição e é cultivada "pelos idealistas, pelos filósofos autênticos, indivíduos diferentes da instituição em si". A origem das formulações dogmáticas pensa provir do fato de que "a Igreja está sempre ligada ao poder". Uma forma de exercer o poder, ou o controle, é vender, a quem pode pagar, os bens religiosos de que ela se declara intermediária: o dinheiro serve ao poder. Comparando a religião com a ciência no tocante às respectivas formulações, esclarece que, ao contrário das fórmulas dogmáticas, as fórmulas científicas não se destinam a controlar o conhecimento mas tão só a descrever os fenômenos sob a forma de "um modelo que

descreve de forma razoavelmente fidedigna o comportamento e o sistema dos elementos de um fenômeno". Pode-se falar em controle apenas num nível derivado: "se consegui um bom modelo para descrever o meu sistema e sei, naquele modelo, qual é a variável que produz esse tipo de comportamento, posso externamente variar a variável correspondente, obtendo o resultado desejado. Essa seria a coisa aplicada".

F9 acredita que a estrutura básica do indivíduo "está absolutamente montada antes da faculdade". No seu caso, aponta algumas influências importantes da família. A avó paterna, que sempre morou junto com o filho, era "extremamente religiosa, católica praticante, que não podia imaginar um neto que não fosse batizado". O pai era espiritualista, gostava de conversar em termos da doutrina espírita, falava do caráter passageiro da vida presente, referia-se às várias vidas que a pessoa tem, ou seja, à reencarnação, e transmitiu-lhe os valores de honestidade, retidão, respeito pelas pessoas, trabalho, estudo. Ele tinha estudado em colégio de padres e não gostava deles: achava que "padre devia é ir trabalhar". A mãe não interferia nas convicções religiosas, a não ser para isentar a filha da obrigação das aulas de religião na escola pública. Assim, aprendeu na família a convivência de "duas religiões absolutamente opostas" e "o respeito total pelo pensamento, pelas idéias e pela postura da pessoa". Foi batizada, ia à igreja, fez a primeira Comunhão, mas de maneira muito aberta e considerando a opção religiosa como de foro íntimo. A Universidade não lhe alterou a postura religiosa. Como era de família de recursos modestos, teve de se esforçar muito para poder fazer boas escolas públicas e obter bolsas de estudo. Daí sua "preocupação básica em todo o período da Faculdade era estudar, aprender coisas e ter uma profissão". Não se envolveu, por isso, com os movimentos políticos, efervescentes na época, e ainda menos com movimentos

religiosos. Acredita que também não se deixou envolver por eles graças à mentalidade independente, racional, anti-grupal e anti-partidária que reconhece ter. Pesquisadora já formada, teve várias ocasiões de contato com colegas no Exterior. Observou que nos países civilizados, a religião é respeitada como assunto de foro íntimo, não sendo usada para triagem ideológica ou para promoção dos cientistas, com exceção de alguns casos conhecidos.

Na educação religiosa de seus próprios filhos, F9 se diz inspirada pelo pai, que conversava com os filhos mas não impunha nada, "mostrando na prática como é fundamental o respeito pelo outro". O lema principal continua sendo "trabalho, honestidade e respeito". A filha decidiu sozinha ir ao catecismo e fazer a primeira Comunhão; o filho também resolveu por si mesmo fazer a primeira Comunhão e, não está certa, a crisma. Aliás, o filho se dispôs a preparar um colega, também deficiente auditivo, para o batismo: essa é uma tarefa complexa, pois "há muita coisa abstrata, difícil de explicar porque falta o vocabulário abstrato. Mas ele (o filho) realmente cuidou de tudo, acertou tudo".

Para F10, física, 41 anos, casada, a religião é "um mundo", em contraste com a ciência, que é interação direta com a realidade, através de métodos estabelecidos. O físico lida com o que pode ver e medir; a religião inclui algo de fora. A física ocupa-se com a matéria como existindo desde sempre, num infinito temporal; a religião afirma que existe alguém que, de repente, "com uma varinha mágica", pôs a mão e criou. Para ela é mais fácil acreditar nas suposições e procedimentos da física, do que imaginar um poder dotado de várias propriedades, "coisa muito maluca, se se levar em

conta o que diz a teologia". Hoje sua posição com referência à religião é a de opção de vida: tem religião quem sente necessidade pessoal dela. Mas não foi sempre exatamente assim. Criou-se numa família religiosa: embora o pai não fosse praticante e se permitisse críticas a padres e à confissão, os avós paternos eram metodistas praticantes; a mãe era católica praticante, que levou os filhos para o lado da religião. Aliás, a mãe tinha duas grandes idéias: religião e estudo. Foi até os dezessete anos foi praticante e chegou a participar de movimentos da Igreja. Uma de suas irmãs ainda é bastante religiosa. É verdade que se lembra de ter tido, desde criança, uma lógica rigorosa e um pendor para a experimentação: ainda pequena imaginou o suicídio como meio de provar a existência de Deus. Mesmo quando participava ativamente do culto sentia, no íntimo, dúvida sobre a existência de Deus. Quando entrou na Universidade, pôs-se a ler com atenção, e descobriu uma visão alternativa à religião: o materialismo. O engajamento político não resolveu definitivamente suas dúvidas mas ensejou a decisão de considerar a religião matéria de opção pessoal. Houve, então, uma quebra em sua vida, com repercussão familiar. Com efeito, a religião "dá começo, meio e fim" e "ajuda na vida prática, porque permite lidar com o que acontece". Sem religião, "fica-se mais ou menos no ar, meio perdido". Em contrapartida, a religião, sobretudo a católica, incute "problemas terríveis de culpa, coisas tenebrosas". As religiões estão impregnadas de culpa, pecado, normas, mandamentos, penitência. Não deixam lugar para a consciência individual, para a busca pessoal do certo e errado. E a própria sociedade, em geral, não só está impregnada de religião como comporta-se como uma religião, punindo as ações do indivíduo em nome de normas gerais. Para prevenir essas distorções, pensa, inclusive, que não se deve incutir religião na educação das crianças: o que os pais deveriam

fazer é simplesmente informar, esperando que aos doze, treze anos, época em que a inteligência começa a funcionar autonomamente, a criança se situe diante da religião como se si tua diante dos demais problemas da vida. Fló pensa que seria interessante comparar a sociedade atual com uma sociedade sem religião: continuariam as pessoas a sentir culpa? Culpa e "problemas de consciência" foi o que experimentou, inicialmente, ao deixar a religião. Percebeu, porém, que, do ponto de vista da consciência individual, a atitude correta seria fazer uma opção "por suspender tudo", uma vez que lhe faltavam, tanto da parte da religião, como da parte da ciência, parâmetros inquestionáveis para uma exclusão. Optou, então, por viver "como os animais", isto é, experimentando "naturalmente" os eventos físicos e psíquicos, individuais e sociais, no que têm de bom ou de mau, sem se colocar questionamentos relacionados com a especial dignidade ou singularidade do ser humano. Mesmo assim, pergunta-se "até que ponto jogou fora a religião", se a sociedade continua religiosa e impõe regras derivadas da religião.

A inserção da pessoa na sociedade é essencial para entender a relação do cientista com a religião. Em tese, o cientista, por ter método e teoria, excluiria a origem divina do mundo: "se se consegue descrever uma teoria, não se precisa de Deus; isso acaba se incompatibilizando com a existência de uma entidade (fora do mundo)". Por ter mais dados, o cientista pode esperar que, evoluindo, a ciência talvez chegue a uma resposta aos impasses do conhecimento atual.

Fló conhece, no entanto, "pessoas que fazem ciência e têm religião, e diz que "a prática mostra que na cabeça desses cientistas podem conviver as duas abordagens", da religião e da ciência. Isso acontece porque "na prática, o cientista não vive isolado da sociedade". Se ele pode "dar-se ao luxo de teorizar as coisas", na prática "acontecem coisas

estranhas que influem na opção de se ter, ou não, religião". A ciência levaria ao materialismo, a mais descrença, mas "a vida pessoal do indivíduo é outra coisa. Existe aí contradição. Em situações específicas, como a morte, o cientista pode ficar em xeque, sem respostas, ao passo que a religião tem resposta". "O meio científico leva ao materialismo, mas a vida interior da pessoa sobrepuja, na prática, esse meio". Acontecem, então, coisas estranhas: o religioso se torna materialista, o materialista religioso.

Em suma, a questão não parece se colocar entre ciência e religião, mas entre ciência e vida pessoal. "Dentro da vida pessoal está a religião, e há duas saídas: sair da Natureza para o Criador ou ficar com a matéria, a energia e suas transformações". Seria viável encontrar a religião no extremo limite da ciência? Do ponto de vista da ciência, segundo F10, a religião seria deixada para o limite, mas essa é uma referência imprecisa e imprevisível. "Deixar a religião para esse ponto, seria o mesmo que abandoná-la, botá-la pras traças, jogá-la na lata de lixo, e dizer: não estou preocupado com isso".

B1, biólogo, 50 anos, desquitado, pretende "falar por si e um pouco pelos outros também". Não se diz religioso "no sentido de freqüentar seita ou religião de encomenda". Mas reconhece dentro de si "um grau de espiritualidade: empatia pelo não tangível, pelo outro lado da realidade física", que não sabe como nomear, mas que acaba denominando de "energias". Percebe-se sensível ou, talvez, sensitivo, à manifestação dessas energias: mudança na densidade do ar, ionização, coloração na cabeça e ombros das pessoas. É o que talvez lhe permita essa aproximação ao oculto e ao

espiritual. Pensa que essa sensibilidade nada tem a ver com sua atividade científica, sendo mais uma particularidade pessoal. Sua formação religiosa familiar foi a de imigrantes italianos católicos: "ferrenha, da culpa, do pecado, da mortificação". Considera essa formação como um *imprinting* "doloroso, muito bitolado, e mau", fruto da ignorância e da maldade, não intencional, dos adultos.

Acredita que "religião" é um nome muito mal inventado para essa "dominação de baixíssimo nível: coisas dogmáticas, axiomáticas, inquestionáveis, que eram incutidas". As primeiras dificuldades com a religião não vieram dos estudos, mas da vida. Até a Faculdade, era bom aluno em colégio de padres e levava uma vida linear. Mesmo na Universidade foi aluno tranqüilo, "não dado a assaltos contra as estruturas". No entanto, na adolescência, pensa que deve ter percebido que "não era nada disso", e "simplesmente desligou, desconectou a chave". Não que não tenha tido recaídas culposas: a formação familiar estava bem funda! Na Universidade o clima favorecia a liberdade em relação ao tradicional: os colegas, todos oriundos de famílias italianas imigrantes, também concordavam em que a religião "não tinha nada a ver com eles". Era muito alegre discutir a nova visão, a liberdade. Esse processo acabou se sedimentando na recusa ao passado. Os professores, de seu lado, tanto na Universidade de origem quanto na USP, onde bem jovem ingressou na carreira docente, não tinham nenhuma atitude favorável ou desfavorável à religião: "lá e cá, ótimos pesquisadores, continuando sua vidinha evangélica ou católica, com as duas coisas caminhando em paralelo". Essa asserção foi pronunciada de modo extremamente enfático. Ressalva que essa foi sua impressão, pelo que lhe era dado perceber, mas que nunca investigou esse assunto. De seus primeiros tempos na USP lembra-se de "dois ou três" professores mais velhos que eram marxistas militantes,

ateus. Mas se naquele tempo a bandeira do marxismo e da anti-religião já não era desfraldada, hoje o é muito menos. "Antes um pequeno grupo ainda batalhava por essas idéias, hoje não". Concorde em que houve tempo em que o darwinismo era anti-religioso, mas como a USP é uma Universidade não confessional nunca houve problema em pautar-se pelo darwinismo. Contudo, sabe de discussões violentas que ocorrem no Departamento de Genética com estudantes criacionistas, de seitas "tipo batista". Mas, de modo geral, o darwinismo não altera nenhuma convicção pró ou contra a religião: as coisas caminham em paralelo. É, aliás, conveniente que a religião caminhe em paralelo, pois de outra forma incomoda: as pessoas têm medo de se aprofundar nessas coisas. Nunca viu ninguém defender fundamentalmente ou com todas as forças esse ou aquele tipo de religião. Está ciente, contudo, de que em certas áreas da Universidade a atitude cartesiana é avessa ao mito, à religião, ao sobrenatural. Ilustração disso são os ataques virulentos que o público científico das ciências exatas reserva às palestras de um colega da área biológica, especializado no estudo dos anjos. Ele mesmo, quando em 1978 coordenou Estudos de Problemas Brasileiros, incluiu o tópico "religião": os estudantes "vinham de machadinha", ao passo que a atitude dos professores já se tinha "destravado".

Seu projeto de vida, ao se aposentar, é de dedicar-se em tempo integral à pesquisa sobre religião. Reconhece que não é possível compatibilizar a atividade profissional, que requer integral dedicação, com o interesse aprofundado pela religião. Enfatiza que "essa coisa do religioso, do transcendental, merece uma dedicação integral". Não pensa, porém, em perseguir uma busca solitária: é primordial que o interesse pelo intangível encontre interlocutores. "A medida que alguém tem experiências deve unir-se a grupos pensantes, amigos que gostam de discutir o problema. É a coisa

universitária: não se faz pergunta para obter resposta, mas para se ter outras perguntas". Adverte, porém, contra o perigo de esses grupos virem a formar "escola", com normas, estatutos, limites, transformando a busca religiosa em religião de encomenda.

A educação das crianças não dever ia propor, do ponto de vista religioso, absolutamente nada. Os pais é que deveriam ser educados no sentido de cuidar que a criança possa desenvolver seu lado místico ou religioso, sem cair no sectarismo. Na vida adulta, a criança deverá escolher sua religião, como deverá escolher quaisquer outras coisas. Não gostaria, porém, que as crianças passassem pela mesma experiência de *imprinting* como ele.

Essa sensibilidade religiosa não o inclina a práticas esotéricas. Sabe que "vê" certos fenômenos e tem amigos com o dom da vidência; acredita na astrologia, mas porque tem fundamento científico, embora não tenha estudado suas provas. A energia religiosa, ele pretende estudar até experimentalmente, pois ainda não se sabe lidar com ela. Pensa que o termo "energia" ainda é o melhor que encontra para definir o religioso: algo que age, é de outra natureza, é impessoal, às vezes tem forma, às vezes não tem.

Para B2, biólogo, 37 anos, solteiro, há muitas formas de conhecimento: ciência e religião são duas delas. Na ciência, a realidade é apenas aquilo que pode observar, valendo-se, no seu caso, do clássico método indutivo, método esse, aliás, desprestigiado na biologia moderna e na física, e adverso à posição de Popper, de que se deve falsear, e não confirmar, a hipótese. A religião independe de comprovação, um pouco como a arte e a poesia. "O sentimento religioso é

uma forma de conhecimento: o conhecimento revelado pela palavra de algum dos grandes profetas, Maomé, Buda, Cristo, em que se deposita fé". optou pela revelação cristã, porque teve formação cristã. Nunca se preocupou em harmonizar religião e ciência, e acha quase impossível transformar a religiosidade em algo científico, com metodologia própria para comprovação. Nem vê relação direta entre ciência e religião: a religião é "o aspecto mais emotivo, que o conforta quando esmorecido e decepcionado com os resultados de seu conhecimento científico". A religião opera um preenchimento na vida e é aspecto importante da personalidade. Diz que no trabalho tem outra fé: a crença na evolução biológica, que comprovada não está. Através da fé na revelação, tem perspectiva do que acontecerá com ele e com os outros depois da existência terrestre. Através da fé na teoria evolucionária, o máximo que consegue é recontar a história do organismo, demonstrar os processos que ocorreram até hoje, sem poder fazer previsão para o futuro. Do ponto de vista da biologia, a abordagem evolucionária acaba sendo um ato de fé: hoje se diz que a evolução nem chega a ser um axioma, porque não é um princípio básico. A evolução apenas é. Não se tem como definir o que vem a ser exatamente o mecanismo evolucionário. O estudo do código genético, a anatomia comparada, a paleontologia apenas comprovam, até certo ponto, que a evolução **ocorreu**.

No Departamento, ser religioso não causa problema, e ele o é publicamente. Nas grandes festas cristãs convida os colegas a comparecer a sua igreja, não tanto para o culto, mas para as audições musicais. O espírito do Instituto de Biociências, como um todo, é de liberdade em relação à religião. Esse espírito existe desde a fundação do Departamento pelo grande zoólogo alemão, Prof. Marcus, que era luterano praticante.

Tem colegas agnósticos, aos quais passa, sem constrangimento, textos com conteúdo religioso não sectário, de várias tradições.

B2 fez opção pelo cristianismo luterano. Seus avós paternos e maternos eram muito religiosos. Os avós paternos eram católicos, os maternos luteranos. Os pais, "burgueses esclarecidos", se diziam ateus, o que ele atribui à moda existencialista que atingiu os jovens no pós-guerra. Foi batizado como católico, mas se aproximou da confissão luterana por causa da música barroca e por descobrir nela uma expressão cristã menos rígida do que a católica, que lhe era inculcada pela avó paterna, "católica ferrenha, com visão estreita, sempre a falar de pecado, danação e inferno". Fez o curso primário em escola católica, mas foi o secundário, com os luteranos, que mais o influenciou: na época, além dos estudos bíblicos, havia a discussão em grupo sobre a repressão dos anos 70, os direitos da Constituição e a ação social da Igreja Luterana nas circunstâncias do tempo. Entrou em conflito com os pais, que ridicularizavam seu gosto de freqüentar a igreja, com receio de idéias como fogo do inferno e danação eterna. Fez a universidade com os jesuítas, que aprendeu a respeitar por sua tradição de conhecimento e por lhe mostrarem grande abertura na posição católica. Pensa que a relação da Universidade com a religião se pauta, não pela oposição entre ciência e religião, mas pela injunção constitucional de neutralidade religiosa que incumbe a uma entidade pública. Não se opõe, então, a que a USP ceda seus espaços para encontros ecumênicos.

Para 83, biólogo, 53 anos, casado, "filosoficamente não dá para equacionar ciência e religião, pois religião não é conhecimento: é fé". Sua impressão é de que se trata de realidades diferentes: a ciência é mais objetiva, demonstrável; a religião depende fundamentalmente da fé e nela não há demonstração objetiva. Como são coisas "totalmente diversas", não há incompatibilização entre religião e ciência na pessoa concreta. Teve, é verdade, durante os primeiros anos de formação, dúvidas quanto ao que a religião (católica) ensina do homem em comparação com os animais: abrindo os animais para lhes estudar a anatomia, ele se perguntava sobre a alma do homem, que a observação da crescente complexidade dos organismos não parecia justificar como algo exclusivo ou necessário. Procurou ajuda junto a filósofos, como E. Gilson, que não o convenceu, Santo Agostinho, Descartes. Ficou, "numa elaboração de base", com Descartes, que separava extensão e pensamento, corpo e alma: o homem seria diferente justamente por ter alma. Depois disso, "isolou" o problema. E "teve sorte", pois alguns anos mais tarde Pio XII lançava uma encíclica que tratava da evolução do homem e dos outros seres vivos, que o deixou aquietado. Desde então, entendendo que a diferença entre o homem e os animais se situa **além** do corpo, continuou a fazer os trabalhos "imaginando o homem como um corpo e uma alma, as duas coisas. E daí ficaram diferentes: uma de um lado e a outra do outro". Sua família de origem, muito simples de nível sócio-econômico e educacional, era bastante religiosa, mas de uma religiosidade que dispensava o acessório: apenas missa aos domingos, confissão e comunhão uma vez por ano, oração de manhã e à noite, primeira Comunhão, crisma, e só. Não participava de movimentos ou de reuniões extraordinárias, e nem sequer de procissões. Pensa que, do ponto de vista religioso, pai e mãe equilibravam a influência: a mãe cuidava das orações diárias, o pai da

missa dominical. Casou-se com uma mulher de educação religiosa semelhante à sua e tenta passar aos filhos o que recebeu dos pais: nada além do essencial. Procura manter a prática essencial do rito para não abandonar totalmente a Igreja, para o que, aliás, "não há motivo, uma vez que tem fé". Sente que a fé não é tão arraigada, e isso o preocupa. Suas dúvidas religiosas não se originaram de atrito com a ciência, mas dentro da experiência de vida: imaginando, por exemplo, que não se recuperaria de um problema de saúde, sentiu que não eram tão seguras suas convicções sobre a vida depois da morte. Na Universidade nunca sentiu quer hostilidade quer simpatia em relação à religião: raramente ouviu comentário sobre religião, nunca houve influência da ciência sobre a religião, ou vice-versa, a parte científica não afeta a parte religiosa e nem é por esta afetada. Nesse particular, a situação hoje é a mesma de há trinta anos: não se fala quase nada de religião no seu Departamento e nos demais, a religião praticamente não existe, embora "aparentemente" a grande maioria seja católica. Há comportamentos ligados à religião, como quando falece algum colega, mas "as pessoas vão à cerimônia, e não se fala mais nisso, isola-se". Tem a impressão de que a religião refluiu para a esfera familiar, Mas a própria esfera familiar também refluiu: antigamente, os colegas perguntavam pela família; hoje, os contatos são menos íntimos e mais profissionais.

Como colaboração para a pesquisa, sugeriu que se controlasse o tipo de religião e o grau de religiosidade. Pensa, por exemplo, que determinadas filiações religiosas mais radicais, como existem no seu Instituto, talvez possam influir na atividade de pesquisa. E alerta também para a limitação sócio-econômico, resultante de um único estrato aqui e agora, de cientistas: "se formos pensar nos grandes cientistas de outras épocas, seriam de outra religião".

B4, biólogo, 41 anos, casado, vem de família de imigrantes italianos de poucos recursos e parca instrução, e de formação católica intensa. Foi coroinha por vários anos e lembra-se do ambiente ao redor da igreja: "foi interessante para mim isso: tinha aqueles garotos, a gente jogava bola, o padre fazia umas preleções e brincadeiras, a gente ia junto ao cinema, havia uma vivência". Estudou em colégio religioso até o curso científico. Lembra-se de ter começado a ter dificuldades com a religião familiar pelo fim do Ginásio, começo do Científico, em função da visão de mundo que vinha aprendendo, nela incluído o darwinismo. Ficava intrigado com as idéias de céu, inferno, purgatório, pecado, de um Deus vigilante, do certo/errado, de uma alma exclusiva do homem. Começou a "checar" certos aspectos da religião até concluir que, por coerência consigo mesmo, não devia mais seguir a religião católica e tampouco as outras. Esse desencontro entre ciência e religião prolongou-se com bastantes choques interiores, até conseguir a paz consigo mesmo e uma nova liberdade intelectual. Sente-se, aliás, à medida que fica mais velho, mais tranqüilo em relação à religião. Depois de formado, interessou-se sempre mais pela filosofia, que considera fundamental para a biologia. Os filósofos o conduziram a pensar, com bastante probabilidade, como surgiram as idéias de Deus e da religião: o homem é que criou Deus à sua imagem e semelhança, colocando na figura de um Deus o que ele próprio almeja. Convenceu-se também de que a questão de Deus é, em parte, semântica: "um Deus que está no céu, no sol, nas plantas, na terra, no mar, esse Deus existe", Deus é tudo. Platão fez-lhe ver que o Bem, a Beleza e a Verdade são valores presentes na aspiração dos homens, e que para isso não se necessita de uma religião. Parmênides lhe sugeriu que a religião deriva de uma necessidade do não ser. Santo Agostinho lhe mostrou as aporias de um Deus criador de uma alma infectada pelo pecado original. Chegou a

perceber também que não tem muito sentido uma visão antropocêntrica do universo, como se Deus tivesse criado tudo para o homem. A essas dificuldades conceituais, acresce o fato empírico de as religiões serem realizações comunitárias: é a imitação, a conformidade social, que muitas vezes mantém a religião. Pessoalmente, no entanto, respeita a convicção religiosa das pessoas, desde que não tenha como objeto religiões de exploração. Pensa, até, que quando faz pesquisa e estuda a natureza, tem um tipo pessoal de religião. Quanto à incompatibilidade entre religião e ciência, é enfático em afirmar que não vê nenhuma. Ressalva que sua posição arreligiosa é pessoal: **ele** não sente necessidade de praticar nenhuma das variantes da religião greco-latina, judaico-cristã, e de fato, não procurou nenhuma outra. O fundamental é distinguir entre ciência e metafísica -e a religião é uma metafísica. Com essa delimitação de área, cada qual fica em seu campo, e nem a ciência explica a metafísica, nem a metafísica a ciência. Na Universidade nunca viu interesse ou hostilidade em relação à religião: o que existe é uma quase indiferença. Tem colegas católicos atuantes e colegas espíritas. Quando se conversa às vezes sobre o assunto, nunca é no sentido de convencer ou de catequizar, mas no respeito à religião do outro. Sabe, de outro lado, que existe no meio universitário interesse por práticas esotéricas, embora pense que isso acontece de preferência com certas categorias profissionais. Ele mesmo não tem nenhum interesse por cristais, horóscopos, pirâmides, apesar de estar aberto a uma argumentação relativa a fenômenos espíritas. Como religião é decisão pessoal, não dá aos filhos nenhuma educação religiosa, enfatizando, porém, os valores morais. Embora esses valores não substituam a religião, dão condição de a pessoa optar por uma. Na família, a iniciação religiosa ainda é tema de discussão: presentemente, é a primeira Comunhão do filho

mais velho que recoloca o problema. Perguntado se sentia alguma saudade da vivência religiosa comunitária da infância, hesita na resposta e tende a não atribuir importância ao momento que passou. De repente acrescenta: "Mas é isso: tenho, tenho uma certa saudade. Eu me sentia bem. Eu acho que, uma coisa bem sintomática, acho que na religião católica, o momento importante é o momento da comunhão: eu me sentia extremamente bem quando comungava, Cristo estava comigo naquela hora, então...". Reafirma, porém, que não vê nenhuma necessidade de professar alguma religião, pois todas elas propõem algum tipo de salvação, e ele não vê por que precise ser salvo. O interesse pela religião, contudo, não desapareceu, e ele continua a ler sobre o tema.

B5, bióloga, 34 anos, solteira, guarda as piores recordações do colégio de freiras, onde foi colocada não por razões religiosas mas pelo interesse de boa instrução e de ambiente seguro. A família, de fato, não tinha convicções ou sentimentos religiosos, embora os avós paternos e maternos fossem católicos ou espíritas. No colégio, de freiras espanholas rigorosas, B5 deu-se conta da hipocrisia e da vontade de dominação que se ocultavam nos ensinamentos e nos comportamentos das religiosas. Essa experiência permitiu-lhe ir elaborando uma visão da religião, principalmente da católica, muito negativa, tanto no nível histórico como no individual. Pensa hoje que a religião, particularmente a católica, que é a que mais influencia nossa civilização, embora não seja má em si, tem sido mal usada: serviu de instrumento de poder sobre as massas, no sentido de estabelecer o conformismo do rebanho. O importante é

submissão à hierarquia e a obediência com vista à recompensa na outra vida. Na mão de manipuladores, a religião é instrumento poderoso, pois atinge um ponto vulnerável da psicologia humana. "senti intuitivamente que era isso que me faziam quando eu era pequena". Com exceção de duas freiras, consideradas "ovelhas negras", que ela respeitava, as religiosas eram muito hipócritas, agindo diferentemente do que ensinavam, usando de todos os meios para manipular as pessoas e aproveitando-se das fraquezas que conheciam. "Não sei se isso pode ser generalizado para a religião, mas eu tenho a impressão que sim". Do ponto de vista histórico, a religião é uma forma de domínio das massas extremamente bem sucedido: haja vista ao massacre cultural dos índios conseguido pelos jesuítas. Os jesuítas que vinham catequizar os índios, não os que os enviavam, podem até ter tido boas intenções, mas o resultado de sua ação foi um crime: eliminaram a religião dos índios para, em seguida, dominá-los. Inicialmente, o genocídio indígena foi culpa imperdoável da Igreja Católica. Hoje percebe que, se a Igreja já não o tivesse iniciado, interesses econômicos o fariam, mas isso não tira a culpa da Igreja. Como bióloga, aliás, não pode aceitar o pressuposto de superioridade de cultura subjacente à catequese católica. Evolução não implica graus de perfeição ou progresso, mas simplesmente modificação. Extrapolar o conceito biológico para o campo da cultura revela "a perseguição do poder, o domínio das pessoas". B5

ressalva que há momentos e situações específicas em que os religiosos fazem coisas boas: cita os padres que realizam trabalho comunitário e de conscientização da injustiça. Além disso, reconhece que muitas vezes as pessoas encontram na religião o conforto que outros obtêm na terapia. Conhece também pessoas de outra geração, abaladas com as mudanças, para quem a religião é um ponto de apoio. É, no entanto, cautelosa em relação às seitas ou a agrupamentos fanáticos,

que acabam "enveredando as pessoas por caminhos radicais".

Tem exemplo disso na pesquisa que há muitos anos realiza no Vale do Ribeira. A região tinha, até a década de 60, uma vida modesta mas saudável, social e economicamente baseada na prática dos mutirões. Um elemento importante no mutirão é a festa que se segue ao trabalho: "todo mundo dançava, bebia, fazia o forró". Quando entrou na região a Assembléia de Deus, introduziram-se os "cultos" e baniu-se a dança, o baile, a bebida. Com isso acabaram-se os mutirões e o sistema de ajuda mútua que sustinha a vida social e econômica. Com a desagregação social, a região tornou-se a mais subdesenvolvida do Estado. Acredita que os responsáveis da Assembléia de Deus não têm consciência do que está acontecendo, pois "são instruídos em São Paulo, onde passam por verdadeira lavagem cerebral", e não enxergam além da visão religiosa.

A posição crítica de B5 em relação à religião não tem muito a ver com o curso de biologia, porque o assunto não é discutido. O que o curso talvez faça é estimular a pensar e a raciocinar melhor. Como professora, ela procura passar ao largo da polêmica "evolucionismo versus criacionismo", a fim de evitar atritos com estudantes criacionistas da TFP e do Opus Dei, mas frisa que não há comparação possível entre um e outro porque a evolução é uma teoria científica e o criacionismo uma posição dogmática. O empreendimento científico, contudo, convive, e até pacificamente, com a atitude religiosa. Aliás, se a Igreja Católica tivesse sabido manter-se em seu lugar, como um entre outros compartimentos da vida das pessoas, tudo teria sido diferente. Os compartimentos pessoais são distintos mas não estanques: quando se está elaborando racionalmente alguma coisa, a religião não está interferindo; em outros momentos da vida, talvez nos mais emocionais, a religião interfere. O grau de interferência da religião, aliás,

depende da pessoa. Ela mesma tem certo grau de misticismo, oriundo da tradição espírita de parte da família. Esse misticismo não é religião, porque não impõe dogmas, mas apresenta fenômenos e entidades que "por enquanto não estão sob o domínio da ciência" e são simplesmente acreditados. Não acreditar neles porque a ciência não os demonstrou, é "radicalismo científico", que ela critica, uma vez que "a ciência explica parte muito pequena do mundo". No ambiente acadêmico, é "altíssimo" o número de pessoas que acreditam nos chamados fenômenos esotéricos. Isso se deve, pensa, ao cansaço com a insuficiência da ciência ou à insatisfação com os rumos da Política e da Economia. Há colegas que fazem astrologia, e ela mesma tem feita sua carta astral: são coisas que a ciência não explica mas são fatos empíricos "cuja coincidência é demais". Há, então, na biologia, muitas pessoas, que "fazem ciência da forma mais rigorosa possível", "pessoas conceituadas", voltadas para os espíritos, adeptos da doutrina do carma e consulentes de videntes. "É grande o número de pessoas aqui, que é bastante mística nesse aspecto". "Então, isso (ciência e religião) convive, convive". Voltando à família, atribui o espírito crítico que desenvolveu não ao pai, de caráter difícil e de poucas luzes, mas à mãe, que lhe deu esmerada educação clássica (pintura, autores gregos, franceses e espanhóis). A influência religiosa que recebeu da família se deveu, antes, aos contra-exemplos que recebeu de alguns ascendentes, católicos ou espíritas, religiosos mas tirânicos, sem afeto e avaros. Lembra-se da dificuldade que tinha, como criança, de lidar com essas contradições. Por isso opina que religião só se deve ensinar aos adultos ou, quando muito, aos adolescentes. Dá-se conta, no entanto, que parece haver a tendência de, com a idade, as pessoas se tornarem mais místicas ou religiosas (embora não no sentido católico).

Presencia isso na própria família: a uma fase de ceticismo segue outra de revolta e, finalmente, uma terceira de aceitação "de uma porção de coisas". Essa mudança, porém, deve ser separada da "chantagem" que a religião católica faz sobre as pessoas que ficam mais velhas: bem e mal devem ser desvinculados dos prêmios e castigos da religião e devem constituir-se numa ética autônoma e pessoal. A morte, aliás, é tratada muito inadequadamente pela "nossa" religião: nas religiões orientais ninguém sofre ou se angustia. Como bióloga, pensando racionalmente, deveria considerar a morte como evento natural: mas "é extremamente difícil racionalizar esse aspecto", "a coisa ocidental é forte". Por isso não encara a morte com muita tranqüilidade, Pensa que só um condicionamento do tipo oriental, desde o nascimento, conseguiria mudar a atitude em relação à morte: "o emocional toma conta".

B6, bióloga, 60 anos, solteira, experimentou conflitos religiosos desde a infância. Só foi batizada aos cinco anos na Igreja Evangélica, depois que o pai, católico, consentiu em que os filhos fossem educados na religião da mãe, evangélica. Além disso, lembra-se de ter sofrido discriminação, em relação aos primos, por parte da avó paterna, católica austera. Mesmo assim, até a faculdade sua vida foi marcada pela religião: a mãe ensinava-lhe, em alemão, a rezar antes de dormir; no primário e no ginásio tinha aulas de religião; no colegial já não havia aulas de religião, mas seguiu curso de preparação para a confirmação na Igreja Evangélica; e da avó materna guardou o dito de que "toda igreja é casa de Deus". Na faculdade, em razão de atividades acadêmicas nos fins de semana, não "sobrava tempo

para a igreja", e foi abandonando a prática religiosa. Hoje, vai à igreja socialmente, a casamentos e funerais. Lembrada da avó, sente-se bem em qualquer igreja e aprecia a diversidade dos rituais.

Orientou-se para a biologia por influência de um professor de ciências e também por gosto pessoal por plantas e animais. Quem trabalha com a ciência ligada à Natureza, ao verificar a harmonia nela existente, se pergunta muitas vezes: "não existe algo superior que controla tudo isso, que pode ser chamado de Deus?" Ela pensa que a mesma indagação pode ser extrapolada da natureza para o universo. Esse Deus pode não ser a imagem transmitida pelos religiosos. A palavra Deus pode apontar para várias concepções e não se pode esquecer que muitas vezes também é "tomada em vão".

Pessoalmente, não vê empecilho algum entre manter uma crença religiosa e fazer ciência. Conhece pessoas profundamente religiosas e excelentes cientistas. A relação entre ciência e religião não é, contudo, assunto de conversa no Departamento. Não é, de outro lado, tema tabu, pois que as pessoas, interrogadas, não se furtam a falar a respeito. Como não se conversa acerca de religião, desconhece quais colegas "acreditam ou não acreditam". Certas peculiaridades religiosas podem interferir no empreendimento científico, mas como por acidente. Recorda o caso de seitas rígidas que não permitem o trabalho em determinados dias, e a concepção mal esclarecida de católicos quanto à evolução, antes da intervenção de pio XII. No passado, com a proibição de dissecação de cadáveres, a religião impediu o avanço científico. Hoje, correntes ecológicas, contrárias ao uso de animais em experimentos, também podem impedi-lo no campo da medicina e da farmacologia. De outro lado, a familiaridade do biólogo com a vida pode conduzi-lo a posições diferentes das assumidas pela Igreja em questões relacionadas à vida, embora, nesses assuntos, não se possa usar de ligeireza.

Suas dúvidas relativas à religião não foram elaboradas, provavelmente, a partir da atividade profissional, mas parece que a própria experiência de vida suscita questionamentos e reelaborações do conteúdo religioso recebido na infância. Como ilustração cita a própria mãe, "dona de casa", que aos oitenta e um anos pensa mais ou menos como ela. Pensa, em conexão com isso, que é mais importante educar a criança no conhecimento do bem e do mal e na prática do bem, do que passar-lhe as histórias da Bíblia. Pessoalmente, ainda lê de vez em quando a Bíblia, "um livro pequenininho, da avó, em alemão gótico", mais para verificar citações, e não como senhoras de idade que muitas vezes lêem um capítulo antes de dormir. Tem algum livro que discute temas religiosos, mas é talo cansaço do dia-a-dia que não se sente psicologicamente preparada para ler, com proveito, um tema que requer concentração. Aliás, o recuo da religião na vida não decorre apenas do avanço da ciência, mas, de modo geral, das difíceis circunstâncias quotidianas.

B7, bióloga, 61 anos, divorciada, nunca viu conflito sério entre religião e ciência, por serem duas coisas que pode separar perfeitamente. As duas coisas existem e não interferem uma na outra. De um lado, não são conflitivas; de outro, não se comunicam. Quando pensa em algo ligado à religião, nem se lembra se é, ou não, cientista. Confessa, no entanto, que nunca se colocou claramente o problema das relações entre religião e ciência. Sua formação foi católica, antes social do que tradicional. A mãe, "provavelmente absorvida pelas tarefas de mãe de seis filhos e de esposa de um marido exigente", ensinou a oração da noite e se empenhou para que as filhas fizessem a primeira

comunhão; todas as noites lia a *Imitação de cristo*, que lhe fora ofertada pelo marido. O pai, médico e biólogo, era agnóstico, não permitindo, por exemplo, que na escola os filhos tivessem aula de religião, "uma porção de bobagens".

Mesmo assim, os pais se casaram no religioso, ela foi batizada, fez a primeira Comunhão, "experiência meio mística e só", ia à missa, como a um "acontecimento social". Depois que entrou na Faculdade abandonou qualquer prática religiosa, de maneira natural. Não acredita que nisso tenha influído a formação acadêmica. Aliás, na Universidade não encontrou clima depreciativo ou hostil em relação à religião; não encontrou, tampouco, interesse pelo assunto.

Voltou a defrontar-se com a religião na época do casamento. Com o tempo, o pai passara a considerar a religião com mais naturalidade, permitindo até que se entronizasse na família o Sagrado Coração de Jesus. Como ela não era mais religiosa, e também respeitava a religião como coisa séria, não queria cerimônia religiosa de casamento como coisa social. Lembra, a propósito, um professor de Ginásio que dizia que não se pode tirar a religião de alguém, porque não se pode dar nada em troca: seria como tirar a bengala a um cego. O noivo era de família protestante: pai luterano e mãe batista convicta. Com a decisão de não casar no religioso, a mãe ficou muito triste, porque queria igreja, católica ou outra qualquer. A sogra, muito ciosa da crença, queria o casamento batista e, em todo o caso, preferia cerimônia nenhuma a cerimônia católica. Casou-se, então, apenas no civil, e não batizou nenhum dos três filhos em idade pequena. O mais velho, aos sete anos, resolveu batizar-se. O marido freqüentou a igreja até entrar na faculdade. Depois deixou de fazê-lo, sem se desligar formalmente. Ao encaminhar o batismo do mais velho, o padre queria convencê-la a se casar no religioso, mas disse que não tinha religião e que, em seu lugar, tinha um código de ética, talvez mais severo que uma religião.

Porém "com o tempo a gente se volta para a religião". A bem da verdade, hoje ela se sente mais ligada à religiosidade do que a alguma religião, pois esta supõe aspectos litúrgicos, aos quais ela não se vincula: ao contrário, entra em qualquer templo ou igreja, e até à umbanda já foi, por curiosidade. Sua principal forma de religiosidade é a oração: oração de agradecimento, pela perfeição que encontra na natureza, e oração de súplica. Quando vê a natureza, quando está feliz, quando encontra algo que a entusiasma, quer comunicar-se com o ser espiritual, e agradece. outras vezes sua comunicação é sob forma de súplica, principalmente pelos filhos. Sente-se, então, dividida, pois tem dúvida sobre a justiça de pedidos que podem invadir o direito de terceiros, e também hesita ante o poder de um Deus que não impede tanta calamidade. Apesar dessa dúvida, sente-se reconfortada quando precisa pedir e o faz. Quando, por exemplo, diz a um filho, como sua própria mãe o fazia, "vá com Deus", sente que ele vai mais protegido. E sempre que há razão de maior preocupação, recomenda os filhos "ao anjo da guarda". Às vezes tem ocasião de conversar sobre religião com alunos de pós-graduação. Encontra quem esteja revoltado contra a Igreja, e daí, contra a religião, não por razões científicas mas por experiências desagradáveis: procura mostrar, então, que "a religião é muito importante em determinadas fases da vida". Diz que sua religiosidade está "muito mal delineada", mas imagina Deus como um ser pessoal, com o qual se pode comunicar, e não como simples energia. Quando se separou do marido e esse casou de novo, surpreendeu-se colocando o problema de como seria o "reencontro" com ele, depois da morte. Percebeu, então, como o que aprendera da religião continuava em seu íntimo,

aflorando de novo. E conclui: "no fundo, é bem possível que eu acredite que haja um céu, um purgatório, um inferno. Pelo menos, sinto isso. Mas quando ponho isso em palavras, eu até acho meio risível".

B8, bióloga, 62 anos, solteira, é filha de industrial italiano que se estabeleceu no Brasil. Teve educação religiosa bastante sólida. Tanto que nunca teve interesse pelo tema religião/ciência, embora tenha muita bibliografia tanto sobre ciência como sobre religião. Pretendia estudar medicina, mas acabou fazendo história natural e especializando-se em oceanografia. Posteriormente, seu desejo íntimo era cursar matemática, mas a distância do campus e o período noturno lhe impossibilitavam deslocar-se para a USP.

Da oceanografia, onde dispunha de "alta especialização nos temas marinhos", lamenta ter vindo para a biologia, onde tem de tratar de assuntos terrestres. Mas tem organizado também cursos novos e chegou a coordenar a pós-graduação na área.

Sua preocupação como professora é formar alunos pesquisadores, que gerem conhecimento. Não se sentiu discriminada por, nos anos 50, pretender medicina: foi discriminada por ser filha de italianos, inimigos na Segunda Guerra, e lembra que "muita gente de quatrocentos anos se afastou de seu convívio e da família". Da mãe recorda que apenas não lhe permitia tornar-se artista. Dela também se lembra da frase "pouca ciência afasta de Deus e muita ciência aproxima de Deus". Do pai recorda a grande lição que legou aos filhos: a correção. Depois de amedrontar razoável fortuna, perdeu quase tudo no tratamento da saúde e na indenização dos operários. Apesar da sólida educação religiosa que recebeu na família diz que os irmãos parecem

não ter conservado a *fé*, e atribui à ausência de religião certos problemas nas famílias que constituíram. Em relação à religião, diz que ultimamente experimenta algumas dificuldades. Tudo começou com a doença do pai que, de temperamento pacato, passou a apresentar comportamentos insólitos, os quais desapareciam após a medicação. Deu-se conta, então, de que atos que a sociedade e a religião consideram falhas e pecados, podem não passar de alterações de funcionamento do organismo. Essa relativização da avaliação moral e religiosa confirmou-se nos estudos que desenvolveu sobre comunidades animais: as crenças dos homens, como sua alimentação, são adaptações ao ambiente. Ao mesmo tempo que *foi* relativizando "uma porção de coisas", a Igreja também se modificou muito, e ela *foi* deixando de estudar religião. Hoje se vê meio perplexa. Continua, no entanto, freqüentando os atos de culto obrigatórios. Sempre considerou a ciência um campo de verificação. A religião, ao contrário, se baseia na *fé* e numa decisão da vontade. Pensa, então, que religião e ciência são esferas separadas. Alude ao caso de um pesquisador brasileiro em patologia genética humana, "pessoa de currículo fantástico e de renome internacional", que escreveu um ensaio sobre como a ciência o tinha levado da descrença à crença. Quando membro de uma comissão da FAPESP para julgar o mérito de candidatos a determinada premiação, ela discordou de outros membros que julgavam que esse pesquisador não merecia o prêmio "porque tinha misturado ciência e religião". Ela argumentou, ao contrário, que nos trabalhos de pesquisa do candidato não havia nada de religião, e que o ensaio que mostrava o caminho para Deus via Genética era outro assunto. Podia, até, haver erros de interpretação, mas não havia confusão entre religião e ciência. Acabou prevalecendo o ponto de vista que defendia, mas "o Parecer *foi* muito seco". E pergunta: "o cientista tem que ser ateu?" Segundo ela, não é

necessário. Ser ateu não é condição, porque religião e ciência são duas esferas. Embora ela, pessoalmente, esteja passando por uma crise religiosa, acha que a maioria dos colegas que conhece, sobretudo dentre os físicos, se não eram crentes acabam é sendo. Isso é o que vê. Sua crise pessoal não a torna descrente, mas coincide com a relativização que ela faz atualmente das interpretações: distingue, agora, entre o essencial e- o acessório, como os milagres, que não é obrigada a aceitar. Ela mesma fica perplexa ao pensar na necessidade de um Criador do universo e nas dimensões infinitas desse Criador, e pensa que a certeza que vem da fé foi Deus mesmo quem colocou na pessoa, que precisa daquela fé ou crença. Aliás, "a pessoa precisa de ter uma fé, porque pela ciência não há nada de definitivamente certo". O campo da biologia, por exemplo, "tem uma alta porcentagem de incerteza". Desde aluna foi muito crítica em relação ao que aprendia. No tempo de estudante, "era tudo um negócio de comunismo, e o comunismo pregava o ateísmo". A maioria, de professores e alunos, ia por esse caminho e achava-se um absurdo que um professor de renome e evolucionista, como o Prof. Sawaya, pudesse ser católico declarado. Ela mesma não .aceitava muita coisa do evolucionismo como proposto em aula: dizia-se, por exemplo, que os russos já haviam definido a questão da origem da vida, quando, para ela, o máximo que se poderia fazer era **deduzir** esse ponto de origem, porque atingi-lo em outro tempo, sob outras condições, não é factível. Hoje se reconhece que o darwinismo tem, antes, um valor histórico, e que a extrapolação do micro para o macro, aceitável em física, não se justifica em biologia, pois cada nível de organização resulta de circunstâncias particulares. Sua visão sobre religião e ciência transparece também do que recomenda a alunos que lhe revelam que é muito difícil ensinar a teoria da evolução a Testemunhas de Jeová: devem

propô-la como ela é, uma teoria, e não como verdade absoluta; caso contrário, estão opondo dogma a dogma. Embora não converse sobre religião com os colegas, sabe que, na maioria, eles são religiosos, de várias filiações. É a pressa e o consumismo ou as preocupações materiais prioritárias, não a ciência, que impedem a religião. A seriedade da religião em sua vida se deixa perceber pela desistência, quando jovem, de aprender alemão e inglês em aulas particulares, por causa das leituras de índole doutrinária que os professores, espírita e evangélico, utilizavam.

H1, historiador, 68 anos, casado, declara que não pensou nas relações entre religião e ciência, e que suas respostas podem não ser inteiramente satisfatórias. Espontaneamente faz questão de esclarecer, de início, que é ateu, que não tem nenhuma simpatia pelas religiões, que não tem temor do pós-morte, que nunca acreditou muito na Igreja. Seu pai, por várias circunstâncias que não especificou, era ateu e sua mãe protestante. A mãe morreu-lhe cedo, aos onze anos. Lembra-se de que ela lhe fazia rezar antes de dormir. Depois de sua morte, o pai foi a maior influência e ele mesmo criou-se "numa espécie de niilismo religioso". Desse ponto de vista, resume infância, juventude e vida acadêmica como nunca afetadas pelo problema religioso. E como não se sente oprimido por não ter religião, essa é uma questão definida em sua vida. Lembra-se de que o tio paterno mandou celebrar missa por ocasião da morte do pai, mas que esse, ao morrer, não precisou de padre. "Eu sou, conclui, o que se poderia chamar um racionalista liberal, tipo século XIX". Foi coerente na educação dos filhos, não os batizando. Quando

adultos, eles mesmos quiseram se batizar, e batizaram, por sua vez, os próprios filhos. Ele respeita essa decisão, de foro íntimo. Sua mulher, inicialmente religiosa, deixou de sê-lo. Como professor, antigamente mais do que hoje, permitia-se algumas críticas jocosas à religião, mas sabendo que o efeito dessas "brincadeiras" é superficial, pois a pessoa religiosa não se deixa afetar por isso. A religião lhe parece uma esfera totalmente independente da esfera da pesquisa científica. Ao menos na Universidade, as duas esferas tendem a não se misturar. Quando se misturam, como é o caso de pesquisadores movidos emocionalmente por valores religiosos ou por ideologias político-religiosas, a pesquisa deixa de ser objetiva e conduzida pelo racional. É, sem dúvida, possível pesquisar a história das religiões, mas deve-se cuidar, nesse caso, que a temática seja mais aberta, mais ligada à interpretação racional, como é o caso dos que, na Universidade, pesquisam a Idade Média cristã ocidental. Caso contrário, a História deriva para o místico e se confunde com posições intransigentes, de luta e de afirmação de princípios. Pode dizer que, concretamente, o ponto de vista religioso se constituiu não em avanço mas em retrocesso na pesquisa histórica. De seu relacionamento acadêmico afirma que, tanto quanto se lembra, atitudes, métodos e epistemologias, mesmo influenciando a escolha de temas ou a defesa de posições religiosos, nunca afetaram, de sua parte, a cordialidade das relações com os colegas. Em relação aos estudantes, afirma que a geração dos 80 é mais pragmática do que a dos 70: estudam para ganhar a vida. Porém em nenhuma época percebeu o sentimento religioso como saliente e importante na população estudantil universitária. O que se destaca, no período dos estudos, é o interesse político. Mais tarde, homens feitos, 'trabalhando, muitas vezes se tornarão defensores de certas idéias religiosas. Mas no tempo da Universidade observa militância política,

não militância religiosa. Particularmente não militância católica, apesar do bom número de estudantes católicos. Atualmente percebe, entre os professores, quem defenda o judaísmo, mas não quem lute a favor do cristianismo, das idéias católicas, da Igreja, embora se interessem pela história do catolicismo.

Procurei H2, historiador, 47 anos, solteiro, certo de encontrar um acadêmico senão hostil à religião pelo menos indiferente a ela. Surpreendeu-me ao dizer, de início, que sua vida é música, religião e línguas. Especialista em Idade Média, conhece a violência da instituição Igreja, repressora "do sexo aos cultos populares". E diz ser difícil ser religioso na tradição católica ou "conciliar na nossa tradição católica a vocação/predisposição religiosa com o conhecimento das violências". Essa convicção resulta do conhecimento da história da instituição e não, como se poderia pensar, de um enfoque marxista do tema. De fato, embora se tenha formado no auge da influência do marxismo, nunca afinou com ele, por temperamento e gosto. Verifica que hoje o marxismo perdeu muito da influência no Departamento, onde antes quase só se fazia História Econômica, História de Classes e de Luta de Classes. Ao contrário, hoje há muito trabalho voltado para a História das Mentalidades, com abertura para a transdisciplinaridade. A leitura bastante ampla de Jung e de Eliade supriu-lhe a limitação da tradição católica. Conseguiu, assim, compor uma religiosidade mais pessoal, que "não rejeita a tradição católica, mas não é efetivamente a tradição católica". Aliás, sua posição incomoda os católicos tradicionais. Porém não rompeu com a Igreja: sua posição é a de um "herege". Mas

essa adesão mitigada não implica em que considere a Igreja instituição divina, imortal, verdadeira: a religião católica lhe serve culturalmente, como lhe serve a música européia ao invés da música tibetana, como manifestação cultural da religiosidade ocidental. Essa religiosidade reelaborada lhe serve, afinal, de ponte para o transcendente, pois que acredita que, além desta nossa existência, existem uma ou mais dimensões. Essas dimensões, inacessíveis ao conhecimento racional, ao consciente, são contactadas no inconsciente. Os sonhos podem ser um caminho. As religiões também o são, enquanto formas culturais com base talvez arquetípica. Essa dupla vivência, da convicção racional do transcendente e da impossibilidade de atingi-lo consciente e racionalmente, é fonte de penoso dilaceramento. À luz dessa convicção, aliás, retorna a crítica ao marxismo ortodoxo, que só reconhece a materialidade: parece-lhe, mesmo, uma contradição escandalosa a falta de sensibilidade de uma ala dos marxistas pelas manifestações religiosas populares, como feitiço, vidência, jogo de búzios, candomblé, espiritismo, valores do povo que querem banir. Ressalva a posição de Gramsci, mas reafirma a existência de uma ala marxista anti-popular. E aduz a afirmação atribuída a Krishna no Baghadav Gita: "se eu parar de agir, todos esses mundos cairão em ruína". Sua concepção de religião não é, porém, estática, como de "algo que se tem e acabou": o mundo apresenta sempre novos desafios e a religião, que se ocupa com coisas simples como o sentido do mundo e da vida, tem de ir-se ajustando às mudanças. A compreensão religiosa dos acontecimentos é possibilitada por conceitos tais como sincronicidade, carma, destino, que as diversas tradições culturais elaboram. Nesse particular, considera fascinante verificar como conceitos religiosos e conceitos psicológicos podem se completar. Uma das elaborações religiosas que mais preza, a cabala judaica do século XIII (e não, propriamente, a cabala cristã,

renascentista), provavelmente exhibe essa dupla face: de um lado, uma construção mística, ao redor da árvore da vida e de seus vários pontos; de outro, um sistema arquetípico *avant la lettre*, que os rabinos foram montando a partir da observação dos sonhos da coletividade.

No ambiente universitário, segundo H2, não existe incompatibilidade alguma entre crença religiosa e quaisquer ciências. Aliás, "o intelectual de nosso tempo não é refratário à religião". No caso da História, pensa que essa é uma disciplina mistificada, com excesso de teoria, e da qual muitos, historiadores e alunos, esperam resposta para todos os problemas. Ao contrário, no seu entender "a História é uma disciplina relativamente simples, relativamente superficial, porque pega fenômenos que se referem a um grande número de pessoas, de forma bem simples e num período de tempo dilatado. Então não consegue chegar a questões muito sutis ou muito profundas". Se se mantiverem presentes os limites da disciplina, não haverá conflito entre História e religião. Dos colegas que conhece mais de perto, diz que cada caso é um pouco diferente, mas que vê em muitos deles a religião como algo importante, que faz parte de suas vidas. Tem a impressão de que no Departamento os ateus convictos são exceção, e de que haverá um número maior, embora não muito grande, dos que flutuam e duvidam. Ressalva, porém, que o conhecimento que tem dos colegas é superficial. Reconhece que no meio acadêmico a questão da religião é uma questão delicada, e por isso mantém reserva sobre o assunto. Quando, no entanto, abordado com seriedade, não se esquivava de dizer o que pensa. Estaria a salvação no horizonte religioso de H2? O cristianismo, com efeito, e muitas religiões populares são religiões de salvação. H2 confessa admiração por todas as religiões de salvação, porque exprimem a necessidade da sociedade e ajudam muitas pessoas que não contam com

recursos de instrução ou de psicoterapia. Vê, no entanto, um problema de ordem cultural: no seu caso pessoal acharia temerário passar para o candomblé ou a umbanda, porque não nasceu nem cresceu nessa cultura. Tem, de outro lado, a tendência, talvez preconceituosa, de julgar superior a espiritualidade de religiões mais elaboradas, de que seria exemplo o budismo. Mas pergunta-se se o refinamento que existe no budismo comparado, por exemplo, com a religião de um povo primitivo, não seria meramente aparente, e se o simbolismo dos índios não estaria mais próximo de uma religiosidade espontânea.

H3, historiador, 37 anos, casado, é um acadêmico arguto e sutil que vive intensamente o duplo apelo da religião e da ciência e que é capaz, além disso, de localizar a fonte desse duplo apelo: o inconsciente e o consciente. Do entrevistador, aliás, espera que faça a ponte entre as duas instâncias psíquicas e que lhe esclareça como funcionam simultaneamente duas ordens de conhecimento tão diversas como ciência e religião. H3 se diz não apenas umbilicalmente, mas uterinamente, ligado à religião. E essa afirmação é feita explicitamente como início da conversa e, minutos depois, como raiz do problema. Pois H3 vive um tempo, já bastante dilatado, de uma reviravolta cognitiva e emocional em sua vida pessoal e profissional. A família é de origem eslava, tanto mais ligada à Igreja Ortodoxa Russa quanto encontrava na província de origem uma maioria católica hostil a tudo que lembrasse a dominação do czar. O avô, militar e burocrata do Império, tornou-se, no Brasil, diácono da Igreja Ortodoxa. A fidelidade à intensa prática religiosa não era vivida pela família como reação de

emigrantes mas como signo decisivo de identidade religiosa e nacional. H3 enfatiza ter tido sólida formação religiosa, "que não poderia ter sido mais profunda e completa". A prática religiosa era tão densa, consistente e entranhada na intimidade das pessoas que, em suas palavras, experimentava "uma sensação de estar permanentemente visitado e exprimindo uma experiência religiosa". Muito naturalmente alimentou essa religiosidade servindo, até os quinze anos, nos atos do culto. Desde o início dos estudos, no entanto, H3 sentiu inquietação na presença de um estilo de pensar diferente do de sua formação religiosa: estilo mais ligado ao temporal, ao racional e ao ato do raciocínio. No curso primário e no ginásio teve muitos atritos nas aulas de religião: ao que padres e freiras católicos (que instrutores ortodoxos não havia) lhe tentavam ensinar, opunha o ponto de vista científico. Identificado como perturbado e perturbador, foi encaminhado ao pastor protestante, muito mais acolhedor e aberto. Afirma que até hoje sente mais facilidade com os protestantes do que com os católicos.

Quando iniciou, na USP, o curso de História, religião e ciência continuaram para ele em tensão. Procurava manter-se responsável e conseqüente em cada um desses domínios, não questionando um pelo outro e não permitindo que se misturassem. Uma via média de conciliação ele enxergava no encaminhamento da inspiração religiosa para a atividade sócio-política. Ainda assim, sempre continuou interessado em entender como o mundo, a civilização como um todo, se organiza "em forquilha", isto é, na dualidade da religião e do conhecimento científico. Ainda hoje, aliás, procura conhecer o ponto de vista religioso de adeptos de religiões diferentes, a fim de obter uma visão especular de si mesmo. Aos trinta e dois anos aconteceu-lhe o abalo que, em razão da intensidade, poderíamos qualificar de sísmico, e que H3 descreve como "momento dramático, agonioso". H3 foi para o

University College da Universidade de Londres, a qual comemorava naquele ano o sesquicentenário. No curso das comemorações foi-se inteirando da história e dos objetivos iniciais da Universidade, fundada por Benjamim Bentham para ser uma universidade leiga ou, melhor, uma universidade de cunho ateu. Bentham pretendia uma universidade que não fosse travada na busca do conhecimento pela sintonia que devesse manter com a Faculdade de Teologia que, na Inglaterra como no resto da Europa, continuava a ser o centro da universidade. Ao transpor a análise de Bentham para a Universidade de São Paulo e, particularmente, para a Faculdade de Filosofia, H3 deu-se conta, como que "por uma revelação", de que a filosofia é uma variante da metafísica, que é uma variante da religião. Como nas universidades européias, e em particular nas francesas, a Faculdade de Filosofia continuava o esteio metafísico e, portanto, mantinha o cunho religioso. Percebeu que a diferença introduzida por Bentham "fazia toda a diferença do mundo" e que só então, com a proscrição do religioso e o esvaziamento da metafísica, ele entendia o que é ser ateu. O mundo da Universidade de São Paulo, que parecia tão dividido, tão civilizado, era, ao contrário, profundamente integrado num universo religioso, através da mediação filosófica, metafísica, ética e política, todas elas variantes da religião. A reação cognitiva e emocional sofrida por H3 foi de altíssima intensidade. Mais ainda, parecia-lhe que a identidade lhe tinha sido roubada ou implodida. Como sempre teve um espírito tolerante, acabou entendendo "a alma atéia" e identificando-se fortemente com ela. Pensa que dificilmente algum dia poderá dizer-se, com autenticidade, uma pessoa sem convicção religiosa, porque essa está entranhada nele, desde a época, sensível às sugestões, da infância. Mas a parte consciente voltou-se contra a religião e adotou o princípio da compreensão não-religiosa da

realidade. Mesmo no plano consciente, porém, essa opção é dramática, pois traz consigo um relativismo absoluto, no qual nada é inquestionável, nada é intrinsecamente legítimo, nada, a rigor, é sagrado. Tudo se torna, então, tormentoso: para ele, para as pessoas com quem vive e, particularmente, para os alunos, aos quais, ansiosos por certezas, só pode transmitir perturbação. Está, de fato, convicto de que a única forma legítima de cognição da realidade é encará-la em sua materialidade vazia, despojando-a de quaisquer filtros míticos, sacrais e "auráticos" que a tradição interpôs aos que buscam conhecê-la. Essa conformação sacra imposta desde há muito tempo pela tradição é incorporada pelas pessoas e transmuta-se em convicções metafísicas e científicas espontâneas. É-lhe duro contrapor aos alunos outra perspectiva, mas é o que, honestamente, lhe incumbe fazer.

Na sua experiência com a universidade de Londres, à qual, aliás, tem retornado todos os anos por alguns meses, ficou-lhe também patente que a individualidade só se pode exercer de fato quando libertada do peso da coletividade, isto é, quando não há princípios aceitos pela força da tradição sagrada e os agentes escolhem e agem, por assim dizer, cada vez de novo, atentos às sempre mutáveis circunstâncias do agir. Mais uma diferença entre nossa sociedade, católica, em que o coletivo está tacitamente presente, e pessoas de todas as classes sociais impregnadas de empirismo. Em nossa sociedade, basta estar agregado ao grupo e agir em conformidade com ele para se considerarem justificadas quaisquer ações. O modo de agir empirista, aos nossos olhos volúvel, cético ou mesmo cínico, exige que se justifique cada vez de novo a ação escolhida.

Perguntado se em seu tempo de estudante universitário ou de jovem professor testemunhara hostilidade da academia contra a religião, negou peremptoriamente: nem professores nem estudantes desafiavam as convicções religiosas de quem quer

que fosse, embora estivessem em voga slogans vazios do tipo "religião, ópio do povo". O adversário ideológico odiava-,se mas se respeitava. O indefinido, hostilizava-se. Ele mesmo, dada sua latitude de tolerância e de curiosidade pelos pontos de vista, era discriminado como presença exótica e nefasta. Hoje, a luz da experiência londrina, ele interpreta a exigência de adesão a uma corrente de convicção como algo tipicamente coletivo-religioso, não da religião dos templos mas da dos livros e partidos.

H3 não deixou, contudo, de apontar a bipolaridade existente na própria Universidade de Londres: ao lado do *University College* existe o *King's College*, centrado na Faculdade de Teologia, orientado para as humanidades, mais politizado e esquerdizante, preferido pelos que os anglicanos consideram protestantes mais radicais ou religiosos fanáticos. Se pudesse fazê-lo, teria gosto em colocar o filho no *University College*.

Entre os acadêmicos e as pessoas que freqüentou não percebeu inclinação ao esoterismo: como as pessoas não religiosas de hoje provêm de várias gerações também não religiosas, sequer pensam em esoterismo. O objeto de seu pensamento é muito mais pragmático, ligado ao cotidiano, à vida doméstica, à profissão, ao lazer, aos prazeres imediatos.

H3 conclui a entrevista

dizendo-se ainda enormemente confuso. Se no nível consciente vê claro o caminho do conhecimento, no nível das influências inconscientes não se desembaraça da família de origem. Essa família tem uma estrutura hierárquica rígida, que desce do czar, patriarca supremo, através de várias mediações religiosas e militares, até o pai. O pai, graças à onipresença simbólica, dispensa em larga medida a presença física. Toda necessidade, principalmente a emocional, é atendida pela mãe, "que faz tudo o que é suposto pelo pai". Embora não se simpatize com a rigidez autoritária da família de origem, H3 não se

consegue pensar de outra forma. Certamente em virtude dessa experiência por longos anos vivenciada e construída, pôde-se dizer uterinamente, mais que umbilicalmente, unido à religião.

H4 é historiador, tem 48 anos e é casado. A família da mãe era de origem prussiana e, ao que parece, de tendência iluminista e liberal. A mãe passou-lhe a atitude de que religião é assunto privado. Como criança, ao mesmo tempo que dispunha de um amplo leque de experiências cristãs, foi profundamente influenciado pelas práticas espíritas da mãe. Filho único, tinha a companhia de livros e gatos: os livros o levavam para aventuras no Oriente, para a mitologia grega e para o conhecimento de religiões não cristãs; os gatos eram seus interlocutores, com quem aprendeu a se comunicar e a meditar. Foi, aliás, essa proximidade entre o homem e os animais uma das coisas que o encantaram na espiritualidade budista. Encontrou, mais tarde, a mesma atitude em relação aos gatos em Nise da Silveira, de cujos seminários interdisciplinares sobre Psicologia Analítica e religião participou por vários anos, e que conseguia resultados terapêuticos surpreendentes com esquizofrênicos levando-os a comunicarem-se com gatos. Adolescente, aproximou-se de colegas de origem japonesa, que o introduziram ao teatro, à música e à dança do Japão, áreas culturais de que participava ativamente. Decidiu estudar História a fim de estudar cientificamente as religiões. Durante os anos universitários esteve ativamente ligado à contra-cultura. O clima intelectual da Universidade, enquanto estudou e nos primeiros anos de docente, era de "indiferença benevolente", condescendente, e às vezes hostil em relação à religião:

estudantes e professores eram, em grande parte, marxistas ou sartreanos, que julgavam irrelevante o tema religioso. O paradigma preferido, nos cursos, era o do modo-de-produção. Havia "doses cavalares" de história *événementielle*, mas a teoria e o método para o estudo da religião, ele teve de os descobrir sozinho. O caminho para autores como Dumézil, Eliade e Jung, ele o encontrou por si mesmo, às custas até do menosprezo dos proprietários de livrarias estrangeiras,

que encaravam seu interesse como tolice. Ao mesmo tempo que continuava o empenho na formação científica, ia caminhando sem ruído para o budismo. Foi o envolvimento com o teatro *No*, inteiramente fundado na espiritualidade budista, e a insatisfação com o espiritismo kardecista, que de alguma forma materializava o espiritual e se apegava ao fenômeno, que o conduziram ao budismo. Viajou duas vezes ao Japão, já como professor. Da segunda vez, passou um ano inteiro numa universidade budista, e tornou-se monge. Nunca viu nenhum conflito entre religião e ciência, pois que ambas procedem da mesma vontade de conhecer. A religião também é uma forma de conhecimento, de gnose. Vê as relações entre religião e ciência como relações entre *Sagesse* e *Science*, esta voltada para o conhecimento da condição humana, aquela permitindo superá-la. Além disso, a *Science* é necessária como suporte da *Sagesse* genuína e salutar: o estabelecimento crítico de um texto, por exemplo, é condição para se assegurar a autenticidade de uma tradição religiosa. Reconhece que alguns colegas experimentam conflito entre religião e ciência, porque partilham de um tipo da tradição científica ocidental, comumente associada com as vertentes iluminista e positivista. Ele, ao contrário, graças a estudiosos como Eliade, Guénon, Jung, Dumézil e outros, que "tinham um pé na ciência e outro na gnose", "fé no Ocidente e fé no Oriente", encontrou história, um outro Ocidente, que ele chamaria de anti-história, de anti-filosofia, que teria começado na

Antigüidade, com os neoplatônicos e teria atravessado a Idade Média e a Renascença com os místicos renanos, os alquimistas, cabalistas e místicos maçons. Essa abertura para as dimensões simbólicas, mitológicas e religiosas ele a vê, de resto, presente na juventude universitária de hoje, como fruto amadurecido da contra-cultura dos anos 60. Também os professores mudaram: embora possam permanecer francamente agnósticos, não mais consideram a religião como irrelevante para a compreensão da História, e o que predomina hoje é a História das Mentalidades. Nas próprias universidades budistas do Japão (não nas demais, totalmente agnósticas), descobriu o esforço para se fazer a síntese entre o pensamento religioso oriental e o pensamento ocidental aristotélico, platônico e, contemporaneamente, heideggeriano. Se não experimentou conflito pessoal entre religião e ciência, como tampouco entre Ocidente e oriente, ou entre ele e a família, passou por um conflito dramático de outro tipo: entre o budismo ascético, fundamentado no esforço pessoal, prometeico, e o budismo da graça, sem esforço e fundamentado no Outro Poder. O que o fascinava no budismo era a ascese do homem auto-suficiente, capaz de atingir o nirvana pelo próprio esforço. Seus passos iam nesse sentido. Mas "aí eu comecei a levar as surras da vida, e a vida me foi mostrando que não era nada disso", que o ideal estava longe da realidade. Aí foi tomando progressiva consciência da própria insuficiência e foi-se abrindo "em direção à luz, à graça, que é dada incondicionalmente, que é oferecida e não precisa ser conquistada pelo esforço".

Em relação à iniciação das crianças na religião, pensa que é necessário abrir-lhes o mais amplo leque de informações e opções, sem, contudo, ministrar-lhes aulas de religião: "a melhor maneira de se fabricar ateus militantes, confessos, é submeter as crianças em tenra idade à aula de religião". Ele está consciente de que os jovens, ao invés de aprofundar a

própria tradição religiosa, partem para opções bem diferentes: julga que isso se deve à incapacidade das gerações mais velhas de passarem aos jovens o que realmente importa. Isso acontece também no Japão, onde os pais e avós não conseguiram passar a própria espiritualidade tradicional aos filhos e netos, que procuram, quando o fazem, as chamadas "Novas Religiões".

Filiado à Juventude Estudantil Católica (JEC), mais tarde à Juventude Comunista, ativo no ISEB, participante no PCB, refugiado em vários países da América Latina e na Suécia, onde se doutorou, assessor econômico na África, H5, historiador, 49 anos, casado, forneceu um depoimento complexo. Teve formação religiosa católica por influência e exemplo da mãe, praticante. Freqüentou, na infância, "terreiros" e auxiliou a avó, ialorixá, a quem viu várias vezes incorporar entidades sobrenaturais. Na época, não separava o fenômeno, como a ciência o faz, em "psicológico (talvez paranormal) e religioso": era, simplesmente, uma manifestação religiosa. Pode dizer que se criou **dentro** da religião. Aos quinze anos sentia-se "como Lutero entre os agostinianos", impressionado pelo misticismo e, ao mesmo tempo, pela razão. Vê-se naquela época como "matéria prima do tomismo": de fato não só estudou a *Lógica* de Maritain, mas entendia e incorporava a maneira tomista de pensar, "ordenando a razão ao entendimento místico do mundo". Foi essa, influência dos capuchinhos e dos dominicanos, de quem se conservou sempre amigo, inclusive nos anos da Suécia. Convenceu-se, no entanto, por reflexão pessoal e não por sugestão de terceiros, de que a Igreja era cínica e não cumpria o que declarava. Sofreu, pessoalmente, o

reacionarismo do clero. Procurava outros grupos e, rejeitado pelo "próprio rebanho, a que à época pertencia", acabou se afastando da Igreja. Frisa, porém, que nunca se voltou contra o espírito religioso. Nos anos em que foi marxista,

nunca considerou a religião "ópio do povo": a religião, no sentido moderno, é algo autêntico, uma mistura de lógica e crença, razão e mística. Aliás, o próprio marxismo era um tipo de religião, com reuniões, livros, fé, crença no advento da Revolução, certeza de que a Revolução seria melhor e de que o Partido abrigava gente melhor que o resto da sociedade. Percebeu, na semelhança da experiência com a

Igreja e com o Partido, que a crença conduz à ação, mas em si ela não tem nenhuma relação com a realidade. Hoje julga que a fé de nada serve, a não ser para aquele que a possui e, pessoalmente, não acredita em nada. Acha, também, vazias as questões metafísicas: não acredita em ordem universal, e é bastante cético quanto à objetividade absoluta do conhecimento científico. Por isso não pensa que quem tem outra crença possa estar errado, e julga irracional o ataque à ciência ou à religião ou a qualquer método de abordagem.

Sua posição hoje, em relação à ideologia e à religião, é de ceticismo e desimportância e, simultaneamente, de grande respeito no plano individual: dentro do espírito do iluminismo, considera a religião, e a ideologia, como questão de foro íntimo. Para frisar a extensão dessa intimidade de foro diz que, na Suécia, o que interessa na ciência não é a teoria que o pesquisador espousa mas o método - que é do domínio público. De seus anos na Suécia trouxe a convicção de que o povo sueco é profundamente religioso, por ter desenvolvido em alto grau os traços do calvinismo: trabalho, auto-estima, vergonha do comportamento anti-social, derivados do princípio da predestinação, o qual se opõe à administração da salvação por um organismo eclesial. Mesmo que oficialmente a Suécia não seja uma sociedade

religiosa, de fato ela o é, pois se constitui como projeção da comunidade religiosa calvinista.

A seu ver, também o marxismo abriga o que chamamos de religião: o respeito pela condição humana diante de uma imanência maior, a saber, a generalidade da condição humana. Essa, pode, ou não, ser um atributo de Deus. Na sua visão histórica, o marxismo é calvinismo para operários, isto é, reelaboração do calvinismo no nível da sociedade industrial. Como em outras ocasiões, é a religião que nega a religião: "Lázaro se levanta, não é mais um cadáver, e passa a criar outra religião".

Não só o marxismo, mas outras *Weltanschauungen* ocidentais derivam da religião e não terminam na religião. As próprias filosofias aparentemente são mera lógica, mas carregam as experiências místicas de fenômenos que hoje só temos a capacidade de explicar por via racional. Negar essas experiências é negar a alteridade, a humanidade como generalidade. Não negar, já é atitude humanista e, por isso, religiosa. Retornando a seus anos de engajamento político e, antes, religioso, lembra-se de que a pergunta era como a Igreja podia ajudar a melhorar a sociedade. "Todos nos sentíamos católicos, parecidos com Lutero ou Inácio de Loyola: angustiados com o pecado e salvando-nos na fé, como Lutero; feitos soldados de Jesus, como Loyola. Além disso, queríamos imitar a Cristo, e éramos uma comunidade de Tomás de Kempis. Havia mística e lógica, e víamos o corpo também como instrumento de expiação da culpa coletiva: todos éramos Cordeiros do Senhor e todos éramos Cruzados".

De modo geral, acredita que toda negação mascara, psicologicamente, o interesse que a pessoa tem naquilo que nega. "Então, quando o indivíduo nega, por exemplo, a religião, ele está negando um sentimento religioso que ele sabe que tem nele. Se você der a Bíblia em *off* para ele, ele

não vai ler São Lucas, porque vai fazer mal a ele, vai incomodá-lo". Agora, quanto ao encaminhamento para a mística, ou para a ciência, ou para as várias profissões("profissões?"), acredita na destinação, uma espécie de programação biológica. Refere-se, aliás, com agrado a um astrônomo que afirma ser a descrição do universo, e mesmo as equações matemáticas que compõem essa descrição, apenas possibilidades do biótipo humano, sem corresponder necessariamente a nada de objetivo.

Aos filhos não dá educação religiosa, o que não os impede de ter contato com a religião e de virem a ele para obter explicações.

H6, historiadora, 45 anos, solteira, especializada em História do Brasil, pensava que não tinha contribuição a oferecer ao entrevistador, porque "nem experimentara conflito de ordem pessoal, nem desenvolvera interesse do ponto de vista intelectual" em relação à religião. Seu depoimento, ao contrário, foi rico e matizado. As famílias de ambos os pais eram católicas praticantes, principalmente a do pai. Mas ela não recebeu educação religiosa, pois o pai se tinha tornado a "ovelha negra" da família, anticlerical e infenso a que ela recebesse instrução religiosa na escola. A mãe não tinha convicções religiosas e, como em outros assuntos da casa, submetia-se ao marido dominador. H6 lembra-se de ter tido inveja das crianças que podiam participar de cerimônias religiosas. Sentia-se excluída do ambiente predominantemente religioso - sequer fizera a primeira Comunhão - e, daí, dos grupos de referência dos companheiros de idade. Essa exclusão foi-lhe particularmente penosa nos primeiros anos da escola primária. A escola era judaica, mas

tinha aula de religião para católicos e protestantes. Como ela não era nem protestante, nem católica, nem judia, sentia-se triplamente excluída. Embora às vezes lhe fosse permitido tomar parte em atos religiosos, quando a família estava fora da Capital, onde o pai advogava -ela se lembra de como ficou feliz quando se vestiu de anjo numa procissão sentia-se em desvantagem ante os jovens companheiros. Para compensar, começou a ler mui to cedo, e a formação intelectual fortificou-a contra a frustração sócio-religiosa: tornou-se precocemente indiferente às interpretações religiosas do mundo. Essa atitude foi reforçada por leituras de teor materialista, principalmente pela literatura sartreana, que marcou sua geração mesmo antes dos anos acadêmicos. O existencialismo de Sartre não deixava lugar para Deus: ao contrário, eram exaltados o ideal e a solidariedade humanos. De qualquer modo, sua geração fez uma opção ideológica e política que, incluindo os valores humanos ou morais, comuns a todas as religiões, podia esquecer a Deus. Contudo, quando entrou na Universidade, ficou surpresa ao encontrar estudantes católicos na vanguarda dos engajamentos políticos e próximos aos marxistas: ela se perguntava se de fato a religião estava tão fora de lugar, como julgava. Em seus primeiros anos de pesquisadora julgava ciência e religião incompatíveis. O enfoque científico da História, de fato, expulsa as variáveis não materiais, como a providência ou um Deus ocupado com os homens. À medida que os anos foram passando e ela foi adquirindo maior experiência, começou a duvidar de uma relação tão excludente. Chegou a conhecer muitos historiadores competentes, sinceramente religiosos, fossem católicos, protestantes ou espíritas. Embora continue sentindo no íntimo uma espécie de desarmonia entre religião e ciência da História, ela as vê, na realidade, como não interferindo uma na outra. O que a levou inicialmente a uma

atitude mais conciliatória foi um acontecimento pessoal. Quando o pai morreu, passou por momentos muito difíceis, e foi levada por uma amiga a um médium espírita, que era Chefe de um Departamento da Escola Politécnica e pesquisador de respeito. Ele lhe dirigiu palavras muito apropriadas, racionais e razoáveis, e ela sentiu, pessoalmente, como a religião podia ser racional. A respeito do pai, ela pensa que talvez tenha sido uma pessoa religiosa que negava sua crença da infância vigorosamente, na verdade vigorosamente demais para não levantar suspeitas. Não parecia infeliz com essa interpretação.

Em suas relações sociais com pessoas de instrução superior, ela vê uma busca de realidades místicas, que desaprova. Até entre membros ateus filiados ao Partido Comunista conhece pessoas que visitam a Umbanda. Admira-se que numa época de divulgação científica, que discute o *big bang* e a extensão inimaginável do universo, haja pessoas, de instrução superior, que tentam conciliar a origem do universo, o sem-número das galáxias com "como é que chama essa divindade que gosta de perfume e colar, lá na Umbanda, que era uma prostituta?... a Pomba-gira". Entende o prestígio da astrologia mesmo entre intelectuais por se aproximar das coisas racionais e ter alguma coisa a ver com a astronomia.

Pessoalmente, não tem nenhuma prática esotérica, a não ser como brincadeira: mapa astral e leitura de signos. Admite coincidências nesse campo, mas também muita impostura.

O que mais a choca é a pequenez humana. Gostaria de esperar por uma espécie de salvação, mas "infelizmente" não vê nenhuma densidade na realidade humana. A única condição de sobrevivência é a memória, isto é, ser lembrado, e mesmo

essa é uma solução precária. Os humanos, iguais às formigas, são efêmeros e sem sentido na ordem do universo, e dever-se-ia encarar, com tristeza mas realismo, o fim pessoal. E cita Simone de Beauvoir a respeito de Sartre (contínuo ponto de

referência) : " sua morte nos separou; minha morte não nos reunirá".

Porém, segundo seu testemunho, a principal força da religião reside na cultura católica abrangente. Quando Deus parecia ausente para sempre, ao menos em seu relato, ele de repente surge de maneira casual: ela cita, com aprovação, um pesquisador em ciências humanas que dizia: "Deus, esse fiscal da masturbação!" Essa irrupção permitiu-lhe revelar um conflito nuclear de qualidade emocional. Disse ela: "a cultura católica, o que é? é isso, é céu, é inferno, é purgatório, é o santo vingativo, é o pecado (com ênfase). Eu descartei essa questão do pecado para mim, porque penso que um dia ou outro temos de resolver pessoalmente a questão do bem e do mal, entranhada dentro da religião católica. Porque nós carregamos o pecado do mundo todo", "essa coisa ocidental da civilização. O que é pecado, o que não é, pra nós é uma marca fundamental. Eu acho que nossa geração tentou questionar certos valores associados ao pecado, e condenados pela sociedade porque pecaminosos". Aprecia muito um livro de ficção científica, de Miller, *Um Cântico para Leibovitz*. O livro narra a destruição da humanidade, da qual escaparam poucos sobreviventes, reduzidos ao estado de barbárie completa. Um dia essas pessoas descobrem, num abrigo anti-aéreo, uns papéis soterrados ao lado do esqueleto da pessoa que vivia no abrigo. Os papéis tornam-se textos sagrados, quando eram simples contas e anotações.

Começa uma nova história da humanidade, fundada nos textos sagrados, na transformação do abrigo em templo e na santificação do esqueleto. Assim a religião surge da atribuição de significado a coisas que objetivamente não têm nenhum, em razão da necessidade humana de explicar o que não tem explicação.

H7, historiadora, 52 anos, solteira, fez questão de, como historiadora, começar pelo começo. De família católica tradicional, fez toda a formação, do primário ao Curso Normal, em escola religiosa. Essa primeira formação, estrita e rígida, passou-lhe a idéia da mulher como mal do mundo e fonte de pecados, e do estado religioso como superior ao casamento. Várias vezes foi sondada para tornar-se freira, para o que as mestras lhe reconheciam todos os predicados. Seu ideal era ser professora primária, para recuperar os pobres e humildes. Começou a dar aula na periferia de São Paulo, mas circunstâncias a levaram à Faculdade de Filosofia e ao curso de História. Seu gosto a teria encaminhado para as ciências naturais, que se denominavam História Natural, pois que, desde a infância, se identificava muito com a terra, a montanha, o campo de sua cidade natal, Campos do Jordão: plantas e botânica, em geral, seriam seu interesse. Porém, como nada conhecia de física e de química, orientou-se para história. Confessa que se deu muito bem e se encontrou. Na Faculdade descobriu a Juventude Universitária Católica (JUC), cujos membros tinham uma religião totalmente diferente da que ela aprendera, e a deixavam chocada: eram jovens alegres, de todas as faculdades de São Paulo, assistidos por padres, já naquela época sem batina, íntimos dos jovens. Descobriu uma religião nova, e quase se converteu a essa outra religião. Junto com a JUC, foi descobrindo o mundo acadêmico. A JUC e o movimento estudantil obrigaram-na a penetrar no marxismo. Teve uma formação marxista sistemática, pois a JUC estudava Marx sistematicamente e a pôs em contato com grupos comunistas que a orientaram nas leituras. Com isso foi-se abrindo e ampliando sua visão do mundo. Além do mais, o curso de História também era muito bom pelas leituras que exigia, em francês, italiano e espanhol. Durante um ano, depois de formada, trabalhou na periferia e, depois, na PUC, passando

da miséria para a alta burguesia. Esse contraste "mexeu" com sua cabeça, e começou a pôr em xeque as idéias da militância jucista, na grande maioria altos burgueses. Conseguiu, então, uma bolsa de doutorado na França. Ficou quatro anos em Paris. Inicialmente procurou a JUC Internacional, que lhe pareceu, ao contrário da JUC brasileira, reacionária. Por curto tempo freqüentou a paróquia universitária. Mas em Paris começaram suas primeiras dúvidas existenciais sobre a religião católica e sobre a vida, e não só sobre religião e ciência. Afastou-se da religião, mas com idas e vindas, pois sempre foi muito sensível à arte, à música, à escultura dos monumentos católicos, à tradição milenar da Igreja. No período de Paris houve menos diálogo, seja com os professores, bastante inacessíveis, seja com os colegas, e mais reflexão, sistemática e livre. Percorreu a Europa inteira e o contato com os países, a história de cada monumento, igreja, museu, levaram-na a aprofundar a reflexão pessoal. Nesse período, "repudiou clara e definitivamente a Igreja". Paris fez-lhe ver mais profunda, ampla e criticamente a trajetória da Igreja católica e do cristianismo, e a colocar, no devido compartimento histórico, a Igreja e o cristianismo, diante de todo o resto, que é a maioria da humanidade. Convenceu-se de que a parte mortífera do cristianismo é maior que a positiva. Essa é a dimensão que adquiriu e manteve.

Refletindo sobre os anos universitários no Brasil, H7 explica por que o diálogo da JUC era mais fácil com os marxistas do que com os socialistas: os marxistas eram tão dogmáticos quanto os católicos, ao passo que os socialistas eram mais brilhantes, versáteis, ecumênicos e abertos. Apesar do materialismo no marxismo, havia menos contrastes do que aproximações de posturas, condições e posições com os católicos. Eram, pode-se dizer, duas religiões. É claro que os estudantes não podiam entender essas sutilezas, pois tudo

era muito simplificado em sua cabeça de revolucionários primários e primitivos. Em seu tempo de estudante os professores tinham vergonha da religião. Ser católico era quase ser alijado do convívio acadêmico. Isso era particularmente patente por ocasião da celebração da Páscoa, promovida pela JUC. Só eram contactados os professores que se sabiam católicos. Ainda assim, apenas dois, o Prof. Aubreton e o Prof. Aroldo de Azevedo, compareciam. Os demais não se expunham nem diante dos próprios militantes católicos! Hoje, ao contrário, não só se verifica muito interesse pela História das Religiões e pela Teologia da Libertação, mas os professores não mais têm vergonha de dizer, em classe, que são católicos, budistas, protestantes ou outra coisa. Não que tenha deixado de haver ateus, mas a vergonha foi superada. Hoje quando há uma missa de sétimo dia, os professores não só comparecem, o que pode ser entendido como ato social, mas adiantam-se à frente para comungar, o que é um ato religioso.

H7 não frequenta o culto, e quando assistiu, há alguns anos, a uma missa, pareceu-lhe ser outra religião. No entanto, é muito segura ao afirmar que o conceito de salvação continua operacional. O homem sempre se preocupa com o pós-morte: isso lhe é inerente. Mesmo o mundo materialista deve ter seus momentos de perplexidade e perguntar: depois de 30, 50, 70, 100 anos, aonde vamos com tudo isso? Essa é o que os católicos chamam a problemática da salvação. Explica-se também, por aí, a atração que as seitas evangélicas exercem sobre as populações pobres e desavisadas, e a perplexidade da Igreja Católica e da Teologia da Libertação nos dias de hoje. A procura da salvação se revela também na busca do exotismo oriental, das saídas esotéricas, e até na procura maior pelos cursos de filosofia.

Ter ou não ter religião é uma escolha que só será possível se a pessoa tiver tido a experiência da religião, e essa

experiência é ensejada não apenas no lar, senão também na escola. Por essa razão, H7 pretende matricular o filho adotivo num colégio católico.

H8, historiadora, 45 anos, sentiu-se enleada para falar de religião. O espaço que o entrevistador lhe oferecia era, segundo ela, um espaço formal ou formalista, em que "os papéis, o enredo, a peça e os atores" estavam pré-definidos.

Na sua percepção, o entrevistador trazia, sem o declarar, um conceito de religião que permitia ao entrevistado posicionar-se a favor ou contra, mas dentro de um esquema tão institucionalizado quanto a Academia, dentro de cujo

recinto a pesquisa era conduzida. Rompendo com a formalidade e a esquematização, H8 vai construindo sua concepção de religião. Prefere referir-se a uma "energia, de que não sabe o nome, intrigante e fascinante"; a algo superior, com que pode conversar e que reconhece como responsável pelo destino da vida. De sua religião de origem, católica, retém uma referência essencial, a caridade, a doação de si mesma, que considera o fundamental na atitude religiosa e que, de passagem, não reconhece nas novas formas do culto católico, que percebe como uma encenação vazia, própria da Instituição. Não condenar ninguém, saber conviver com as pessoas de convicções diferentes, não penalizar gratuitamente os alunos, são ecos do "caritativo", que a habita. Admite a possibilidade de outras vidas e, como confirmação disso, não rejeita a doutrina do carma budista. Religião induz o sentimento de coerência e paz consigo mesma e de contato com o indevassável e íntimo de cada um. "A palavra 'místico' que estamos universo preenche o

tangenciando". Desse universo místico a religião é um componente, não o equivalente exato.

Para esse entendimento contribuíram as leituras de Jung e de Eliade. Esses autores lhe forneceram uma percepção da própria História que, de resto, vem sendo compartilhada com outros pesquisadores. Seu interesse atual (na época da entrevista) é entender a história latino-americana na sua vertente mística. Jung, em particular, "balançou" e "balanceou" a distinção entre o racional e o irracional, e certas experiências que ela teve não lhe deixam lugar para a descrença. Entre essas experiências, a de sonhos premonitórios.

Essas atitudes, que eu denominaria abreviadamente de místicas, não lhe causam nenhum embaraço com a ciência. Tem conhecimento de que na própria física o solo é movediço e apreciaria muito discutir com pesquisadores dessa área. O caráter científico da história reside na plausibilidade ou admissibilidade que fornecem parâmetros compartilhados pelos que praticam essa ciência. Não estranha que grandes intelectuais admitam a noção de destino, embora concorde que admiti-lo de público é ousadia, de que não são capazes muitos que acreditam no destino. Faz questão de dizer que não é dessas pessoas "que não acreditam em nada" e que, ao contrário, tem tendência acreditar. Reconhece que tem trânsito fácil do científico para o religioso. Sente-se, porém, despreparada para orientar pesquisa na área propriamente religiosa, seja por desconhecer determinada religião histórica, seja por não concordar com opções políticas associadas a posições religiosas.

H8 provém de famílias católicas religiosas do lado paterno e materno. Passou pelas costumeiras experiências religiosas anteriores ao Concílio Vaticano II. Tem uma irmã profundamente dedicada à Igreja. Veio a optar, porém, por um caminho pessoal e sente que atualmente, após longa

trajetória, chegou ao equilíbrio, a uma situação ainda de busca, onde, porém, pressente um encontro. Parece preservar, da formação básica, a sensibilidade pelo que denomina "o caritativo". Surpreende-se com a itinerância inquieta de muitas pessoas, em busca de algo indefinido, e essa surpresa parece torná-la conivente com essas pessoas: indaga-se se a psiquiatria seria capaz de, afinal, orientar essa busca de identidade.

A entrevista procurava obter do entrevistado essencialmente seu modo de relacionar ciência e religião. Ao redor desse núcleo, obtinham-se informações relativas à família, à evolução científica e religiosa, a modalidades de conflito, ao ambiente do Departamento ou da Unidade, à atitude em relação à educação dos filhos, a interesses religiosos outros. Como a entrevista permitia uma comunicação espontânea, foi possível também registrar o que denomino aqui de singularidades ou peculiaridades do entrevistado. Talvez seja oportuno agrupar, para cada área científica, os resultados referentes ao tema nuclear e aos temas periféricos.

FÍSICA

(a) **Ciência/Religião.** Não houve nenhuma posição que declarasse incompatibilidade entre ciência e religião na vida do cientista. A maioria disse conhecer, no próprio Departamento ou no mundo universitário em geral, cientistas religiosos, chegando alguns a especificar, a partir de sua experiência no Exterior, que em encontros internacionais têm

encontrado, com freqüência, pessoas místicas (F8), grande respeito pela religião como convicção pessoal (F2) e a exclusão da religião como critério de triagem ideológico

(F9). Essa compatibilidade subjetiva é atribuída ao caráter pessoal da opção religiosa: a religião é reconstruída segundo as possibilidades da pessoa (F7), ou responde aos

reclamos afetivos e aos desejos (F8), ou é necessária para estabelecer, com suficiente amplitude, as delimitações éticas (F9), ou corresponde ao estilo de vida (F10), ou é exigida por necessidade psicológica (F3). Se não encarada como algo do foro íntimo, a religião do cientista é vista como promovendo a própria ciência (F2, para os muçulmanos), como envolvendo a pessoa do cientista (F4,F6) ou como permitindo ao cientista um *locus* de atividade social (F8). Assim, ciência e religião podem conviver (F4,F10). Objetivamente, a compatibilidade entre ciência e religião é assegurada praticamente por todos: não só não há conflito como há complementação (F7); a contradição básica entre elas revela -se, talvez, meramente aparente (F9); as correntes filosófico-religiosas abrangentes (F1) ou certas religiões orientais (F6) harmonizam-se com as posições da física contemporânea; ciência e religião não se opõem, desde que ambas sejam abertas (F2); cada uma constitui um campo próprio, pelo que estão desconexas (F5); ou nem se ajudam nem se atrapalham (F4); a ciência clássica se opunha à religião, não a ciência contemporânea (F1). A compatibilidade objetiva encontra, no entanto, limites: o conteúdo da religião não se apresenta ao cientista com nenhuma necessidade lógica (F3); há dificuldade radical em compor religião e ciência, porque ciência refere-se ao relativo e religião ao absoluto (F6); a dicotomia entre ciência e religião mantém-se na vida do cientista religioso

(F2). O que vários frisam na questão da compatibilidade objetiva é que os conflitos históricos entre ciência e

religião devem ser atribuídos não à religião como tal, mas à Igreja (católica): religião não é a Igreja (F6,F8); o conflito se deu com a mentalidade dominante, religiosa, que engolfava a ciência nascente (F5); o conflito opôs a ciência à instituição eclesiástica (F3) ou à dominação clerical (F1); a harmonia deve ser procurada entre ciência e religiosidade íntima, não entre ciência e religiões oficiais(F6).

(b) *background familiar*. Do ponto de vista religioso, quase todos os entrevistados provêm de famílias religiosas, geralmente católicas. Há duas exceções: F1 e F3 cresceram em famílias arreligiosas. Entre as famílias católicas ou parcialmente espíritas havia algumas militantes. Algumas famílias mesclavam as crenças e práticas católicas, protestantes e espíritas. A figura predominante favorável ao ponto de vista religioso é feminina, geralmente a mãe, alguma vez a avó ou uma tia. Nas famílias católicas ou mistas a criança recebe educação religiosa, passando pelos ritos e práticas do batismo, primeira comunhão, missa dominical, catecismo. Alguns estudaram em escolas religiosas. Do ponto de vista sócio-econômico, a maioria das famílias era de condição modesta, tanto na instrução como em recursos materiais: apenas dois dos entrevistados tinham o pai com instrução superior.

(c) *evolução científica e religiosa*. Todos os entrevistados se mostram seguros, atualmente, quanto ao método do trabalho científico. Alguns, porém, expressam dúvida sobre a relevância social da ciência, sobre a suficiência do método científico para lidar com os problemas da vida ou sobre a propriedade do conceito "certeza" aplicado à ciência. Alguns (F7,F10) reconhecem a influência do método científico sobre suas atuais concepções religiosas

ou, inversamente (F8,F5,F1,F6), algum influxo da temática religiosa ou parareligiosa em seus interesses científicos. Do ponto de vista religioso, nenhum dos entrevistados mantém hoje a crença ou a prática aprendida na infância. Os que receberam educação religiosa mais intensa acabaram abandonando-a num processo iniciado na adolescência e consolidado nos anos universitários ou um pouco mais tarde. A razão do abandono é atribuída, embora às vezes com a ressalva da imaturidade, à informação científica, ao engajamento sócio-político dos anos universitários, à descoberta de outras visões de mundo, à influência de leituras críticas, à interrupção do contato com pessoas significativas da época da formação, às dificuldades da ordem do comportamento na vida adulta ou ao desvanecimento do interesse e da necessidade religiosa. Esse abandono é, várias vezes, sentido como uma libertação das obrigações religiosas, capituladas sob os conceitos de pecado, culpa, certo/errado, desrespeito à consciência individual, ou como catarse dos excessos acumulados. O resultado atual desse abandono não é, necessariamente, o "deixar em suspenso" a religião: há quem, deixando a prática, "mantém a fé" e elabora uma religião particular, ou quem diz ter resolvido os problemas graças à reflexão, à leitura e ao diálogo, quem se declara "religioso não praticante", ou quem insiste na dimensão ética seja da religião recebida, seja de uma religião mais íntima. E qual a evolução dos dois entrevistados que cresceram numa família laica ou num ambiente familiar e social praticamente ateu? O primeiro, graças ao contato com os escritos de E.Cayce, não mais vê a ciência como auto-suficiente e se interessa ativa e persistentemente pelo que denomina "correntes filosófico-religiosas mais abrangentes". O segundo continua convicto do ateísmo, mas respeita as escolhas religiosas das pessoas e concorda com a educação religiosa da filha.

(d) **conflitos outros.** Vários dos entrevistados conheceram no lar filiações religiosas distintas e, mesmo, opostas (F1,F7,F9,F10), contradição entre crença e prática (F6), ou entre instrução religiosa na escola e na família (F8), convivência íntima entre convicção ateista e profunda crença religiosa (F3). A oposição mais sofrida parece ter-se dado entre a religião, corporificada na Igreja, e a vida concreta dos anos adolescentes e adultos (F7,F8,F10,F5). Nesse caso, abundam as expressões amargas: exigências inflexíveis da religião (F7), carga pesada e repressiva, ligada ao pecado, reacionarismo da Igreja (F8), formação excessivamente pesada, sem meio-termo entre o certo e o errado, uso da culpa como meio de controle (F5), problemas de culpa, coisas tenebrosas, pecado, normas, mandamentos, penitência (F10). Esses conflitos levaram alguns à distinção entre religião e religiosidade ou entre religião e Igreja (F1,F6). Alguns experimentaram conflitos particulares, como entre não praticar a religião e entristecer-se porque os filhos também não a praticam (F7), ou entre o poder do cientista diante da natureza e seu desamparo diante da morte (F10), ou entre características contraditórias dos atributos divinos, como a pessoalidade das leis morais e a impessoalidade das leis naturais (F2), ou entre preservar a vida pessoal e integrar-se no meio social (F10). Uma das entrevistadas considera objetivo lidar com conflitos, e rejeita a Igreja em sua dimensão ritual, pois "os rituais mascaram os conflitos"(F8).

(e) **ambiente do Departamento/Unidade.** Em relação à religião, o ambiente universitário não é de hostilidade ou de discriminação, a não ser muito esporadicamente e, nesse caso, em tom jocoso. Porém, diferentemente de esporte ou de política, religião não é assunto de conversa. Vários

entrevistados têm a impressão de que, de modo geral, os colegas são agnósticos ou indiferentes, embora conheçam também colegas profundamente religiosos. A atitude verdadeira por detrás da indiferença é interpretada diversamente como privacidade, descrédito geral, medo de se abrir, dificuldade resultante do treino científico.

(f) **educação dos filhos.** A opinião predominante é de que não se deve forçar a religião às crianças: religião é opção pessoal, realizada em idade mais madura. O papel da família é informar, mesmo porque, em nosso meio, o cristianismo impregna a cultura geral, e desenvolver, nas crianças, o respeito pelas convicções religiosas das pessoas. Alguns colocam os filhos em escolas católicas, apesar de eles mesmos não se considerarem praticantes. Em todo o caso, mesmo os que pensam que não se deve impor uma convicção religiosa, julgam natural uma certa transmissão familiar de valores religiosos, neles incluídos os valores éticos.

(g) **interesses religiosos outros.** Para um dos entrevistados, de formação cristã e européia, causa espécie o interesse de colegas acadêmicos por cultos afro-brasileiros. Mais ou menos ligado à visão científica, encontrou-se, em alguns, interesse por astrologia, horóscopo, numerologia, fenômenos paranormais e parapsicológicos, transmissão e eficácia do pensamento positivo, conservação de energia sob forma de sobrevivência ou reencarnação.

(h) **peculiaridades.** Uma das entrevistadas, com vários anos de psicanálise, associou a repulsa de práticas parareligiosas a um desejo reprimido do esotérico, e acabou concordando em deixar fazer seu mapa astral. Essa pessoa teve educação católica inteiramente ortodoxa e casou-se com

um intelectual totalmente infenso ao irracional. Outra entrevistada chamou a atenção para a concomitância de duas ordens de informação, cuja incompatibilidade não é levada em conta: cientistas podem manter informações científicas e outras derivadas da religião, mais ou menos como até nos meios universitários de todo o mundo há estudantes que mantêm justapostos por longo tempo conhecimentos da física ingênua e da física científica. Uma terceira entrevistada reconhece a potencialidade da religião para o desenvolvimento da pessoa, desde que haja condições psicológicas de desenvolvimento: por isso, a função mais geral da religião é estabelecer limites, impedir a invasão dos espaços, assegurando o auto-respeito e o respeito pelo outro. Uma outra entrevistada, exemplificando a exigência de lógica que sempre lhe dificultou a aceitação de dogmas religiosos, revelou que, ainda criança, queria tentar o suicídio como experimento crucial da existência de Deus. A mesma entrevistada revela consciência da complexidade do tema, quando julga que a questão religiosa se coloca na fronteira extrema da ciência mas pensa que deixar a questão para esses confins equivale a não ter real interesse pela religião. Um dos físicos, apesar da sofisticação da reflexão, coincide com uma das entrevistadas ao imaginar o Deus da religião católica como uma entidade arbitrária, que estabelece leis "para seu agrado" quando, ao contrário, as leis do universo são impessoais e gerais. Rejeita, por isso, a pessoalidade de Deus. Está esperançoso, contudo, de que em algum lugar se realize a plena harmonia entre o que diz a ciência e o que diz a religião. Aponta, ainda, uma curiosa semelhança entre os cientistas e os padres católicos: uma vida de dedicação, no caso, à ciência. Outro pesquisador, que se confessa ateu, aponta para uma reprodução, na parede da sala, da galáxia de Andrômeda, e diz: "eu vim de um átomo e vou-me transformar num átomo. No cosmos, nós viemos das

supernovas, então vamos terminar. Pra mim não é uma ofensa.

Não acho que somos tão grandes, e que seja uma perda irreparável se a vida terminar". Outro cientista, que se diz religioso não praticante, não pensa que o estudo da origem do universo possa ser uma ponte para a descoberta de Deus:"

o quadro de referência dentro do qual se coloca, na física, a questão da origem é um quadro científico, isto é, delineado pelos pressupostos e pelos métodos da ciência. Seu alcance, portanto, se mantém dentro do âmbito da ciência, cuja característica essencial é a mudança de concepções. No fim da ciência não se encontra Deus. Outro entrevistado pensa que, do ponto de vista subjetivo, ele encontrará um meio-termo de convergência, entre o excesso de formação religiosa da infância e adolescência e o quase completo olvido dos dias presentes.

BIOCIÊNCIAS

(a) **ciência/Religião.** Nenhum dos entrevistados declarou ver incompatibilidade entre ciência e religião na vida concreta do cientista: há, no Departamento, cientistas conceituados que são esotéricos e místicos (B5), há mesmo quem pertença ao Opus Dei (B6), a maioria dos professores acaba religiosa (B8) e ótimos pesquisadores são religiosos convencionais (B1). A religião, com efeito, habita o emocional e a ciência o racional (B5), a harmonia da natureza suscita a questão do Criador (B6,B7), o próprio Deus colocou no homem um princípio de certeza, a fé religiosa (B8), e pesquisar a Natureza já é uma espécie de religião (B4). Religião e ciência podem, portanto, conviver (B5) e se alguma vez houve empecilho religioso à ciência, isso se deveu à falta de esclarecimento (B6,B3). Há, de certo, dificuldade em relação ao conceito de Deus e de seus

atributos(B6,B7) que pode ter iniciado com o estudo da ciência mas que se deve mais à experiência de vida (B6,B3) ou à própria amplitude desmesurada, inconcebível, de tais atributos (B7). Objetivamente, a compatibilidade entre ciência e religião é reconhecida por todos, pois ciência e religião são compartimentos distintos, embora não estanques (B5,B3), ou áreas separáveis e até não comunicantes (B7), ou esferas separadas (B8, B4); o cientista, cartesiano que é, carece de metodologia para lidar com a religião (B1); ou, então, ciência e religião são, ambas, formas de conhecimento e, mesmo, de fé (B2). A religião faz parte global da vida, e não interfere com a parte intelectual, onde se aloja a ciência (B7); a fé é parte da vida, sendo quase impossível transformar o religioso em científico (B2). Aliás, a ciência também é limitada, e rejeitar o que as religiões propõem porque foge à ciência é radicalismo científico (B5); grande parte da biologia é incerta e o darwinismo já passou (B8) e hoje nem chega a axioma (B2); a religião é parte da metafísica, e ciência não é metafísica (B4). Por essas razões, há quem nunca pensou nas relações entre ciência e religião (B7), ou não tem bibliografia a esse respeito, apesar de tê-lo nos mais variados campos, inclusive nos campos separados da religião e da ciência (B8), ou ainda não se preocupou em harmonizá-las (B2), ou define ciência como esfera de verificação (B8,B2) e religião como esfera de revelação e aceitação (B8,B2). Assim, não há conflito entre ciência e religiosidade (B7) e, em alguns casos, é bom distinguir religião de Igreja, em particular da católica (B5,B6,B7). Finalmente, a dificuldade prática em conciliar ciência e religião deriva de que uma e outra são campos que exigem dedicação integral (B1).

(b) *background familiar*. Do ponto de vista religioso, metade dos entrevistados provém de família católica

"ferrenha" (B1), simples mas apegada ao essencial (B3), sólida (B8), intimamente ligada à Igreja (B4). Os demais também tiveram ambiência familiar religiosa, embora em parte sob forma de conflito, por terem os pais filiados a religiões diferentes (B6), ou pais e avós de convicções religiosas distintas (B2, B5), ou o pai agnóstico e a mãe indiferente (B7). Todos, contudo, tiveram a iniciação católica ou evangélica de praxe. Nenhum dos entrevistados apontou em particular o pai ou a mãe como exercendo a maior influência na formação religiosa. Do ponto de vista sócio-econômico, pouco mais da metade tinha um dos pais com instrução superior.

(c) evolução científica e religiosa.

Os entrevistados encaram o exercício da ciência como um exercício profissional no qual são competentes. No contexto da entrevista, contudo, houve quem aludisse às decepções que a ciência provoca na vida do cientista (B2) (e que, no caso, são compensadas precisamente pela religião), quem emitisse um juízo assaz severo sobre o nível atual de formação em filosofia da ciência dos pesquisadores (B1) e quem, por razão do extremo espírito crítico, chegasse a denegar quase qualquer certeza à ciência (B8) (fazendo emergir, exatamente nesse ponto, a necessidade da certeza religiosa). O refinamento de conceitos ou a familiarização com procedimentos científicos por vezes alterou a posição religiosa, como quando o estudo das comunidades animais apontou para o papel adaptativo das crenças (B8) ou o entendimento da evolução, como modificação e não aperfeiçoamento, desafiou a pretensão de superioridade alguma religião (B5), ou, finalmente, o efeito de medicações avançadas ensejou dúvidas sobre o alcance da noção de pecado em comportamentos desviantes (B8). Apenas três mantêm regular prática da religião da infância, aparentemente de

maneira convicta, embora por vezes com perplexidades. As explicações para o abandono das crenças e práticas religiosas variam com as histórias de vida. Há quem declare ter percebido intuitivamente a hipocrisia da religião, em

particular da católica, no trato com as religiosas educadoras (B5). outra (B7) aponta a indefinição religiosa do lar, e não a academia, como a razão do distanciamento da religião: no entanto, hoje procura contato com Deus, quando se sente feliz ou necessitada, e diz superar afetivamente as dúvidas intelectuais: pensa, até, que voltou a acreditar nos conceitos tradicionais dos novíssimos; chega a orientar pós-graduandos quanto à importância da religião para certas pessoas e em certos momentos, lembrando-lhes que "não se deve tirar a bengala ao cego". outra das entrevistadas (B6) atribuiu o abandono da prática religiosa inicialmente às excursões de estudo nos fins de semana; continua, contudo, entrando em igrejas, que "quaisquer delas são casas de Deus", lê a Bíblia embora mais por motivo de erudição, interessa-se pelos aspectos culturais dos ritos religiosos e diz que a vida cansativa de todos os dias não deixa tempo para pensar em religião. Dos entrevistados, um (B1) se desligou da religião na época da universidade, juntamente com colegas, oriundos de imigrantes rurais: não lhe foi fácil libertar-se do *imprinting* de pecado, culpa e castigo com que a religião o ferreteara. Hoje, tem afinidade pessoal com a religião, que situa no campo das energias não tangíveis, e pretende, uma vez aposentado, dedicar-se ao estudo, inclusive experimental, da religião. Outro (B4) confessou ter sentido liberação intelectual ao abandonar a religião, mas aceita Deus dentro de algumas denotações semânticas.

(d) **conflitos outros.** Alguns dos entrevistados conheceram filiações diversas na família(B7 ,B5,B6,B2),

contradição entre crença e prática religiosa familiar (B5), oposição de valores entre família e meio universitário (B1). Alguns enfrentaram conflitos entre a rigidez das normas religiosas e os comportamentos do dia-a-dia (B5,B1,B4,BS). Outros encontraram dificuldade em compor oração de petição e justiça divina, ou poder de Deus e acontecimentos calamitosos (B7) ou, mais amplamente, ciência e cultura ocidental ou religião e os vários domínios da vida social (B5). Houve quem (B7) tivesse de enfrentar pressão para instrumentalizar uma religião que não mais mantinha mas respeitava, ou quem (B6) não encontrasse, em posições eclesiásticas referentes à vida, eco de sua temática profissional. Mesmo mantendo-se fiel à crença e à prática religiosa, houve quem (B3) sentiu a firmeza da fé desafiada pela doença persistente, ou quem (BS) não identificasse Igreja tradicional e Igreja contemporânea, ou se sentisse tranqüilo em crer e relativizar a crença.

(e) **ambiente do Departamento/unidade.** Os entrevistados são unânimes em dizer que não há hostilidade contra a religião, porém, tampouco, interesse. O que existe é, antes,

indiferença, silêncio no tocante a um assunto de índole pessoal. Uns atribuem o clima respeitoso ao fundador do Departamento, um cientista alemão luterano praticante. Um dos entrevistados (B2) diz que sua religiosidade, pública, não é problema nem para os colegas agnósticos. Outro (B4) sabe de colegas praticantes e engajados. Para outra (BS), a maioria dos colegas é religiosa, mas há quem (B6) declare que não sabe quem acredita e quem não, mas que o assunto não é tabu e que ninguém se furtaria a falar sobre religião. Para outra (B5), o Departamento é bastante ligado a astrologia, vidência e fenômenos espíritas, isto é, tem uma orientação mística que não se dirige para o catolicismo e sim para o esoterismo.

(f) **educação dos filhos.** Apesar do abandono pessoal da modalidade religiosa da infância, não há quem preconize omissão dos pais. Ao contrário, os pais devem educar-se para desenvolver o lado místico da criança que, como adulto, escolherá sua religião (B1); ou, então, mais que histórias bíblicas, os pais religiosos ensinem aos filhos a ser pessoas boas e a distinguir entre o bem e o mal (B6), ou passem-lhes os valores morais (B4). Em todo o caso, poupem-nos, na infância, das contradições entre crenças e comportamento, tratando de religião apenas a partir da adolescência (B5).

(g) **interesses religiosos outros.** Uma entrevistada (B7) , de família católica, apontou, como estranho, o interesse que tem pela umbanda. Outra (B5) diz não apenas ter, mas seguir a carta astral, e ser sensível às coincidências. Um entrevistado (B4) diz não ter nenhum interesse no esoterismo, mas estar racionalmente aberto ao espiritismo. Outro (B1) está ligado a signos, astros e fenômenos de vidência.

(h) **peculiaridades.** Um dos entrevistados (B1) tem experiências notáveis de vidência; em outro, que abandonou a religião mas não o interesse filosófico pelo assunto, persiste, muito exata, a terminologia católica; um terceiro (B2), aspira por um movimento cristão latino-americano, desvinculado do colonialismo religioso europeu; uma entrevistada (B7), de pais católicos mas indiferentes, surpreende-se com o aflorar de concepções religiosas da infância por ocasião da separação conjugal e surpreende o entrevistador ao referir-se ao papa como "um deus onipotente"; outra (B6), apesar de não praticante, é sensível à semântica da palavra "Deus" e comenta que esse

nome várias vezes "é tomado em vão", e indica que hoje em dia correntes ecológicas impedem o progresso na medicina e na farmacologia, como outrora a Igreja católica.

HISTÓRIA

(a) **ciência/Religião.** Sem exceção, todos os entrevistados declararam a possibilidade, ou o fato, da coexistência de ciência e religião na vida do cientista. Todos conhecem, no Departamento e no meio acadêmico, cientistas conceituados que são religiosos praticantes ou, mesmo, engajados. Essa compatibilidade subjetiva é conseguida, na opinião de vários (H1, H5, H4, H6), por ser a religião assunto de foro íntimo, de opção pessoal ou de experiência de vida, ou por apresentar a religião valores compatíveis com opções de vida arreligiosa (H6), ou por haver no mundo lugar bastante para ciência, religião e Igreja (H7). Dois entrevistados (H2,H3) reconheceram a compatibilização na unidade da pessoa, porém atribuíram a ligação religiosa ao inconsciente e a atuação científica ao consciente. De forma algo abrangente, a ciência também foi vista como uma modalidade, paralela à religião, de se atingir o universo místico (H8,H5). Objetivamente, a compatibilidade entre ciência e religião é, por vezes, negada ou posta em dúvida: pois a perspectiva histórica científica e a crença religiosa, quando aprofundadas, são inconciliáveis (H6), ou a ciência propriamente dita só é possível com o esvaziamento do sagrado (H3). Outras vezes, a ciência, na tradição francesa e uspiana, é expressão fundamentalmente religiosa (H3) e o encaminhamento para a ciência ou para a religião depende de uma orientação a bem dizer biológica (H5). Alguns dos entrevistados afirmam que religião e ciência são esferas delimitadas, que não se

subordinam, nem se coordenam, nem se sobrepõem (H1, H2) ou, até, chega-se a dizer que há conjunção tranqüila entre uma e outra por procederem ambas da mesma vontade de saber (H3).

Como com vários entrevistados das outras áreas, é encontrada a distinção entre religião e Igreja (católica), e a afirmação de que o conflito se dá não entre ciência e religião ou religiões, mas entre ciência e Igreja, ou instituição (H2, H5, H7, Ha). Alguns (H2, H4, H5, Ha), finalmente, relativizam a possibilidade mesma do conflito, criticando o alcance do conhecimento científico, em particular da História, ou aduzindo ampliações epistemológicas derivadas de perspectivas de psicanalistas ou de historiadores das mentalidades.

(b) *background familiar*. Quase todos os entrevistados provêm de família religiosa, geralmente católica. Alguns tiveram educação religiosa intensa, católica (H7, Ha), ortodoxa (H3), protestante e espírita (H4) ou católico-umbandista (H5). O único entrevistado a se definir como ateu (H1) teve pai ateu "por circunstâncias" e mãe protestante, que lhe morreu cedo. Uma das entrevistadas (H6) reporta-se ao pai anticlerical ferrenho e à mãe católica indiferente.

Vários tiveram instrução religiosa na escola ao menos primária. A figura parental predominante do ponto de vista religioso foi ora o pai ora a mãe, não sendo possível apontá-la em vários casos. Do ponto de vista sócio-econômico, quase todos os entrevistados provêm de família sem instrução superior.

(c) *evolução científica e religiosa*. Dos entrevistados, apenas um declarou que a escolha do curso se deveu a interesse religioso. Todos se mostraram atentos às exigências do espírito científico, mas de forma personalizada. Uns (H2, H8) procuram ampliar a base

epistemológica da ciência. outros (H1, H3) alertam para a contaminação que a ciência sofre de motivações religiosas ou da mentalidade científica. Há quem (H4) articule, como desejável, ciência e religião na relação de alicerce e edificação. Um dos pesquisadores (H8) entrevê a possibilidade de observar empiricamente as próprias experiências místicas.

E há também quem (H5,H2) desmistifique o alcance científico da História. Paralelamente, há quem reconheça abalados os fundamentos do marxismo, que servira como corporificação dos valores éticos da ação social. Todos os entrevistados abandonaram a religião da infância, quando a tiveram. Uns porque receberam a carga repressora que acompanha o pecado, outros por perceberem a Igreja como intransigente e opressora (H2), mortífera (H7) ou cínica e reacionária (H5), ou ainda por terem adquirido o senso da relatividade cultural das formas religiosas (H8,H2,H7,H5), da variação de ênfase de cada tradição (H4) e da incompletude das tradições isoladas (H4). No caso do espiritismo da infância, um dos entrevistados (H4) asseverou tê-lo abandonado em razão da material idade reivindicada para a própria realidade espiritual. Quando presente, a religião de hoje é uma ponte para o transcendente (H2), ou uma atitude de fascinação diante de uma energia intrigante (H8), ou devoção à causa da humanidade, tenha ou não o nome de Deus (H5). Ou então é uma elaboração bem pessoal de várias tradições, dentre as quais se destacam a judaica, sob a forma da cabala, e a budista (H2, H8). Nenhum dos entrevistados, com uma exceção (H5), parece aproximar-se das tradições afro-brasileiras e mesmo espíritas, embora algum (H2) possa considerar as primeiras como legítimas expressões religiosas populares e reconhecer correspondências entre as várias expressões. Às vezes, o que resta parece ser um fragmento nuclear da religião dos primeiros anos, como a idéia de salvação (H7). É interessante assinalar que nem mesmo o encontro com a face

não convencional, moderna e socialmente engajada da Igreja serviu para alguém reelaborar alternativamente o catolicismo da infância.

(d) **conflitos outros.** Alguns dos entrevistados (H6,H7) encontraram na universidade uma Igreja diferente da que conheciam; outros, encontraram oposição entre a Juventude Universitária Católica (JUC) no Brasil e a JUC na França, ou entre o aburguesamento dos universitários católicos e a miséria da periferia paulistana(H7) e entre os secundaristas católicos da esquerda e a hierarquia (H5). Vários não conseguiram compor a Igreja-instituição, que conheciam de experiência própria ou pelo estudo, com sua vida pessoal: a cultura católica está impregnada do pecado e de suas sanções, da corresponsabilidade no pecado, do santo vingativo (H6), ou então o cristianismo em sua maior parte é mortífero (H7) ou, finalmente, a Igreja é violentamente repressiva sobretudo quanto ao sexo e à cultura popular (H2). Neste último caso, trata-se de verdadeiro conflito, pois o entrevistado nem adota nem rejeita a tradição católica. Outro entrevistado (H4) fala de três conflitos que conheceu em sua trajetória científico-religiosa: um, entre a espiritualidade kardecista e seu apego à materialidade; um segundo, entre o Ocidente racional e o Ocidente anti-histórico e anti-filosófico; um terceiro, entre o budismo da ascese e o budismo da graça. Outro entrevistado (H5) reconhece certa contradição na cultura sueca, que pode negar explicitamente a religião e ao mesmo tempo está impregnada essencialmente de seus valores. O conflito se revela às vezes pelo comportamento: assim, quem afirma nunca ter tido interesse pessoal e profissional na religião, analisa os textos críticos de Marx relativos à religião; quem rejeitou definitivamente a Igreja coloca o filho em escola religiosa. Outra entrevistada (H8) vive o conflito no nível

da expressão: ao mesmo tempo que sabe ser a religião algo indevassável, define-a convencionalmente. Outro depoente (H3) percebe que, apesar da opção pela concepção atéia da ciência, o entendimento, de cunho religioso, do conhecimento científico é representado na mesma universidade que o influenciou. Finalmente, outro entrevistado (H2) reconhece-se dilacerado entre a exigência racional de pensar os enigmas da vida e a certeza de que a resposta não virá pela razão.

(e) **ambiente do Departamento/Unidade.** Quase todos os entrevistados aludem a colegas religiosos. Um deles (H7) lembra que, diferentemente do passado, atualmente os professores não se envergonham de sua convicção religiosa. Outro (H2) pensa que no Departamento os ateus convictos são exceção, e que mesmo o número dos duvidantes não é grande. Outros negam explicitamente hostilidade em relação à religião e um dos entrevistados (H3) chega a descobrir secreta afinidade mesmo entre o marxismo, outrora imperante, e a religião, no sentido que a "religião dos livros" se dá muito bem com a "religião dos templos".

(f) **educação dos filhos.** Dos entrevistados, alguns não dão ensinamento religioso aos filhos sem, no entanto, recusar conversar sobre o assunto (H5), ou prefeririam educar o filho longe de qualquer referência religiosa (H3,H1,H4). Outros pensam que pode ser importante permitir o ensino religioso para evitar que a criança se sinta discriminada (H6), ou que é necessário fornecer positivamente aos filhos uma informação religiosa, a fim de possibilitar-lhes escolher mais tarde uma religião com conhecimento de causa (H7).

(g) **interesses religiosos outros..** Um dos entrevistados

(H2) faz referência a astrologia, mapa astral , leitura de signos, horóscopo, feitiçaria, vidência, jogo de búzios, como expressões religiosas legítimas, embora delas não compartilhe. Como umbanda e candomblé também não fazem parte de seu universo religioso pessoal, dá a impressão de colocá-los entre formas religiosas menos elaboradas. Uma das entrevistadas (H8) fala de premonição, destino, pluralidade de vidas, como elementos de sua visão religiosa.

(h) **peculiaridades.** Uma das entrevistadas (H6) tem agudo o senso de participação generacional tanto no abandono da religião tradicional como na adoção de uma alternativa laica. Profissional em História, gosta de servir-se de uma parábola de ficção científica para imaginar a origem das religiões. Um dos entrevistados (H5) retém, de sua juventude, autores da teologia e da espiritualidade católicas (Tomás de Aquino, Tomás de Kempe, J.Maritain) e expressões bíblicas literais. Outra das entrevistadas (H7), apesar de distante da religião da infância, exprime cuidados com a perda de fiéis por parte da Igreja católica, e opina sobre a opção estratégica da Igreja que conduziu a esse resultado.. Outra ainda (H8) chama a atenção para o caráter de itinerância que assume a busca pessoal de muitos contemporâneos. Finalmente, Jung, Eliade, Dumézil e Guénon são autores influentes junto a vários dos entrevistados (H2, H8, H4).

COMENTÁRIOS

O tema principal da pesquisa são as relações entre ciência e religião que o cientista estabelece, ou deixa de estabelecer, do ponto de vista de seu comportamento, isto é, não em primeiro lugar no nível epistemológico mas no nível psicológico, individual e social. Anteriormente, contudo, à discussão do tema principal, um dado empírico merece ser ressaltado. Contrariamente à impressão de que religião seria um assunto difícil, ou mesmo tabu, entre os cientistas, a pesquisa encontrou muito poucos casos de recusa a falar sobre o tópico, uma disposição generosa em discorrer sobre o tema, geral respeito pela religião como opção pessoal, difundido interesse pela realidade religiosa, freqüente religiosidade. Esse dado merece ser destacado, apesar da não representatividade da amostra, pois que se encontra em todas as entrevistas de cada uma das três áreas.

Vários dos entrevistados, é verdade, partilhavam da impressão de que "a maioria" dos colegas fosse agnóstica ou ateuista, ou manifestavam surpresa, alguma vez contentamento, ao serem informados do interesse que a pesquisa despertava. Mas essa era uma impressão da atitude dos outros. Alguns esclareceram sua posição, afirmando que não sairiam propalando seus pontos de vista sobre religião, mas que, num contexto de seriedade, os exporiam sem constrangimento e sem se sentirem envergonhados. Vaidade do cientista, narcisismo, como se poderia pensar? Talvez se pudesse admitir essa explicação se o tema da entrevista fosse apenas ciência, ou ciência e sociedade. Menos provável a explicação se se toca num ponto que, o teor das entrevistas o demonstra claramente, atinge quase todos de maneira dramática. Religião, para a maioria dos entrevistados, é algo de foro íntimo e não parece objeto de exibição. Talvez a intrínseca articulação com a ciência, talvez o *setting* da entrevista,

que facilmente se encaminhava para uma anamnese clínica, tenham ensejado primeiro uma aceitação do tema e, em seguida, um discurso geralmente desinibido, algumas vezes até prolixo, sobre religião. Talvez também tenha facilitado o abrir-se para o tema religioso a função de **figura** que a religião assumiu na percepção dos entrevistados, contra o fundo incontestado da ciência. Verdade é que, no decorrer da entrevista, mais de um deslocou também a ciência como figura, de um fundo mais geral da experiência humana, mas ninguém teve questionado e desafiado seu papel profissional, tão ligado à auto-identidade e ao auto-respeito. Posso supor, então, que falar de religião não chegou a ser ameaçador para a identidade profissional do entrevistado, e que esse foi um fator facilitador. Outro poderia ter sido o caso se se enfocasse o impacto da ciência no religioso de profissão. Apesar de cada um dos entrevistados ter sido contactado com antecedência e certificado do objetivo da pesquisa, vários declararam explicitamente nunca ter refletido sobre as relações vividas entre religião e ciência: e ninguém afirmou ser esse um objeto de atenção costumeira. Falar, pois, de religião, manifestou um interesse não estudado e, daí, genuíno. O curso das entrevistas revelou, mais de uma vez, que religião pode não ser um componente importante da epistemologia subjacente à prática profissional, mas que não deixa de ser um elemento dinâmico, mesmo se latente, do cientista. Não estou supondo que o interesse pela religião implique atitude positiva em relação a ela: o que se verificou várias vezes foi um jorro de ressentimentos acumulados. Digo, apenas, que não foi uma vaidade superficial que tornou eloqüentes meus entrevistados, mas que seu discurso, conquanto provocado, se articulou com certa amplitude uma vez dada, pelo entrevistador, a ocasião. Fizesse parte da cultura universitária brasileira a discussão das relações entre

ciência e religião, o discurso brotaria com espontaneidade. No caso concreto, o tema, se não espontâneo, tampouco é vedado., ao contrário do que Allport (1950) e Farberow (1963) afirmaram de seu meio cultural. Se solicitada, a religião do cientista comparece. Esse é um dado empírico, de cuja existência não se tinha conhecimento, e que um certo estereótipo (*Fisher, apud Freire-Maia, 1986*) fazia prever contrário.

Das entrevistas resulta com quase unanimidade que os cientistas não se preocupam em refletir sobre a relação entre ciência e religião como sistemas de conhecimento. É freqüente a declaração de "nunca ter pensado nisso".

Estamos, de fato, distantes do tempo em que a cultura dominante era a religiosa, ante a qual a ciência devia apresentar credenciais. Ao contrário, ao menos nos círculos acadêmicos e nas camadas intelectualizadas, a ciência é um dado primordial: na ausência de um estímulo peculiar -como seria um Departamento ou uma Associação voltados para o estudo de fronteiras- o cientista não vê, espontaneamente, pontos de contato ou de intersecção da ciência com outros domínios culturais. Terá a relação religiosa passado à marginal idade na cultura contemporânea, como afirma o filósofo MacIntyre (1969)? Essa é uma questão a que a pesquisa pretende responder, não estendendo acriticamente à cultura acadêmica brasileira o que se diz acontecer nos círculos intelectualizados europeus e norte-americanos.

As entrevistas manifestam que a discussão epistemológica das relações entre ciência e religião não constitui um interesse central. A afirmação dos entrevistados de que não tinham pensado no assunto atinge, certamente, o nível epistemológico. Alguns reconhecem explicitamente que as exigências profissionais ou o dia-a-

dia não permitem o vagar para refletir acerca dessas relações. Alguns há que se referem à instrução religiosa recebida na infância e nos primeiros anos da adolescência como um recurso para avaliar o alcance cognitivo das pretensões religiosas em face da posição da ciência. Deve-se, contudo, frisar que essa instrução foi bastante elementar ou, devido ao caráter auto-didata, pouco disciplinada. Nenhum dos entrevistados diz pertencer a algum grupo de reflexão sistemática que, além de discutir transdisciplinarmente o

alcance epistemológico das várias disciplinas, levante o problema específico do conhecimento religioso. Alguns, é verdade, perseguem solitariamente esse tipo de reflexão mas, como destacou um dos entrevistados, não há conhecimento sem intercâmbio. Mesmo nos casos em que o objeto do estudo é a religião ou a Igreja, como na área de História, é óbvio, e

justificado, que a epistemologia em ação seja a da ciência.

Embora inexista, então, uma reflexão sistemática e um interesse definido por esse assunto, no que diferem nossos entrevistados dos pesquisadores que se agregam em associações e se reúnem em congressos voltados para essa temática, vários deles, quando instados, revelam-se capazes de discorrer sobre o tema, com versatilidade e coerência. De modo geral, o entendimento epistemológico das atividades da ciência e da religião se expressa de forma negativa: não se afirma incompatibilidade entre religião e ciência, domínios epistêmicos sem intersecção e que, por isso, estão separados e não se misturam. O argumento mais freqüente em favor da negação da incompatibilidade é o da experiência pessoal ou da experiência vicária de cientistas religiosos (e de algum religioso cientista). Obviamente, não se oferece com isso um argumento intrínseco à questão. Alguns, no entanto, vão um pouco além e afirmam que a ciência dá o "como" e não o "por que" (F7), ou lida com o relativo e não com o absoluto pretendido pela religião (F6), ou é obra do consciente,

enquanto a religião é atividade do inconsciente (H3,H2). Em nenhum caso, porém, essa diferenciação foi prolongada sistematicamente. Uma que outra vez é ensaiada a articulação entre uma e outra, quando um entrevistado (F7) reserva a

visada religiosa para o início dos fenômenos e a visada científica para o seu desenrolar. O que há, mais freqüentemente, é a possibilidade aventada de recuar, ou de avançar, cada vez mais o alcance da ciência até que as pretensões religiosas sejam engolfadas por ela, muito ao clássico modo discutido por Durkheim (1985) nas últimas páginas de *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Outra maneira, de certo mais próxima à epistemologia, de

relacionar religião e ciência é perceber a primeira como baseada em dogmas indiscutíveis e a segunda em busca sempre discutível da verdade ou, o que vem a dar mais ou menos na mesma, a primeira como ligada ao irracional ou ao emocional, e a segunda a um empreendimento racional. Uma vez que os

entrevistados têm como referência religiosa o cristianismo e, mais freqüentemente, o catolicismo, seria de esperar, do ponto de vista do interesse epistemológico, que estivesse demonstrado o caráter voluntarista da religião. O que se

verifica, no entanto, é uma versão pouco informada e, na verdade, vulgarizada, da noção de "dogma" ou, então, uma aquiescência acrítica à alegação voluntarista e emocional da crença, o que, historicamente, tem o nome de fideísmo. Uma como outra posição é fruto do Iluminismo que, sem dúvida, é o subsolo da ciência moderna e do entendimento científico da religião (Vandermeersch, 1988). Não por acaso a religião é para alguns declaradamente um assunto de foro íntimo ou de consciência individual, -um direi to do cidadão- , e, como tal, respeitável, sem que, por isso, se lhe atribua qualquer virtual idade na ordem do conhecimento. O problema da compatibilidade epistemológica entre religião e ciência em nenhum caso foi situado na esfera da linguagem, embora

alguns dos entrevistados tenham feito distinções semânticas na palavra "Deus". O tema, clássico na filosofia da religião, não emergiu dos depoimentos. É provável que emergisse em outros grupos de entrevistados, ligados à filosofia da linguagem. Quando, na Física, alguns criticam a física clássica em favor da física quântica e pós-heisenbergiana; quando, na História, alguns apelam para um princípio de intelecção distinto do materialismo histórico, a saber, as representações mentais em cuja gênese e desenvolvimento encontram lugar as intuições psicanalíticas, e com isso abrem caminho para uma articulação com o religioso, parece adumbrar-se uma posição epistemológica, embora sujeita a dupla caução. O indeterminado, o singular, o surpreendente, para usar os termos de Ladrière (1987), parece tornar plausível, na física, uma realidade não encarcerada dentro de normas afinal redutoras. O objeto do desejo, a ilusão, a realização do arquétipo, na História, quebram, da mesma forma, a recorrência de esquemas bem conhecidos e permitem um ponto de fuga na moldura da realidade. Duas observações, no entanto, se impõem: essas aberturas, com poucas exceções, não são tematizadas e, além disso, encerram uma concepção de religião sem ligação histórica com o que se conhece dela. Uma forma de energia ou uma projeção do desejo, às quais as mais das vezes se denega o caráter pessoal, guardam pouco contato com o que correspondeu, na vida dos entrevistados, à experiência religiosa. Não é casual que se faça constante a distinção entre religião e Igreja, também aqui reproduzindo a distinção, aparentemente natural, entre efervescência e institucionalização (Durkheim, 1985). Também por isso prefere-se, não raro, *religiosidade* a *religião*. Reportando-me mais de perto às várias posições epistemológicas recentes, reconheço em alguns dos entrevistados alguma afinidade com o chamado *Novo Interacionismo*. Na área de

História, por exemplo, há os que pensam a ciência contextualizada pelo estágio sócio-cultural, o que não esgota o discurso sobre a realidade. No campo da Física, há os que admitem a possibilidade de um discurso religioso ou filosófico-religioso acerca do universo ou do absoluto. Não se trata, porém, de um interacionismo sistemático, uma vez que quase sempre falta articulação ao discurso religioso, muitíssimo mais fragmentário e lacunar que o discurso científico. Em razão do maior número de declarações atinentes à separação, independência ou ausência de intersecção entre ciência e religião, parece-me que nos entrevistados predomina a versão recebida (Rottschaefer, 1988), ou seja, a posição do positivismo vigente até os anos 60, o qual, embora admitindo a liberdade das opções pessoais, não reconhece à religião o valor de conhecimento e tende a situá-la no domínio afetivo. Do ponto de vista da epistemologia, essa posição não acompanha, é bom repeti-lo, o estado atual da questão. De fato, não considera os valores epistêmicos que poderiam articular semelhantemente o discurso científico e o religioso (Rottschaefer, 1988); não supera o dualismo cartesiano, nem através do entendimento da ciência como reflexo das características do espírito (Ladrière, 1985; 1987), nem através de uma discussão da tendência holística do conhecimento, como a Gnose de Princeton (Ruyer, s.d.); finalmente, não dá guarida a alegações derivadas da índole representacional de todo conhecimento (Sperry, 1988), nem à exigência de inserção de postulados sobrenaturais na arquitetura da ciência (Hodges, 1974), nem ao numanalismo fenomenológico (Garrett, 1974) ou à analogia entre conhecimento religioso e conhecimento científico baseada no chamado controle superveniente e no caos (Sappington, 1991). Algumas refrações desses enfoques certamente estão espelhados no teor das entrevistas, o que parece mostrar o alcance da irradiação

alcançada por esses novos modos de ver. Encontra-se, assim, alguma assimilação de fundo spinozista entre Deus e Natureza, como quando se diz que pesquisar a natureza é uma forma de religião {B4,BS}; ou, então, prudente aproximação da física moderna com doutrinas de religiões orientais

{F6}.Mas não há confrontação amadurecida entre as pretensões cognitivas da ciência e as da religião.Talvez porque, como diz um pesquisador em biociências {B1}, seja falha a formação em filosofia ou, como sublinha um físico {FS}, a limitação dos problemas e sua operacionalização não deixem tempo para a reflexão sobre os fundamentos ou, talvez, mais prosaicamente, porque as esfalfantes condições de vida e de trabalho não preservem a disposição necessária para enfrentar outros estudos de maneira não amadorística.O que parece emergir das considerações dos entrevistados é que a dimensão epistemológica é um assunto interessante, ao qual são capazes, se estimulados, de reagir com *à-propos*. Não chega, porém, a ser um assunto vital. Os entrevistados têm ou deixam de ter convicções religiosas geralmente sem um exame objetivo e acurado dos pressupostos, dos conceitos e da articulação conceitual de sua ciência e de sua (ir) religião. Nesse ponto, a versão recebida deixou espaço para o que tantos dos entrevistados denominaram de "convivência" entre ciência e religião. Como destacou mais de um deles, o cientista é um ser social e suas decisões não são meramente epistemológicas. Ao contrário, suas opções pró- ou anti-religiosas são feitas em função de acontecimentos vários, de conflitos existenciais, de contatos interpessoais ou com grupos de referência. Até quem não vê {F8,F3} na ciência a necessidade laplaceana de Deus como hipótese, atribui sua posição arreligiosa muito mais ao ambiente familiar e ao meio sócio-cultural do que à formação

científica. Estamos, então, lidando com outra ordem de realidade e com outro tipo de fundamentação. É nessa direção que nos faz olhar a Psicologia.

A afirmação de Kristeva (1987), de que toda demanda expressa sofrimento, sugere fortemente a ligação entre ciência e psicologia, em particular a psicologia do desejo, que pode ser discutida no nível inconsciente, como faz Kristeva, mas também no nível consciente.

A religião de muitas formas se relaciona à falta e ao desejo: historicamente, a religião preenche um vazio, o da falta entendida como culpa ou o da falta entendida como o lugar do outro. É verdade que essa falta pode adquirir um caráter metafísico e seu preenchimento se dar no imaginário. Parece-me que esse é o caminho do deísmo iluminista e dos deísmos naturalistas, onde o ecológico, o energético, o enigmático ou o holístico não têm nome e, por isso, não exercem uma função simbólica. Pensa-se freqüentemente que essa capacidade do Outro, dotado de nome, e que em nossas tradições religiosas ocidentais tem o nome do Pai, é uma capacidade propriamente humana. Pensa-se, por isso, numa necessidade ou num desejo religioso. Nosso ponto de vista é que as condições do pensamento são sempre históricas, e que tal necessidade se apresenta com facilidade em contextos de tempo e lugar religiosos, ao passo que está simplesmente ausente em contextos arreligiosos. Uma ilustração desse ponto de vista é a da evocação de Deus pelo espetáculo da Natureza. Em épocas e locais em que a articulação entre o mundo e Deus não passava, regularmente, pelo encadeamento das mediações, a Natureza era o Livro onde se lia a escrita divina. Não só a população rural mas cientistas, como Newton, se elevavam sem demora da Natureza ao Criador. Hoje, diferentemente, muitos não encontram na beleza ou na força dos elementos naturais

uma sugestão do divino. Esse "silêncio da Natureza" foi, aliás, o que impulsionou a busca da experiência religiosa no íntimo do homem (Vergote, 1967) . Fundar, pois, a possibilidade da religião numa capacidade do homem de admirar ou de procurar explicar o universo é uma empresa incerta, até porque, como filosoficamente foi bem demonstrado, a solução divina torna-se novos problemas humanos. Essa transformação da religioso em metafísica, que a tantos iluministas e positivistas se apresentou como progresso do conhecimento humano, não só desembocou num beco sem saída, como transtornou o próprio cerne do assunto. A realidade de Deus tem de passar, pois, pela cultura, pelo grupo, pelo social, e pelo psicológico. Nossos entrevistados demonstram, em sua itinerância espiritual, que somente se posicionaram a favor ou contra a religião apoiados na ciência por pouco tempo, e ainda assim muito menos firmados nos encadeamentos intrínsecos da ciência do que na tradição dos cientistas de seu tempo e lugar. Até quem não admite a existência de Deus por não enxergar um posto para Deus no processo científico, não nega peremptoriamente sua existência por esse argumento: antes, refere-se ao ambiente em que cresceu e aos valores cultivados nesse ambiente. Dessa forma, a transição da ciência para a afirmação ou para a negação de Deus está sujeita a uma discussão psicossocial enraizada na cultura ou subcultura do agrupamento humano. O famoso desejo de Deus se entende, assim, muito mais do lado de um bem que a cultura apresentou como desejável do que do lado de uma impulsão para um bem indefinido, e portanto psicologicamente infinito, ou do lado de uma verdadeira capacidade de abertura para Deus. Essa questão, em círculos teológicos, opôs classicamente protestantes e católicos, os primeiros afirmando a absoluta gratuidade do dom de Deus a uma natureza corrupta, e os segundos afirmando uma capacidade obediencial remanescente na natureza corrompida,

consentânea à gratuidade do dom de Deus. Os debates teológicos, naturalmente, partem de dados diferentes daqueles que nos ocupam, diferentes, bem entendido, na densidade epistemológica. Alguns dos entrevistados foram sensíveis, aliás, à necessária mediação psicológica de quaisquer dados, sejam os utilizados na ciência sejam os usados na religião e na teologia, quando disseram ter as mesmas dúvidas sobre a ciência, que tinham sobre a fé, ou poder ser a ciência tão dogmática quanto a religião. Essa mediação psicológica ou, melhor, psicossocial foi apresentada por Durkheim sob o conceito de representações coletivas, numa época em que o coletivo se impôs como unidade *sui generis*. Lembremo-nos de que na mesma época se falava da psicologia das multidões, e que os primeiros tempos da psicologia social conheceram a psicologia das massas e a psicologia da opinião pública. Um momento particularmente sensível da elaboração dessa mediação social me parece o apresentado por Festinger (1954), com a teoria da comparação social, tanto mais necessária quanto menos decisivos os estímulos objetivos dados à percepção. Nesse tempo, aliás, já eram conhecidos os resultados de Asch (1960), que apontavam a força da pressão social sobre os juízos acerca de estímulos objetivos nítidos. Moscovici (1979), na tradição durkheimiana, e vários psicólogos sociais ingleses trouxeram as grandes representações coletivas ao nível das representações sociais menores, de grupos e subgrupos acessíveis à observação e à manipulação experimental. Uma mesma convicção, no entanto, parece perpassar todas essas modificações: a de que a realidade dos objetos de nossos juízos é construída, em grande parte, sobre a partilha e a comunicação do grupo de referência, mesmo minoritário, mas, nesse caso, dotado de consistência e audácia inovadora. Doise (1982) chamou a atenção para a articulação das transações sociais em diversos patamares. Sem

negar os processos intrapsíquicos, que exemplifica com as teorias sócio-cognitivas do equilíbrio, da dissonância e da congruência, ele os insere no caudal das trocas interpessoais, intergrupais e macrosociais. No meu entender, Doise comete injusta simplificação no tocante aos teóricos cognitivos, como se esses não estivessem cômicos de que não só os conteúdos, mas mesmo certos processos e, mais amplamente, um bom número de referenciais dos fenômenos intrapsíquicos são de natureza social. No caso de Heider (1970), por exemplo, aí estão suas fundamentais análises das relações interpessoais baseadas em contos, provérbios e situações da vida cotidiana, que à maneira de cones invertidos recolhem os usos e costumes sociais. Também Festinger e colaboradores (1956) consideram que o esforço para a redução da dissonância ecoa com maior volume no caso de agrupamentos maiores, como demonstraram ao estudar um grupo de religiosos que esperaram, em vão, o fim do mundo. A influência dos valores culturais, nessa redução, encontra-se dramaticamente exposta e analisada por Sanada & Norbeck (1975) num episódio análogo ocorrido no Japão. De qualquer modo, cabe à Psicologia determinar, para além das aparências, a existência e amplitude dos liames grupais, ou seja, dos grupos de referência. Com efeito, ao contrário do que sugere o título de Jules Verne, às vezes não estamos dando volta ao mesmo mundo em oitenta dias, mas, com Borges, volteando um único dia em oitenta mundos... Parece-me, então, que, na falta de uma preocupação com o acesso direto aos dados religiosos, o melhor caminho para entendermos as relações que os cientistas estabelecem entre ciência e religião é, no plano do consciente, examinar à luz de posições bem firmadas em psicologia social, seus espaços de vida, a comunicação entre esses espaços, os grupos de referência aos quais se filiam ou pelos quais se pautam, os conflitos entre lealdades a grupos diversos. Num outro plano,

o do inconsciente, com o qual é sempre difícil articular os dados da consciência por menos imediatos que sejam, tentarei examinar essas mesmas relações enquanto sintomaticamente exprimem e expressam momentos, menos ou mais estáveis, de representações do mundo e de Deus dinamizadas pelo afeto e pela aceitação/rejeição das figuras essenciais do complexo de Édipo. Nossos entrevistados em afirmar, explícitos são em primeiro lugar, que não mais pertencem a um grupo de referência religioso. Com quatro exceções, nas quais o grupo religioso ainda é referência habitual, todos se dizem afastados da instituição religiosa, o que vem a significar de um grupo de pessoas que regularmente se comunicam em torno do objeto religioso. Não só se afastaram de pessoas religiosas (e por vezes o reconhecem explicitamente como razão de sua arreligiosidade atual, posterior a uma vivência religiosa até intensa), mas não entram em contato, senão esporádico e formal, "social", com grupos religiosos, e tampouco participam de agrupamentos interessados em debater, do ponto de vista acadêmico, o tema religioso. Não se filiam, necessariamente, a grupos de referência irreligiosos, mas dissociam-se de pessoas que lhes permitam o estabelecimento de uma realidade de cunho religioso através da comparação social. A tônica das entrevistas, ao invés de social no tocante à religião, é associal, voltada para o individual, não como apropriação subjetiva de um grupo de referência, mas como rearranjo simplificado, pela exclusão de alguns elementos, e/ou pela inclusão de outros, de um conteúdo religioso herdado. continua verdade que sobretudo as inclusões e acréscimos se devem a novos grupos de referência, mediados, geralmente, pelo texto escrito. Também continua verdade que subsistem resíduos da aprendizagem social religiosa anterior. Por isso é

praticamente impossível que se construa *ab ovo* uma convicção religiosa ou irreligiosa. Porém o teor de individualismo se reconhece em medida elevada. Nos raros casos em que, em História, em Biociências ou em Física, perdura uma vinculação regular com o grupo religioso, não somente as pessoas se mantêm religiosas como parece haver tendência a conciliar epistemologicamente os dois domínios de conhecimento. De passagem quero frisar que a proposição das relações entre ciência e religião sob a forma de domínios de **conhecimento** tem uma desvantagem certa, pois se é raro que a ciência seja vivida como algo religioso (embora um ou outro dos entrevistados considere essa possibilidade), é costumeiro que a religião não seja apenas um enfoque cognitivo. Talvez aí resida a possibilidade de um melhor enquadramento da clássica questão: ao invés de se comparar ciência e religião no mesmo nível, isto é, epistemológico ou psicológico, pode ser mais correto indagar da possível coexistência de um domínio refinado de cognições com um domínio mais abrangente de valores. A histórica antipatia da ciência pelo mundo dos valores -hoje vigorosamente contestada- possivelmente encontra alguma justificativa na intuição de que, no fundo, ciência é conhecimento e valores fazem parte da ação, envolvem afeto e abrem portas para a religião. Essa apresentação tradicional, que no presente se incorpora tão bem nas premissas da Escola de Nijmegen (Paiva, 1990 a), tem origem, provavelmente, como destacaram alguns dos entrevistados, nos entrevistos de pessoas que buscavam o conhecimento das coisas com uma instituição ciosa não tanto de sua missão religiosa quanto de suas prerrogativas de conhecimento. Como apontou um dos depoentes (F5), aqui também vale a máxima de que a versão é mais importante que o fato, isto é, que a maneira concreta como em determinada época e em determinados ambientes, sobretudo os educacionais do tipo escolas de primeiro e segundo graus,

os representantes da instituição transmitem a perspectiva religiosa e cognitiva, tem peso maior do que a própria dimensão religiosa. Problema semelhante é muito atual nas universidades confessionais, principalmente católicas e, em grau bem menor, islâmicas (Manigne, 1987). O conhecimento científico, como tal, segue padrões cada vez mais universais, independentes de crença ou descrença religiosa

(Shils, 1987); o que uma universidade confessional pode fornecer é, de um lado, o diálogo entre a ciência e a fé já professada, no que esta tem de cognitivo, e, de outro, um quadro de ação baseado em valores religiosos históricos. Em função das mudanças profundas, cognitivas, valorativas e técnicas, dos últimos séculos, os valores confessionais podem revigorar os valores humanos.

Em contrapartida aos efeitos perniciosos de uma educação religiosa que fornece uma versão deformada do fato religioso, verifica-se também o que Anzieu (1985) descreve como a patologia própria do intelectual: a de não saber lidar com a angústia do não-saber. Anzieu, como vimos, faz clara distinção entre intelectual e cientista, e não podemos aplicar sua análise a nossos entrevistados sem alguma cautela. Observa ele, contudo, que mercê de solicitações de uma cultura "cientizada" ou devido ao hábito de encontrar conceitos e estrutura para os conteúdos que habitam o pré-consciente, o cientista pode, num sentido muito especial, tornar-se intelectual. E historicamente o campo religioso tem acabado vítima dessas incursões desavisadas, fruto muito menos de hostilidade em relação à religião do que de defesa contra a angústia da insciência. Também esse fenômeno encontramos em nossos entrevistados, quando a partir do prisma histórico, experiencial ou experimental, emitem juízos de conteúdo religioso. Nesse ponto, vale retomar a observação de Vergote (1974) de que o dogmatismo religioso é um mecanismo de defesa contra a ausência de onisciência no

campo da religião. Também no campo da ciência esse mecanismo opera, como demonstraram Kristeva, Anzieu e, na discussão filosófica da secularização, Vattimo e Colaboradores (1988), que reprocham à filosofia a manutenção religiosa de um saber absoluto. Interessante é notar que a maior parte dos lares de nossos entrevistados era cristã, tipicamente católica,

embora com mesclas eventuais de espiritismo e de religiões de origem africana. Eram, contudo, na maioria, lares de nível sócio-econômico mais modesto do que atualmente os dos próprios entrevistados que, graças aos estudos superiores e

aos níveis de remuneração, fazem parte da elite culta da população. Diversos depoimentos apontam para a insuficiência dos grupos de referência familiares, no que toca à manutenção da religião, e à insuficiência dos grupos de referência formados durante os estudos. Não é demais repetir que, no geral, não houve tampouco o grupo de referência mediante dos bons autores religiosos. Nos poucos casos em que se formou um grupo de referência face-a-face ou vicariante, constatou-se maior predisposição para, ou até prática habitual da religião. Autores americanos

(Anderson, 1968; Lehman Jr., 1977), elaborando a tendência de agrupamento bastante comum em sua cultura, observaram, há algum tempo, que os acadêmicos, com exceção dos mórmons, tendiam a afiliar-se menos a grupos religiosos do que a

grupos acadêmicos e, dentre esses, menos a grupos locais do que a grupos interinstitucionais. Um resultado presumível é de que faltarão ocasiões para o estabelecimento da realidade social religiosa, mesmo que a realidade social científica estabelecida em tantas associações não seja hostil à religião. Também entre nossos entrevistados quer-me parecer que opera o mesmo processo. Se, por um lado, se pode pensar que a independência diante de grupos religiosos diminui o

conformismo e fortalece a decisão individual, por outro é certa a tendência moderna de exaltar o individual no campo

das decisões pessoais. Mais uma vez encontramos aí a diferença entre o conhecimento que requer o respaldo dos pares, e a decisão que é vista como assunto, diria James (s.d.: 31), "do indivíduo em sua solidão". Essa, aliás, a definição que ele fornece da religião no seu nascedouro e no seu ápice. É temerário retrair em poucas linhas o substrato histórico dessa bifurcação. Parece-me que a raiz dessa dupla cultura no Ocidente se encontra nos conceitos teológicos, respectivamente católico e calvinista, de "igreja" e de "só a fé", conceitos que sem dúvida encaminharam muitas determinações da cultura em geral, e da ciência em particular, nos últimos séculos, principalmente se se pensa na ciência como atividade de países avançados. O que houve, portanto, com a perda do grupo 'de referência religioso de nossos entrevistados foi um adelgaçamento da realidade religiosa, que passou a sobreviver residualmente, gozando do eventual amparo de algum grupo de referência, como a família dos pais e pessoas amigas nas ocasiões pontuais de nascimento, casamento e morte e, num sentido mais difuso de grupo de referência, da sociedade fortemente vincada, em suas regras, em sua linguagem, em sua arquitetura, pelos significantes religiosos, em que pese a secularização do espaço urbano descrita por Marx (1989) e da linguagem em que, como observaram alguns dos entrevistados, o nome de Deus entra realmente sem razão. Essas considerações se aplicam ao estreitamento da religião institucional, mas não a qualquer experiência religiosa. No dizer de Berger e Luckmann (1973), a socialização secundária, dos estudos e dos grupos acadêmicos, operou uma ressocialização, com transformação da cultura primária, porém não uma alternância. É, de fato, surpreendente o número de entrevistados que não só respeitam a convicção religiosa de outrem, não só julgam a questão religiosa merecedora de atenção, como procuram recuperar, dentro de novos quadros perceptuais, sua herança

religiosa, predominantemente cristã e católica. Presenciamos, assim, não uma negação do princípio geral do estabelecimento da realidade social mas uma confirmação desse princípio, porquanto os pesquisadores em História ampliam seu entendimento da religião com as aportações de outras correntes religiosas históricas ou humanistas, os acadêmicos em Biociências e os em Física alargam sua compreensão do religioso expandindo-a para o reino das energias inominadas, todas essas, contribuições de seu respectivo campo de conhecimento. Restam, evidentemente, alguns ateus confessos e alguns divididos entre adesão afetiva e recusa cognitiva. No caso dos primeiros já indicamos a importância dos vários grupos de referência; no caso dos segundos, como consta das entrevistas, está nitidamente presente o grupo de referência literário ou acadêmico claramente alternativo à religião, a saber a literatura sartreana e o empirismo benthamiano. Nesta análise predominantemente psicossocial não estamos levando em conta as variáveis, tão importantes, da personalidade, que permitiriam, tenho indícios, apontar predisposições consolidadas para um outro tipo de impacto grupal. O grupo de referência é que fornece as condições perceptuais para a apreensão do objeto. Embora possa ser casual ou imposto na origem, o grupo de referência só se torna tal quando estabelecido sobre relações de afeto, de preferência positivo. Um dos entrevistados (F1) recorda, sem dúvida, o comportamento hostil à religião derivado de atitudes cultivadas contra a Igreja em seu meio universitário: segundo ele, os slogans eram mais ou menos mecânicos, pois que pontuavam o início e o fim das reuniões estudantis. A instituição eclesial, em particular mas não exclusivamente para os acadêmicos de História, assumiu algumas vezes a função de grupo de referência negativo. Essa função permitiu-lhes operar um distanciamento ou uma rejeição da instituição. Curiosamente, contudo, essa

distância e essa rejeição, vimo-lo no teor das entrevistas, são ambíguas, pois que permitem "recuperar" elementos positivos da instituição, a que os entrevistados se sentem apegados cognitivamente e afetivamente. Essa recuperação adquire a feição de uma integração num universo maior, ao contrário dos que mantêm um grupo de referência positivo da religião, que ampliam o religioso por assim dizer a partir do seu interior. Como já observei, isso não quer dizer que haja sempre verdadeira reelaboração ortodoxa, mas a ortodoxia segue predominante. Não me refiro aqui à ampliação do universo religioso operada pelos eventos da vida (os quais podem ensinar exatamente o oposto), que é, sem dúvida, de grande valia: refiro-me à ampliação do universo religioso pelo aproveitamento das informações e, mais geralmente, da experiência possibilitadas pela prática da ciência. Assim, a pergunta pelo princípio, em Física; o arranjo recíproco minucioso entre os organismos, em Biociências; a condensação mítica de um povo ou, melhor ainda, a operatividade do conceito de salvação, em História, permitem a alguns dos entrevistados expandir do interior sua crença religiosa.

Na discussão das relações entre ciência e religião deve-se levar em conta o aspecto de profissionalização em uma e outra. A profissionalização na religião, por exemplo, implica a aquisição e o exercício de habilidades específicas, a ocupação diuturna e preferencial com os temas, problemas e desenvolvimentos da profissão, a freqüentação, imediata ou vicária, dos grupos de referência religiosos. O mesmo se pode dizer da profissionalização na ciência. As exigências de dedicação em cada uma dessas áreas tornam difícil, para quase todos, a excelência simultânea em ambas. Poucos de nossos entrevistados (F1, F2, B1, B2, H2, H4, F6) dispõem de condição para desenvolver profundamente essas duas ordens de interesse. Disso resulta que a questão das relações entre ciência e religião será uma questão marginal

ou de segundo plano na consciência de cada um e que, novamente, será raramente uma questão de epistemologia e freqüentemente uma questão de psicologia. Disso parece resultar, igualmente, que se no âmbito da ciência estamos caminhando num nível elevado, no da religião estaremos num nível chão. Se se perdem, então, os grupos de referência que, mesmo sem sofisticação, sustentam o interesse religioso, a questão das relações entre ciência e religião, na vida concreta do cientista, perderá muito de sua imaginada acuidade para igualar-se à questão da presença, ou ausência, da religião na sociedade contemporânea.

É esse nivelamento pela base que verificamos na maioria dos entrevistados: tanto as razões para manter a crença religiosa como as razões para combatê-la não dizem respeito a dados propriamente científicos. Alguma ressalva pode ser feita ao grupo de História, que tem conhecimento específico dos abusos e violências da instituição católica. Mesmo aí, no entanto, esses argumentos não levaram à eliminação da religião, mas a um alargamento de sua definição pela inclusão, como dissemos, de elementos de fora. Em resumo, o cientista crê ou deixa de crer por razões que pouco têm a ver com a ciência. Algumas dessas razões foram claramente indicadas como de natureza comportamental: exigências éticas e morais, obrigações culturais, representações infantilizadas que causam dificuldade para qualquer adulto, seja por não corresponderem ao desenvolvimentos cognitivo normal, seja pelas alterações culturais do sentido de submissão a Deus, seja pelo caráter objetivamente difícil de uma relação com a divindade, como proposta pelas religiões históricas reveladas e, em nosso caso, pelo cristianismo. Voltaremos a essa questão ao discutir o processo de secularização.

Alguns pesquisadores do ambiente norte-americano (Allport, 1950; Havens, 1963; Stark, 1963; Lehman Jr., 1972) apontaram certas constelações de valores, e respectivos

sentimentos, que, opostos entre si, justificariam psicologicamente a dificuldade de se manter a crença religiosa no meio científico, particularmente no meio de excelência. Algum limite a essa conexão foi descoberto com pesquisas realizadas com cientistas de religião mórmon e, nos países escandinavos, sobretudo na Islândia (Repstad, 1987), com a disseminação do espiritismo entre os intelectuais. Cada constelação agruparia, de um lado, originalidade, liberdade, criatividade, modernidade, ceticismo e dúvida e, de outro, aceitação, submissão, tradicionalismo e acomodação intelectual. Não é difícil calcular o esforço para se chegar a essa idealização sumária, desde o instrumento de pesquisa até a classificação dos resultados, mediados pelo verbal. Dessas características idealizadas, algumas se reencontram em nossos sujeitos: liberdade e criatividade versus submissão a dogmas; contemporaneidade versus apego ao passado, na linguagem e nos costumes; dúvida, em função da falseabilidade, versus certeza, dogmática. O que parece ter causado maior dificuldade de composição com a ciência foi a submissão a dogmas religiosos. Quase todos rejeitam definições prontas e acabadas, indiscutíveis e cristalizadas; quase todos advogam expressões de fé mais transitórias, menos pretensiosas, mais flexíveis, sobre as quais as pessoas possam discutir. Uma das entrevistadas (F9) foi explícita ao distinguir entre formulações científicas, sob a forma de equações matemáticas ou enunciados discursivos, e formulações dogmáticas: as primeiras se destinam a descrever, as últimas a controlar o conhecimento. Quase todos poderiam subscrever às palavras de Allport (1950): uma ciência estreita e uma religião estreita sempre se desentenderão. Parece-me óbvio que na alusão ao dogma e ao dogmático, os cientistas se aproximam da semântica que os termos adquiriram na cultura geral. Aliás, foi dessa semântica que se desenvolveram as

discussões e os instrumentos de medida de personalidade de Rokeach (1960), na Psicologia, e os estudos de Déconchy(1971) sobre o terreno adjacente da ortodoxia. É também óbvio que a semântica da cultura geral incorporou, privilegiando, uma prática histórica do exercício do dogma, associada ou até identificada com o poder hierárquico, cujas conseqüências foram muitas vezes drásticas, mediadas embora pelo "braço secular". A questão do dogma sempre preocupou os espíritos sensíveis dentre os teólogos cristãos. Para ficarmos, na Idade Moderna, com dois clássicos, Marín-Sola e Newman ocuparam boa parte da vida com o entendimento da "evolução" ou "desenvolvimento" do dogma. A dificuldade maior com o caráter dogmático da religião reside, indubitavelmente, na cultura católica, pois na cultura protestante, com exceção dos fundamentalistas, a idéia de adaptação ao mundo moderno impregnou, desde o século XVIII, a interpretação da Bíblia. A cultura liberal, própria das igrejas ou denominações mais ricas e instruídas, culminou, como se sabe, no esforço para desmitologizar a linguagem escriturística e, daí, seu conteúdo. Diga-se, de passagem, que também entre os judeus se distinguem essas duas grandes correntes, a da ortodoxia e a do liberalismo, separadas pelo critério, no fundo teológico, da distinção ou indistinção entre o religioso e o secular. Acrescente-se, também, que no campo do protestantismo surgiram, em décadas recentes, resistências que se podem agrupar como Nova Ortodoxia, sob o nome de K.Barth. Mas, como nota Jaki (1987), o problema do dogmatismo está superado com as posições liberais das igrejas protestantes. Dessa forma, segundo ele, não há discordância entre mentalidade científica anti-dogmática e mentalidade religiosa também anti-dogmática. No meio brasileiro, contudo, de predominância católica, encontramos nos entrevistados forte ressentimento contra o dogmatismo religioso, equivalente a imposição inquestionável de

verdades. Às vezes, naqueles que se mantiveram religiosos em idade posterior, esse ressentimento foi entendido como imaturidade. Nos que deixaram de sê-lo, mesmo conservando elementos da antiga religião, o dogma continuou associado ao poder da instituição e, como tal, rejeitado. Um dos entrevistados, da área de Física, e eminente pesquisador, que mantém as convicções recebidas do espiritismo e do catolicismo, observou, coincidindo com Allport (1950), que persiste uma dificuldade objetiva entre ciência e religião, enquanto o cientista tem por hábito duvidar e o crente tem por hábito afirmar ou negar. Acredito que no campo estrito do conhecimento, ou da epistemologia, há aí uma dificuldade real, que os profissionais da ciência e da religião devem continuar discutindo. Deve-se notar, porém, que, diferentemente da ciência, que é, geralmente, puro conhecimento, a religião é mais do que conhecimento. Como bem estabeleceram Glock e Stark (1962), a religião tem várias dimensões empiricamente distintas. Dentre as que identificaram como ideológica, ritual, experiencial, cognitiva e conseqüencial, destaca-se nitidamente a denominada ideológica, que vem a significar a do contato pessoal com a divindade. Dessa forma, a questão do dogmatismo pode estar afetando uma subárea da religião, a dimensão cognitiva, correspondente à ciência, mas talvez não a religião como um todo ou em sua dimensão mais importante. Curiosamente, entre os entrevistados o dogmatismo da Igreja foi associado à dominação da consciência moral e à dominação política, que se estende aos campos da educação, das imposições culturais, da informação, porém não se verificou, espontaneamente, nenhuma afirmação de libertação intelectual obtida pelo abandono da religião, nem uma melhoria, um destravamento, da atividade científica. Curiosamente, também, não se verificou, a partir da acusação de dogmatismo, que tem por alvo um Deus supostamente

onisciente, onipotente e benévolo, nenhum agravo contra a teodicéia corrente, de origem leibniziana e wolffiana. Não excludo, dessa ausência de agravo, um teor de deísmo que, ao longo das escaramuças com o mundo moderno, foi-se infiltrando na consciência cristã, em desfavor do que Pascal denominava o Deus de Abraão. Acredito, com mais de um dos entrevistados, embora em outro sentido, que a questão do bem e do mal deve ser regulada fora da religião e que, por isso, a existência do bem, e sobretudo do mal, não incide diretamente na religião. Registro, finalmente, que a atitude anti-dogmática contra a religião se viu amenizada, em alguns dos entrevistados, por um reconhecimento quer da prática dogmática de cientistas, quer da necessidade de axiomas indiscutíveis em toda ciência. Alguns dos entrevistados pouparam de sua antipatia uma parte da Igreja e do clero católico, indicando reorientações fundamentais em ambos a favor da justiça social e da libertação dos oprimidos. Para alguns, esse encontro com a nova Igreja deu-se nos primeiros anos universitários, para outros mais tarde na vida. Não obstante, perdura a impressão ou a tranqüila informação de que, ao contrário da ciência, a religião não consegue ter elaborações originais, criativas, dentro de um clima de liberdade e atualidade. Essa convicção resulta da limitada exposição a trabalhos com essas características, divulgados em instâncias especializadas, e da repressão que sofrem, da parte de autoridades, esforços do gênero.

Entre os entrevistados da área de Biociências houve quem recordasse o papel inibidor do catolicismo na investigação dos organismos vivos, principalmente humanos. Lembrou-se, inclusive, o atraso que, comparativamente aos árabes muçulmanos, a anatomia sofreu no Ocidente pela proibição da dissecação de cadáveres. Mais recentemente, problemas como a continuidade das espécies e o poligenismo foram relacionados com pronunciamentos papais. Contemporaneamente, foram

citados temas como o da concepção *in vitro*, a fecundação artificial, a gravidez alugada, como assuntos em que a interferência da instância religiosa pode ter influência paralisante. Essas dificuldades, por parte dos entrevistados, foram levantadas em termos abstratos, já que, segundo explicitou um dos pesquisadores, no Instituto de Biociências não se trabalha, enquanto saiba, com experimentação em humanos. No meu entender, não se trata aqui, a não ser tangencialmente, de religião, mas de ética, e certamente, num tema complexo como o da biotecnologia várias instâncias são invocadas, representativas dos valores mantidos por grupos significativos na sociedade. O mesmo aconteceu com a pesquisa nuclear. É interessante que na França, país laico por definição constitucional e por lutas históricas, o Governo vem convocando, ao lado de associações médicas e científicas, as igrejas para alcançar um padrão normativo nas pesquisas e nos procedimentos ligados à vida humana (Isambert, s.d.).

De todo modo, não parece verificar-se em nossos entrevistados a síndrome encontrada pelos estudiosos americanos acima citados. Em lugar dessas opostas constelações de atitudes, que alimentam o conflito, signo sob o qual as relações entre ciência e religião foram habitualmente capituladas, encontramos em nosso meio uma composição irenista entre religião e ciência. Num primeiro momento, podemos analisar no nível da consciência psicológica individual as relações estabelecidas. Religião e ciência são domínios independentes e separados, ou são domínios com sobreposições e intersecções parciais, ou são domínios organizados hierarquicamente, cabendo à religião o papel subordinante. Observo que essas composições provieram dos entrevistados relativamente a sua própria maneira de ver e de proceder; acidentalmente, foram atribuídas, por eles, à maneira de ver e de proceder de colegas. Nesse nível, parece-

me muito útil a representação lewiniana do espaço vital, com seus prolongamentos hodológicos do conflito intrapessoal. Na medida em que discutimos a vida intrapsíquica de nossos entrevistados, podemos perguntar por seu espaço de vida e por seus conflitos íntimos. Os conteúdos psíquicos em pauta seriam a ciência e a religião, que fazem parte do espaço de vida e constituem regiões dotadas de contornos e de valências. Deve-se lembrar que a valência é uma relação de atração ou de repulsa, e que essa relação pode resultar de propriedades objetivas de diversa índole. Locomover-se para uma região, por exemplo, pode ser necessário e prazeroso: a valência que atrai pelo aspecto da necessidade, pode resultar do dever, que é uma relação estabelecida por um poder impessoal ou por um poder divino; a valência que atrai pelo aspecto do prazer pode estar ligada ao desejo da pessoa, à familiaridade ou à associação com experiências agradáveis.

Quase todos os nossos entrevistados dão a entender que ciência e religião fazem parte de seu espaço de vida. Apenas três, dois por se declararem ateus e um por se dizer sem tempo, parecem não incluir, em sentido vital, a religião no seu espaço psicológico. É certo que todos têm o conceito e alguma forma de contato com a religião, mas é duvidoso que para todos o conceito venha a constituir uma região, isto é, uma área definida e muito menos uma área com alguma valência, uma vez que se refere a terceiros e não é objeto de hostilidade e combate. Como representar, então, ciência e religião no espaço de vida dos vários entrevistados? Das entrevistas pode-se perceber o tom intransferivelmente pessoal dos depoimentos. Posso, no entanto, tentar um arranjo esquemático e algumas classes de representação.

Primeiramente, há uns poucos (F3, H1, H3 atualmente) em cujo espaço de vida parece não entrar um dos termos da relação, a saber, a religião. De forma amena, alguns outros

(F6,H7,B4,F9 e F10) parecem ter excluído de seu espaço de vida a religião enquanto portadora de conhecimento. Todos esses admitem a religião, mas como elemento do espaço de vida de outras pessoas. Religião, nesses casos, ou é opção de foro íntimo, necessidade psicológica, ídolo a ser combatido ou, menos drasticamente, erro epistemológico, segmento estanque da realidade, parte da metafísica irrelevante à ciência, delimitador ético da interação social, conformidade psicossocial. Aparentemente, nessas duas primeiras classes não há conflito e nem, tampouco, acordo entre religião e ciência. Um terço, portanto, dos depoentes parece evitar o conflito psicológico retirando a dimensão epistêmica da religião. Todos eles, como outros que exilam a religião do campo psicológico pessoal, admitem a religião ao lado da ciência, graças a respeitáveis mediações de cunho psicológico ou psicossocial, como conforto nas frustrações ou comunhão em valores sociais. Essas mediações, porém, não são da ordem do conhecimento. Nos casos em que a religião é reconhecida como impedimento da boa ciência (H1) ou da boa prática acadêmica (F9) utiliza-se, igualmente, de uma mediação social, a política. A interessante observação de Heider (1983) de que o espaço topológico circunscreve o campo ao indivíduo leva a representar, no caso desses entrevistados, a religião dos outros como um elemento menos saliente da área constituída propriamente pelos outros. É como se o elemento religioso não integrasse a região, geralmente de valência positiva ("grandes cientistas", "pessoas sérias"), constituída pelo outro. Dentro do esquema lewiniano não surgiria questionamento da própria posição irreligiosa, ou conflito, a menos que, num determinado momento, como situação particularmente angustiosa, o elemento religioso do outro evocasse uma região religiosa da própria pessoa, habitualmente abafada e esmaecida. Parece-me que nesse esquema não haveria como discutir o possível conflito

interpessoal ou grupal, na modalidade de comparação do cientista descrente com o cientista crente ou de lealdade ao grupo da ciência e ao grupo da religião. Talvez Heider, juntamente com Festinger (1954), nos conduza melhor.

Ao lado, pois, desses dois grupos, compostos por entrevistados de Física e de História, temos um terceiro grupo na maior parte composto por pesquisadores da área biológica. Nesse grupo, ciência e religião coexistem no espaço de vida, de maneira distinta, embora alguns (B8, B7, B3, B6, B2, F4, F5) sejam menos que outros (B5, F2) preocupados com qualificar a religião. Ciência e religião são áreas de seu espaço de vida, porém sem comunicação entre elas..A expressão preferida por esse grupo para designar as áreas da religião e da ciência é a de "separação". Cada região ou esfera tem seu próprio alcance e de modo geral uma não tangencia a outra. A ocasião da entrevista é adequada a aproximar as duas esferas, mas para reafirmar que são separadas. Tampouco neste grupo se reconhece conflito, na medida em que a religião, mesmo com certas qualificações, diz respeito a objeto completamente distinto do da ciência. Podemos dizer que, no espaço de vida, são regiões distantes, ambas com valências positivas, que não entram em competição. Como não há relação entre essas regiões, não há oposição ou composição entre elas.

Um quarto grupo de entrevistados inclina-se mais por representar as regiões da ciência e da religião como adjacentes e permeáveis. Essa permeabilidade, aliás, vai tanto na direção da ciência para a religião como na direção contrária. Alguns desse grupo, todos de História, chegam a admitir uma região englobante, dentro da qual ciência, religião, metafísica e mística são elementos complementares (H3 anteriormente, H8, H5, H4). Não digo que o conceito dessa área englobante seja o mesmo para todos, mas o que importa é a representação unificadora de ciência e religião. A maior

parte desse grupo (H2, B1, B2, F2) admite distinção de regiões mas fluidez fácil entre elas, sobretudo os entrevistados de Física (F1, F2, F6, F8, F9). Pode-se dizer que metade dos entrevistados inclina-se nessa direção, na qual, obviamente, não há conflito entre religião e ciência. Como observei, se o conceito de ciência é mais amplamente partilhado (conquanto também passível de dúvidas e qualificações), o conceito de religião varia mais: cristianismo tradicional, religiões orientais, humanismo, mundo de energias superiores, correntes superiores de pensamento. Como talvez se possa perceber, os entrevistados compõem diversamente, por vezes, o âmbito, o conceito e as relações tanto de ciência como, mais vezes, de religião. Por essa razão é que encontramos alguns nomes apontados em mais de um grupo. Esse fato não é de estranhar, porquanto o conceito de religião e, mais ainda, as relações dela com a ciência foram sendo, claramente, elaboradas no decurso da entrevista por vários depoentes. Pottar & Mulkay (1985) demonstraram que essa variação ocorre até com cientistas ao expor, ao longo de uma entrevista, a elaboração de seus próprios conceitos, procedimentos e achados no campo da ciência. Existe, aí, um jogo entre as partes, que inclui um processo de auto-justificativa e de justificativa diante de grupos latentes, que se supõem potenciais conhecedores do teor da entrevista ou representados pelo entrevistador. Esse não é, pois, um problema específico da pesquisa sobre religião mas mostra, claramente, o processo de construção de qualquer realidade. Nesse último grupo, como se vê, a fluidez das barreiras entende-se pelo componente epistemológico que satura as regiões da ciência e da religião. Embora não haja sempre um posicionamento claro de natureza epistemológica, é a dimensão do conhecimento que transpõe fronteiras, seja como ponte (H2), seja como complementação necessária das questões (F7), ou como encontro das visões parciais (F2), ou

hierarquia de saberes (H4), ou prolongamento inquisitivo no campo das energias (F1,F2,F8,B1), ou abrangência maior da linguagem mítica, ou identificação de um núcleo mais fundamental de inquisição (F6,H5), ou coincidência radical da abordagem de conhecimento (H3 anteriormente). Os conflitos entre ciência e religião se dão com a religião dogmática, de encomenda, estreita, não com a religião ampliada.

Resumindo, um primeiro grupo que não considera a religião portadora de potencialidade epistêmica, não inclui a religião em seu espaço de vida e, por isso, não entra em conflito cognitivo ou afetivo. Um segundo grupo abriga em seu espaço vital referência a regiões de outros que mantêm ciência e religião, mas parece não destacar a religião como aspecto valioso desses outros, reduzindo-o a uma dimensão de irrelevância para seu próprio mundo psicológico. Naturalmente, não está dada a última palavra, uma vez que expressões como "questão resolvida uma vez por todas", "repudiei clara e definitivamente a Igreja", e a convivência afetiva com pessoas religiosas poderiam, em outro enfoque que não o cognitivo, dentro do qual foi proposta a entrevista, indicar outras dinâmicas psicológicas. Um terceiro grupo parece também não experimentar conflito íntimo, uma vez que separa topologicamente ciência e religião, não estabelecendo entre as duas regiões, de valência geralmente positiva, nenhuma relação, ou nenhum caminho. Esses grupos não têm a religião como ponto de comparação com a ciência: a pressão do tempo, o cansaço físico e, mais geralmente, a clara delimitação das regiões não trazem com frequência a religião ao encontro da ciência. O quarto grupo articula, de alguma forma, ciência e religião, tornando-as complementares. Em relação às religiões instituídas, a maior parte desse grupo se aproximaria dos dois primeiros, uma vez que abomina sua dimensão dogmática, estreita, convencional. Desde que

religião seja definido com contornos menos históricos e mais afinados com a consciência moderna da energia cósmica, da expansão psicológica da realidade humana ou da necessidade da ética, o conflito desaparece e institui-se a tendência à busca de harmonia, que chega a ser afirmada algures. É sugestivo notar a quase total ausência de pesquisadores em Biociências, e a presença de entrevistados de Física e de História. A razão da ausência talvez resida no que esclareceu uma pesquisadora em Zoologia, comparando-se com os físicos: em Biologia é mais difícil extrapolar de um plano para outro, dadas as condições restritivas de estruturação e funcionamento biológicos. Analogamente aos físicos, parece-me que a teoria em História tem apresentado, concretamente, tendências unificadoras, como no marxismo e na interpretação mítico-psicológica de Jung e Eliade. Micro-teorias, como desejadas por um dos pesquisados (H2), ou histórias diferentes das mentalidades, não atreladas ao esquema estruturalista, combinariam melhor com a modalidade atual da própria teoria da evolução em Biologia. De qualquer modo, em todos os grupos, não parece dominante a ocupação com relacionar ciência e religião: a entrevista forneceu ocasião, para alguns, de pensarem sobre o assunto e para outros, em menor número, de comunicarem suas reflexões a um ouvinte. As pesquisas com a construção da realidade no próprio decorrer da entrevista não permitem excluir do teor comunicado alguma empolgação retórica ou algum gosto em ouvir ecoada a própria voz na concha acústica do entrevistador. Casos tais, em nítida minoria, não invalidam a conclusão geral de que nossos entrevistados não são exemplos de dilaceração conflitiva entre ciência e religião.

Como historiou Heider (1983), as relações interpessoais, que são como que a condensação, ou o germe, das relações grupais, fizeram-no abandonar a representação topológica em benefício de uma representação diádica ou

triádica, que tem como polos a pessoa que é o núcleo da análise psicológica (p), uma segunda pessoa (o) e, eventualmente, uma terceira (q). Seria falsear a perspectiva de Heider identificar p simplesmente com o percebedor, num sentido restritivo e subjetivo. Ao contrário, p conhece o outro (o) através dos mesmos processos pelos quais conhece o mundo, isto é, pelos vários estímulos que o outro envia e pelas várias mediações subjetivas do próprio percebedor. A segunda e, eventualmente, a terceira pessoa são, nesse sentido, mais independentes do modelo *espaço de vida*, no qual, apesar da resistência de barreiras, o eu age como senhor. Heider (1970) descobriu nas relações que se estabelecem entre as pessoas uma estrutura formal dinâmica, a que deu o nome de *equilíbrio* ou harmonia. Essa estrutura é formal porque independe da particularidade dos conteúdos e obedece às regras da formação de unidade; é dinâmica porque as relações interpessoais *tendem* ao equilíbrio e procuram restaurá-lo, quando desfeito. Obviamente, Heider não asseverou ser a tendência ao equilíbrio a única tendência no estabelecimento das relações interpessoais, e nem afirmou que ela seja a mais forte ou que ela seja inercial. Quanto ao último ponto, ao contrário, foi explícito em dizer que, nas realizações superiores, o equilíbrio contém a latência de um *desequilíbrio*, que impele a novas formas. Significativamente, e ao contrário do que poderiam fazer supor as críticas de imobilismo e subjetivismo ao modelo do equilíbrio, a discussão do equilíbrio se encontra no capítulo relativo aos sentimentos, e não à percepção: o sentimento, efetivamente, leva à ação, é sensível à ação, tem como referência a concretude da ação. Numa situação de *desequilíbrio*, a pessoa percebe as relações interpessoais como atritantes ou conflitantes, enquanto o que se pensa e espera de uma pessoa não condiz com o que o outro demonstra em sua ação. É claramente possível fazer refluir para um

estudo de mera subjetividade toda essa discussão, e não nego que, na esteira do individualismo que assolou a Psicologia Social nos anos 60, esse perigo se tenha tornado realidade. O princípio do equilíbrio, contudo, parece apto a lidar com o tema das relações entre religião e ciência enquanto um tema de lealdades. Foi freqüente, com efeito, entre os entrevistados a referência, ora num sentido, ora noutro, a pessoas e grupos, religiosos e científicos, que conduziram os sujeitos a tais e quais posições relativas ao tema. Várias vezes nos reportamos aos grupos de referência, complexos grupais que fornecem, concretamente, em primeira mão ou com a função (não percebida) de mediadores, os elementos para a percepção do mundo e a ação sobre ele. Tais elementos podem adquirir a amplitude de uma cosmóvisão, apontam os papéis que a pessoa assume em relação a outros, estabelecem, numa palavra, a realidade social. Heider tratou limitadamente do conflito sob o signo da tendência ao equilíbrio. A ocorrência de uma segunda relação de unidade, implicada numa primeira, pode obstar à indução de um estado equilibrado, "e o resultado final é conflito e não harmonia" (1970: 240). Ele também reconhece que os casos de conflito que discute são análogos aos três tipos descritos por Lewin, envolvendo uma pessoa e duas valências. A perspectiva heideriana, contudo, não é intrapsíquica e sim interpessoal. Daí o interesse para o tema da pesquisa. O que surge, muito claro, nas entrevistas é a relação objetiva entre religião e algum tipo de instituição, geralmente a Igreja. Às vezes, a relação é de unidade, as mais das vezes é de desunião. Mesmo nesses casos, de separação entre religião e Igreja, há uma associação entre ambas. Verifica-se também que a adesão a uma nova modalidade de religião, ora mais ora menos configurada, prende-se a pessoas concretas, a grupos que funcionam como referência para essa atividade. O que ressalta das entrevistas, nesse particular, é que os

entrevistados estabelecem dois níveis de relação: um gnoseológico, comparando ciência e religião como fontes de conhecimento, embora a apreciação da religião ocorra numa base psicológica e não exatamente epistemológica; o outro nível de relação se dá entre religião e instituição religiosa, e aqui parecem surgir várias ambigüidades, que se poderiam interpretar como conflitos. A análise anterior, à luz do modelo lewiniano, mostrou que separadas por inteiro, permeáveis ou em algum sentido coincidentes, religião e ciência não são visões conflitantes: quem eliminou a referência religiosa, quem mantém ciência e religião na respectiva área de competência, quem transita de uma para outra e quem nelas encontra avatares ou fases da mesma realidade fundamental, não experimenta conflito. Do ponto de vista cognitivo, as grandes refregas parecem superadas.

Embora não vá explorar a contribuição específica de Sundén (1966), não posso deixar de sublinhar a afinidade de sua posição com a tradição lewiniana, pela valorização do quadro de referência, e com a tradição heideriana, pelo caráter dinâmico da interação social via assunção e atribuição de papéis.

Como fizemos notar, Vergote não se interessa de modo particular pela questão das relações entre religião e ciência na mente dos cientistas. Seu interesse reside nos aspectos psicológicos do ateísmo e nos conflitos enfrentados por crentes e não-crentes (Vergote, 1966, 1967; 1983a). É só tangencialmente, pois, que alcança nosso objeto. Mais: para Vergote o ateísmo não é uma virtualidade estranha ao meio cultural do Ocidente. A razão disso são, em parte menor, as dificuldades intelectuais e, em maior proporção, as dificuldades psicológicas com a idéia de Deus. Se as primeiras parecem ultrapassadas junto aos cientistas cristãos, as últimas parecem fazer parte normal do

desenvolvimento religioso de qualquer pessoa e, por isso, também do cientista. Idéias caras a Vergote são a de que a palavra *descristianização* é falaciosa (Le Bras, 1963) e, sobretudo, a de que a religião, no caso do cristianismo, é uma palavra dirigida por um outro e, por isso, não totalmente coincidente com os desejos de quem ouve, o que torna necessário levar em conta, além do objeto do desejo, o desejo do objeto. Dito de outro modo, há conflito pessoal numa relação interpessoal mediada por uma formação social. Mesmo que essa mediação possa ser corrigida, eliminando-se ruídos na transmissão da mensagem (e isso não é nada fácil pois, como observou um dos depoentes, acaba prevalecendo sobre o fato a versão), persiste a tensão entre o desejo e o objeto. O conflito faz, portanto, parte do desenvolvimento normal e pode desembocar em várias soluções, desde o apaziguamento da tensão até a rejeição do objeto religioso proposto. É essa uma condição geral, que inclui cientistas e não cientistas, provavelmente em todas as épocas. Nossa época, marcada pela secularização, isto é, pelo adensamento dos horizontes terrestres, talvez aguce a tensão e lhe dê contornos novos. Épocas anteriores, de "cristandade", talvez não tenham feito outra coisa que mascarar o conflito, sob o peso de um aparente consenso social. Vergote situa, então, a tensão religiosa no âmbito de desejos conscientes, de desejos pré-conscientes e de desejos inconscientes. Em sua opinião (1978), fundada na prática clínica, o espaço propriamente inconsciente seria o das patologias religiosas, favoráveis ou contrárias ao objeto religioso. O espaço inteiramente consciente seria preenchido por razões de cunho intelectual, pouco reveladoras de uma dinâmica mais decisiva. O espaço privilegiado do conflito é, então, o do pré-consciente, onde o autor aloja a maior parte dos embates. Sabe-se que essa distinção tópica não é inteiramente rígida: pelo contrário, há permeabilidade entre

as fronteiras descritivas, como exemplifica Freud nos estudos sobre os lapsos(1976a) e sobre os chistes (1977) e, por excelência, no estudo sobre os sonhos (1972). O funcionamento psíquico é integral, embora haja predominância de um ou outro segmento numa fase de atividade. Kristeva (1987) aponta para isso, de modo algo dramático, quando coloca o sofrimento não consciente subjacente à demanda intelectual e racional. Nesse sentido, os estudos de Vergote e Associados (1981) sobre a representação de Deus através das figuras parentais são capazes de apontar, em casos particulares, para dinâmicas inconscientes situadas fora da patologia.

"Atração e fuga do sagrado"(Vergote, 1967), que seria a primeira reação psicológica em face do tremendo e fascinante de Otto(1936), não transpareceu das entrevistas, a não ser num único caso. Trata-se de um caso bastante complexo, reconhecido, pelo depoente, no cruzamento de seu consciente recente com o conjunto de suas relações mais remotas com a família, as quais desembocaram em relações religiosas. O entrevistado fugiu do sagrado (foi o único a empregar a palavra!) por um movimento consciente, em seguida a um insight obtido sobre quais as condições e a natureza do conhecimento humano. Confessa, no entanto, que essa fuga honesta lhe é sumamente dolorosa. O caráter arcaico das intensas relações familiares e parentais que desaguarão na religião e na figura de Deus permite pensar, com Vergote, que a negação de Deus e da religião são uma forma de proteger-se contra um sagrado ressentido como ameaçador. Tanto a estrutura da família patriarcal, como a estrutura do meio acadêmico, de direita ou de esquerda, e a estrutura do conhecimento científico obtido nos primeiros tempos de acadêmico e pesquisador sugerem, com clareza, uma dimensão ameaçadora e, para usar a palavra, castradora, da divindade. Ao contrário dele, outro entrevistado fala de uma

"energia intrigante e fascinante", de que não sabe o nome, e que não se lhe apresenta como ameaçadora. Aparentemente, esse entrevistado está sob o influxo verbal de autores filiados à tradição de Otto (1936) e, em todo o caso, não pareceu ter sentido a pungência da ambivalência do sagrado. Daí que sua reação não foi a de fuga e rejeição mas a de aproximação por vários caminhos, estradas talvez secundárias em comparação com a estrada oficial que trilhara até a adolescência. Proíbe-se, no entanto, trilhar uma delas, a da cabala judaica, que o levaria, no dizer de Levinas, do sagrado ao santo. Há, então, uma como fuga de um certo sagrado com traços no mínimo "intrigantes", mas também desassossegantes. Curiosamente, foram esses os únicos testemunhos que afloraram o tema do sagrado em termos que lembram a posição de Otto. Ao contrário do que sugere Vergote (1967), com base em estudos com sujeitos europeus, nossos entrevistados quando não negam teórica ou praticamente a realidade de Deus, parecem estar em bons termos com ela, mais sensíveis ao aspecto fascinante e sedutor do que ao terrificante. Esse movimento confiante pode ser explicado pela diferença de ambiente: nossos depoentes cresceram quase todos dentro de uma cultura católica ou, geralmente, cristã; as análises de Otto, além de ter como objeto várias formas religiosas pré-cristãs, têm como pano de fundo uma cultura religiosa desafiada, no íntimo, pelo germe da secularização, contra o qual se levantaram, exatamente, como defesa.

A segunda origem de conflito entre o homem que preza a razão e a religião é, segundo Vergote (1967), a defesa contra o sagrado identificado com o mágico. Nossos resultados, nesse ponto, são ambíguos. De um lado, a quase totalidade dos entrevistados abandonou as práticas religiosas representadas, na maioria de origem católica, pelos sacramentos. Ora, muitos não deixaram de expressar

desconfiança em relação à prática sacramental. E de fato, a menos que se insiram numa estrutura simbólica e não puramente imaginária, os ritos, verbais ou sacramentais, evocam um estado psicológico no qual predomina a onipotência do desejo, a confusão entre as fronteiras do desejo e do real, e a plasticidade do real ante o imaginário. Ora, é a superação desse estado que se tornou o ponto de honra do homem moderno, que aprendeu a crítica de suas ilusões. Além disso, a rejeição, por vários dos depoentes, de um conceito pessoal de Deus se deveu à rejeição do caráter mágico atribuído à divindade: sobretudo em comparação com a objetividade das leis do universo, físico ou biológico, para não dizer social, a imagem de um Deus livre, surpreendente e egocêntrico parece bem infantil. Há, pois, motivo para se admitir que o abandono do sacramental e do pessoal na tradição religiosa da maioria dos depoentes possa ser uma defesa contra a magia. De outro lado, entretanto, nossos entrevistados parecem sensíveis ao encanto de que goza, em nossos dias, a palavra *magia* e suas modalidades correlatas no campo da paranormalidade, da parapsicologia, de certa vulgarização dos arquétipos, do uso da astrologia e de práticas esotéricas. Por vezes a rejeição de um tipo de magia e a aceitação de outro se dão na mesma pessoa. Seria preferível, então, dizer que, ao menos em alguns casos, não se trata de uma defesa contra o sagrado mágico, mas sim de uma defesa contra um sagrado mágico não mais apoiado pela cultura ou subcultura de referência. Existe, contudo, um problema psicológico e antropológico mais fundamental: até que ponto a superação das diferenças entre o desejado e o real não é um elemento psíquico, e cultural, dinâmico necessário para a imaginação e a prossecução das utopias? Ora, a religião é certamente utópica. A estrutura psicológica da magia acima descrita parece ser uma condição que não se pode ultrapassar para a implantação da religião.

Essa estrutura, em algumas religiões e, em todas elas, num período do desenvolvimento psíquico, pode ser uma condição suficiente. Com as religiões de caráter histórico e com o desenvolvimento cognitivo-afetivo do eu serão, em todo o caso, uma condição necessária.

Ressalvando que não se encontra aí um processo psicológico particular, Vergote(1967) refere-se à "dessacralização do mundo e à mística terrestre" como característicos da consciência moderna: o homem se reconhece finito e tanto no conhecimento como na ação e nas aspirações não visa a nada de transcendente. O Deus da religião, pessoal e assinalado por inúmeros indícios, não é mais objeto de experiência, vai-se desvanecendo e acaba por tornar-se estranho, importuno e hostil. O deísmo que ainda assegurava um posto honorário para o *deus otiosus* transforma-se em ateísmo e em anti-teísmo, quando o homem percebe que a aceitação de Deus nada muda no curso da natureza ou nas relações humanas e sociais. Vergote refere-se mais de uma vez aos intelectuais nessa discussão. Entre nossos entrevistados encontramos alguns, explícita ou

indistintamente ateus, que correspondem ao quadro cultural esboçado. Um número expressivo, aliás, se afasta da instituição, a Igreja, que nos tempos modernos não soube reconhecer a tempo a autonomia das realidades terrestres e combateu florescências do espírito humano, como a liberdade do pensamento, a democracia política, a moral laica e a independência das ciências. O processo psicológico subjacente a essa transformação cultural parece ser o mesmo que ocorre no desenvolvimento da personalidade até a emergência da consciência do eu. Esse processo, modernamente, não só se tornou mais compartilhado mas também interfecundante, chegando então a caracterizar toda uma civilização. Uma das manifestações psicofógicas do processo é a perda do sentido conotativo do mundo, que afetivamente o

apresentava como signo de Deus, e a restrição ao sentido denotativo de sua finitude. Pesquisas sobre o sentido simbólico do mundo como evocação de Deus (Vergote, 1966) mostram como esse modo de perceber se torna mais raro na sociedade industrial. A grande maioria de nossos entrevistados, ao contrário, não parece interessada em restringir-se aos limites da densidade terrestre: as pontes para o transcendente, o alicerce para a tradição religiosa, o trânsito possível, senão provável, de fenômenos inexplicados para uma instância no mínimo evocada num contexto religioso, a admiração perplexa com a perfeição do mundo orgânico, a esperança de um ponto de encontro entre a ciência e a religião, a insuficiência da ciência no tocante ao humano, a expansão para além do científico, manifestados pelos depoentes não mais filiados regularmente a uma religião tradicional, permitem-nos descrevê-los como bastante afastados do que Vergote descreve como mentalidade moderna de muitos intelectuais. Note-se, porém, que essa abertura para o religioso não é a manutenção ou o retorno do Deus tradicional do cristianismo: se não chega a ser, em todos os casos, uma negação desse Deus, é, antes, a afirmação de um princípio cósmico, de uma energia difusa, que lembra a fase do deísmo. Não terão nossos entrevistados, mercê da cultura que os envolve, ido além dessa fase ou é ela uma tendência de retorno que corresponde, em alguns setores do mundo ocidental avançado, ao que propõem os novos modelos de integração entre religião e ciência?

Outra fonte de conflito da consciência moderna com a religião é a desconfiança em relação à experiência religiosa. Vergote (1966, 1967) entrevistou intelectuais crentes que, por várias razões, desacreditavam a experiência religiosa. Trata-se, na verdade, de um paradoxo, pois a consciência moderna simultaneamente descobriu o irracional, no sentido do afetivo, e passou a desconfiar dele. No campo

religioso a tendência de identificar a religião com o afetivo foi expressa por Schleiermacher e esposada, com brilhantismo, na Psicologia, por William James. Freud

(*passim*) desmascarou a tranqüila segurança da consciência, mostrando-a trabalhada pelas pulsões, mas ao mesmo tempo intendeu trazer para o ego o que inicialmente era o *ido*. Nos estudos de Vergote encontram-se ateus que se dizem tais por não ter tido experiência religiosa, e crentes que se dizem tais **apesar** de experiências religiosas anteriores. Nesse último ponto é interessante observar a diferença intercultural com os resultados de Allport (1950), que consolidavam exatamente a crença religiosa. Entre nossos entrevistados, alguns não manifestam reserva quanto à experiência: ao contrário, elas apenas exigem ser tratadas com mais método, analogamente à experiência científica (B1,H8); outros (F1,F6,F8,B2,B5,H2,H6) valorizam a experiência, sem discutir seu controle e ampliando o sentido de experiência para oportunidade de abertura para algum tipo de transcendência, que identificam com o religioso. Essa oportunidade é, por vezes, de caráter doloroso e, sob outro ângulo, nem sempre é condição para a fé e sim, ao contrário, uma irradiação dela (B2). Um dos entrevistados (H3) durante longo tempo viveu a realidade como uma "epifania" do religioso, embora presentemente rejeite essa perspectiva no nível consciente. O termo *experiência* no campo da religião parece, então, gozar de atualidade e integrar o vocabulário dos entrevistados. Note-se, porém, que a experiência religiosa não é evocada quase nunca pela natureza (com exceção de B7 e F8), e sim por estados psicológicos cognitivos ou afetivos. Típico porta-voz da autonomia da ciência, um (F4) dos depoentes nega qualquer evocação religiosa ao tratamento da origem do universo, apesar de pessoalmente envolvido numa relação religiosa de cunho bastante tradicional.

Discutindo o essencial do conflito da razão com o assentimento religioso, Vergote(1967,1983a) desconta, de um lado, os excessos cometidos pela instância religiosa pouco esclarecida e pela ciência triunfalista do século XIX e, de outro, o moderno clima de cultura alimentado pelo desenvolvimento da razão, a fim de procurar a dinâmica psicológica subjacente a qualquer aceitação de fé religiosa. Partindo do princípio de que o orgulho da razão é sua própria humildade em se submeter integralmente a seu objeto,

Vergote aponta quatro atitudes do homem de razão em face dos conteúdos religiosos: capitulação diante de verdades inacessíveis, presunção humana, violência contra a *démarche* discursiva e temporal do entendimento e, por fim, alienação da razão num mundo que não é o seu. As pesquisas realizadas com cientistas mostram que os mais sensíveis a essas atitudes são precisamente os que se ocupam com os estudos humanos e sociais, fazendo crer que não é a ciência, em si, mas as peculiaridades das diversas ciências que aguçam a

dissensão entre ciência e religião. Examinando os entrevistados da área de História, que é onde presumivelmente se encontrariam os agravos contra a religião indicados por Vergote, é forçoso reconhecer que suas dificuldades com a religião **não** coincidem com as atitudes apontadas. Encontra-se, certamente, a opção por exercer a razão em seu universo próprio, que é o deste mundo, e

algumas vezes essa opção foi justificada como científica

(H3,H1,H6,H5): o que está ausente, no entanto, com exceção parcial do caso de H3, é a recusa, em nome da razão, a compor essa opção com qualquer perspectiva religiosa. A perspectiva religiosa geralmente se mantém, mesmo que a partir de um outro ângulo, a saber o do foro íntimo. Entre os entrevistados de Biociências e de Física encontram-se os que conciliam ciência e religião situando a religião num plano cósmico, energético, impessoal, e dela retirando os

conteúdos dogmáticos questionáveis. Percebe-se, porém, que essa retirada não se justifica como concretização das atitudes de emancipação racional aduzidas por Vergote, mas sim como rejeição de doutrinas aceitas sem discernimento na infância ou divulgadas sob formas estereotipadas. O que vem substituir esses conteúdos apresenta-se por vezes com um teor de irracionalidade que poderá a alguns parecer excessivo. De outro lado, quem se mantém dentro de uma ortodoxia religiosa razoavelmente dilatada, não deixa de reconhecer o âmbito estritamente humano de sua atuação (F4). O conflito entre a suficiência da felicidade e do prazer, de uma parte, e a esperança de salvação, de outra,

não transpareceu nos entrevistados. Vergote(1967), além de notar que a referência a Deus tende a ocorrer muito menos na alegria e no gozo do que no perigo e na tristeza, observa que a alegria, o prazer, e muito em particular o gozo erótico, conferem ao ser humano uma plenitude tal que,

psicologicamente, não é deixada uma fenda por onde se insinue o apelo do Outro. Daí, inclusive, o apoio psicológico da tradicional desconfinação do cristianismo em relação à esfera sexual. Na perspectiva freudiana, teríamos aqui uma face da dinâmica edipiana, desafiada exatamente pela renúncia temporária ao objeto para a aquisição mais duradoura do mesmo. Em nossos entrevistados, o tema da plenitude da felicidade, ou de sua incompletude, não apareceu. A lembrança de Deus em momentos de júbilo ocorreu uma única vez em entrevistada admirada com a perfeição da natureza (B7). A alusão à salvação nunca despertou a ressonância de "algo mais", acrescentado à incompletude da felicidade obtida nesta vida. Ou a felicidade é simplesmente aquela que acontece (F10), ou a salvação é encarada como promessa do fim dos males de quem não tem outros recursos

(H2), como desejo ilusório, contradito pelas decepções com os sistemas messiânicos (F6), como associada a lembranças de

tempos felizes mas ingênuos e destituída de significado atual (B4), como indeclinável questão colocada pela finitude da vida (H7), como solução endógena à História (H8). Em nenhum momento, portanto, opuseram os entrevistados os nutrientes terrestres ao que tradicionalmente se denominava o *désir de Dieu*.

O mal e o sofrimento têm sido tradicionais escolhos para a aceitação da existência ou da providência de Deus. Os argumentos a partir do mal podem ser de ordem ontológica ou de ordem psicológica. No nível ontológico, as especulações filosóficas conduziram historicamente a aporias, uma vez que o mal não comprova com necessidade lógica nem a existência nem a inexistência de Deus ou de sua providência. No nível psicológico, ao contrário, a experiência do mal, opondo-se à representação de um pai poderoso e bom, e opondo-se à onipotenciado desejo narcísico, pode estabelecer um nexos de caráter mágico entre o mal percebido e o Deus ao menos omisso, tal vez vingativo, quando não maldoso. Segundo Vergote(1967), a experiência do mal é poderosa razão psicológica para a rejeição de Deus. Em nossos entrevistados, embora provocados pela alusão ao sofrimento, à morte, ao mal, não se revelou nenhum esforço de teodicéia ou de anti-teodicéia, o que vale dizer, nenhum esforço de especulação filosófica ou de racionalização frente ao problema do mal. O mal é aceito como finitude do homem (H6), como dado de fato, sem relação com valores transcendentos (F3,F10,HI,H3), objeto, por isso, da ciência e não da religião (F6) e até como algo que talvez esteja fora do controle de Deus (B7). Psicologicamente, o mal é enfrentado com a aceitação do carma (H2,H8), ou da reencarnação (F2), com o abandono do esforço e a abertura ao dom (H4), relativizando-se sua densidade (B8), assumindo sua origem dentro de uma dinâmica pessoal mais ampla (H2), concordando com a perturbação emocional que produz (B5) ou

mesmo apelando "para um pouco da fé oculta" (F8). Em todo o caso, a existência do mal, físico, moral ou social, de que alguns deram exemplos eloqüentes em sua vida ou em seu ambiente/não forneceu argumento para a rejeição de Deus ou da religião. Os que não parecem provocados pelas vibrações metafísicas do mal ou aparentemente lidam com ele de maneira mais ativa ou mais passiva, podem ter chegado a essas posições ao cabo de um desenvolvimento pessoal que prescindiu da religião. Ninguém, contudo, invocou diretamente o mal e suas implicações como argumento lógico ou justificativa psicológica seja para a aceitação seja para a rejeição de um posicionamento religioso.

Vergote julga que a sùmula dos conflitos que podem opor o homem à religião encontra-se no conceito de Deus-Pai, "símbolo supremo da relação humana ao Deus pessoal" (1967:245). Na crítica à relação a Deus como pai, filósofos, sociólogos e psicólogos ofereceram sua contribuição específica. Da parte da psicologia parece fundamental, novamente, o núcleo do conflito edipiano: a recusa do pai, o desejo de tornar-se seu próprio pai e sua própria origem, é o momento que funda a autonomia como rejeição da heteronomia. Esse momento tem sido muito bem captado por várias análises filosóficas e científicas modernas. O conflito edipiano encontra sua solução real num outro momento, quando o filho, renunciando ao descomedimento de seu desejo, assente, pela identificação, àquele que o reconhece como filho. Esse outro momento, certamente pela forma concreta que muita vez a religião assumiu, não tem sido adequadamente considerado nas análises da religião. É provável, no entanto, que a razão principal dessa escassa consideração resida na intensidade do momento anterior e que se encontre não apenas na arqueologia do psiquismo mas também na arqueologia das religiões.

Nesse ponto caberiam alguns comentários no registro do inconsciente, uma vez que entrevistas de profundidade têm aspectos similares ao de sessões psicanalíticas. Obviamente não pretendo estabelecer semelhança essencial entre uma e outra situação, pois que as habituais condições próprias da situação analítica não foram intencionadas. Ainda assim, se o entrevistador é capaz de "ouvir com o terceiro ouvido"

(Reik, 1948), pode captar indicadores valiosos dos processos inconscientes, tais como pausas, vacilações, retardamentos e acelerações, risos, repetições, acentuações tônicas, composições híbridas de palavras, e semelhantes, e especialmente irrupções súbitas, mais ou menos fora do contexto imediato, de temas como culpa, pecado, castigo.

Essas irrupções, que não acontecem com todos e raramente se referem diretamente a Deus, concentram-se geralmente ao redor da Igreja (quase sempre a católica), que é dita cínica, violenta, hipócrita, opressiva, voltada para o

pecado, dominadora, e assim por diante, e que quase todos rejeitaram. Ater-me-ei, cautelosamente, às referências feitas à Igreja institucional, seguindo a sugestão de Vergote: "a idealização exacerba peculiarmente as exigências feitas à comunidade religiosa (...). Supomos que esse amargor da idealização abstrata alimenta largamente a acusação feita contra 'a Igreja' ou 'a Instituição religiosa'"

(1983: 239). As referências à religião serão ajuntadas às feitas à Igreja, uma vez que a Igreja foi a real matriz da religião para nossos entrevistados. Ouvir as acusações irritadas e por vezes deslocadas do contexto à Igreja sugere-nos que nossos entrevistados a rejeitaram enquanto portadora de características paternas e com ela rejeitaram o Deus paterno que ela veicula; inversamente, os entrevistados não rejeitaram as características maternas de Deus, em sua história pessoal igualmente veiculadas pela Igreja, e colocaram-nas num Deus de uma religião sem Igreja, íntima,

fusional. Há claros indícios de que o Deus que não corresponde aos entrevistados em tela é aquele que estabelece a Lei: certo e errado, bem e mal, pecado e culpa, vingança, opressão, rigidez, autoritarismo vêm à baila quando o assunto é a Igreja e seu Deus. Esse é um Deus paterno. Ao contrário, o Deus que atende à idéia e às aspirações desses entrevistados é um Deus íntimo, sem vinculação social externa, até mesmo sem limites com a Humanidade e a Natureza. Esse Deus que preenche as estruturas psicológicas de unidade é um Deus materno. Muito dessa descrição coincide com as que fizeram Vergote e Colaboradores (1981), em especial Hutsebaut (*ibid*) e Bocquet (1982), das representações parentais associadas, cognitiva e afetivamente, à palavra Deus. Nos estudos com pessoas que crêem convictamente, que duvidam e que não crêem, esses autores encontraram resultados estrutural e dinamicamente análogos aos nossos. Se os que crêem convictamente destacam, na representação de Deus, em primeiro lugar as dimensões maternas, os que não crêem realçam as dimensões paternas de lei, autoridade e juiz, para rejeitá-las a seguir. Como os duvidantes, os que não crêem esperam um Deus interior, íntimo e disponível, que são qualidades maternas; mas um pouco diferentemente deles, não escolhem as características paternas de dinamismo, iniciativa e orientação para o futuro, senão as de inteligência, dinamismo e iniciativa. Os que não crêem, portanto, parecem aceitar um Deus que tenha as qualidades maternas de acolhimento e amor incondicional e as qualidades paternas de princípio racional de ordem e força criadora. Esse Deus corresponde, por suas características maternas, ao desejo de integração e de união, e por suas características paternas à exigência da inteligência por um dinamismo ordenado na Natureza. Essa entidade cósmica não causa dificuldade, nem aos sujeitos dessas pesquisas nem a muitos de nossos entrevistados.

Se a Psicologia da Religião tem como objeto a interpelação religiosa que a cultura apresenta a seus membros, há de considerar, com Vergote, os processos psicológicos envolvidos na resposta a essa interpelação, não importando o resultado de sua aceitação ou rejeição. Além disso, o reconhecimento de que o objeto religioso é cultural leva à posição de que só será atingido concretamente por uma rede intersistêmica de processos, que abranja as dimensões propriamente cultural, social e subjetiva da religião. Uma consequência ulterior é a de que as oscilações, hesitações, recusas e aceitações, numa palavra, os conflitos com suas eventuais soluções, atingem não apenas os intelectuais, os cientistas, mas quaisquer pessoas confrontadas com a interpelação cultural religiosa. Muito importante, para cada enfoque científico, é a disposição intrassistêmica, presente nessas relações. Assim, a psicologia das pulsões e dos desejos, com que lida a psicanálise de maneira própria, terá de ser levada em conta. A onipotência do desejo, que primeiramente projeta num pai ampliado a obtenção de todos os benesses e que, num segundo momento, tornada desejo de onipotência, fantasia a eliminação desse mesmo pai, transformado em rival, são as condições de possibilidade psicológica de qualquer aceitação ou rejeição da interpelação religiosa da cultura jUdaico-cristã, não importando se a pessoa é instruída ou não: em ambos os casos é a dependência versus a autonomia que se debaterão, até encontrar, ou não, um ponto de equilíbrio. Freud, que tão bem analisou o terceiro momento, do pai tornado modelo de identificação, não prolongou essa analogia na sua explicação da religião. Esse terceiro momento, o do reconhecimento do filho por parte do pai, isto é, o da afirmação do amor gratuito do pai pelo filho, atestado claramente no cristianismo, tem em alemão uma palavra sugestiva, *Versohnung*, literalmente reconciliação, com o radical

apontando para o ato de tornar alguém filho, de filiar não automaticamente pela união biológica, mas interpessoal e socialmente pela afirmação livre. De alguma forma, a paternidade humana é uma reconciliação... Anteriormente a esse processo, a disposição psíquica se caracteriza como indiferenciada simbiose da criança com a mãe que, apesar de sua incapacidade de satisfazer aos imensuráveis desejos da criança, é uma fonte imensamente disponível de satisfação, não condicionada e nem obstada por terceira pessoa. Esses processos, profundos, que se deixam perceber num acompanhamento histórico mais personalizado de cada depoimento, são, como disse, as condições normais do psiquismo para as relações interpessoais e objetais. É de se esperar que também nas relações com a realidade divina que, nas palavras de Geertz (1973:90), a cultura apresenta como "singularmente real", esses processos desempenhem seu habitual papel.

Para concluir essa parte dos comentários às entrevistas, discuto mais alguns dados dos depoimentos. Com exceção de alguns cientistas que conservam a crença religiosa com tranqüilidade, e de outros poucos que negam toda referência a Deus, a maior parte dos entrevistados parece aceitar um Deus com características maternas, de engolfamento, união total, indiferenciação, mesmo que esse Deus também contenha a dimensão paterna da energia. O que acho surpreendente é que nenhum deles tenha levantado objeção ao caráter arcaico dessa representação. Nesse particular, Vergote (1983a) chama a atenção para a necessidade de se manter sob os olhos os referenciais religiosos objetivos, pois a incongruência entre tais referenciais revela, precisamente, a dinâmica conflitiva. Como as representações do significante "Deus" incluem tanto a metaforização (do conceito "pai", das várias características parentais) como a transferência (do afeto para a realidade significada), o conflito se dá menos no

componente da metaforização do que no da transferência. É o que indica, empiricamente, o estudo com intelectuais não crentes: eles possuem de Deus o mesmo sentido dos crentes, porém para rejeitá-lo (Bocquet, 1982). As condições psíquicas para o estabelecimento de um significado e para a transposição dos afetos são, pois, as mesmas para qualquer pessoa que se veja interpelada pelo objeto religioso cultural; como, porém, o núcleo do conflito se dá entre dependência e autonomia, há razão para destacar, nesse processo de transsignificação, a dinâmica dos cientistas, especiais cultores da razão, fundamento da autonomia. As razões intelectuais do agnosticismo e do ateísmo não são de se desprezar e nem de se suspeitar, porém talvez não sejam as decisivas. Mais importantes podem ser as dimensões do afeto, do desejo. Um caso análogo temos na atitude da pessoa revoltada contra um Deus punitivo: é a pessoa que se tem em baixa estima e se castiga que tende a ver em Deus o agente por excelência da punição e o inspetor onividente da culpa

(Vergote, 1983a; 1988). Também o ressentimento, pela introjeção do agressor ou, melhor ainda, pela projeção da auto-agressão, em todo o caso pelo cultivo da lembrança do

agressor e da agressão, pela identificação com o agressor, impede, nas relações edipianas, nas relações interpessoais e, finalmente, nas relações com Deus uma superação inteligente e afetiva do conflito entre dependência e autonomia, tal qual se dá na reconciliação. Reações como mágoa e ressentimento (B5, F6), cansaço, decepção e horror (H2), revolta contra o tirano, cicatrizes de ações-mortíferas (H7), hipocrisia e camuflagem (F8) e, curiosamente, a ausência de qualquer referência ao "Pai",

encontram-se naqueles entrevistados que, provenientes de um quadro cultural de referência cristão, rejeitaram-no ou puseram-no em moratória. Os que se confessam simplesmente ateus não apresentam essas reações. Tampouco as apresentam

aqueles que permaneceram com o referencial religioso integral ou, ao menos, com o que Glock e Stark denominam dimensão ideológica, isto é, o núcleo da relação com Deus através do laço do interesse, embora a dimensão conseqüencial, a prática ética e a dimensão ritual tenham desvanecido. Também aqueles que provêm de quadros cristãos rejeitados no passado (F1, F6), embora continuem céticos e críticos em relação à religião instituída, são menos acres em seus lamentos e acusações. O que parece, então, dificultar a aceitação do significante "Deus" é a versão cultural do significante "Pai". Desvestido de sua dimensão castradora, mas nem por isso tomado como objeto de identificação, Deus recua para uma estrutura psicológica mais antiga em que a integração num todo menos diferenciado não conhece a cesura da palavra de um terceiro, o pai. A manutenção, por parte desses entrevistados na quase totalidade, de uma religião de caráter cósmico, impessoal, ou de características benevolentes porém não exigentes, leva-nos a perceber neles não uma superação do natural conflito entre dependência e autonomia mas uma regressão no equacionamento do conflito. Com efeito, esses entrevistados não parecem chegar ao relacionamento de autonomia com liberdade (e sim de autonomia forçada, pela eliminação de qualquer dependência) frente a Deus e nem, de outro lado, negam um dos termos do conflito para ficar com o outro: o da validade com o pai, para manter a dependência infantil frente ao provedor das coisas boas. A relação com o pai, com efeito, induz a alteridade e é essa alteridade que não se reconhece no princípio divino impessoal de uma energia cósmica. No meu entender, o que ocorre, no campo religioso, é uma recepção e assimilação da interpelação religiosa apresentada pela cultura numa estrutura psicológica anterior ao complexo de Édipo. Nessa estrutura não há exigências mas só benefícios, diferentemente da estrutura edipiana onde os

benefícios são mediados pelo interdito, isto é, não são incondicionais mas condicionados. Se cabe à Psicologia um julgamento de verdade quanto à atitude religiosa, eu diria que esse estado é mais verdadeiro, ou autêntico, do que o suposto pela invocação do Pai, tal qual se dá no cristianismo e se deu historicamente na vida desses entrevistados. Note-se que essa assimilação a uma estrutura anterior difere da rejeição pura e simples da religião, que essa, sim, pode situar-se na fase do complexo de Édipo embora, segundo Freud(1978b, 1985), possa vir acompanhada de desassossego, de ritos piaculares ou de práticas religiosas substitutivas, de sintomatologia neurótica. É lícito perguntar-se se a transmissão adequada de uma religião como o cristianismo não foi impedida ou distorcida pelo sem-número de influências de ordem conceitual, pragmática e social que, historicamente, medeiam essa transmissão. É lícito perguntar-se, como fez um de nossos entrevistados, se a versão não acaba sendo mais importante do que o fato. Uma questão vizinha é a de se a opção por uma religião do tipo psicológico materno indica pouca evolução psicológica geral de quem a faz. Vários dos entrevistados, embora não dos que se mantiveram dentro da religião de origem, expressaram preocupação semelhante com a chamada instrução religiosa, inclusive a passada pelos pais. Forçoso é dizer que o significante "Deus" ou "Pai", dado seu caráter simbólico, é um significante de segunda ordem, e que o adequado encaminhamento do conflito edipiano é uma condição necessária, mas não suficiente, para uma resposta profunda à interpelação cultural da religião. Isso quer dizer que, se a relação religiosa no cristianismo não estiver psicologicamente ancorada em suficiente estruturação edipiana, não será efetivada ou mantida. De outro lado, a estrutura psicológica adequada não garantirá uma aceitação, se faltar a interpelação cultural conveniente. Várias das

manifestações dos entrevistados nos fazem pensar que o problema se situa no nível da estrutura psicológica de amparo, tais e tão veementes as expressões de revolta contra o que atribuem à religião e à Igreja. Não excluo, porém, que em outros casos tenha deixado a desejar a correta proposição religiosa por parte da cultura. Numa cultura pluriforme como a dos entrevistados, mesmo ressaltando-se a origem tradicional de uma boa parte deles -pois que na adolescência se abriram a elementos outros, bem diversos da cultura de origem, a apresentação do religioso não foi condizente com a capacidade de ouvir dos destinatários dessa apresentação. Recordem-se os vários casos em que o marxismo e o existencialismo despertou os entrevistados de seu sono dogmático. Tampouco excluo uma conjunção de fatores, na qual a inadequação da proposição cultural encontra uma estrutura edipiana em ebulição. Se nos lembrarmos dos problemas imensos que no campo das relações humanas e interpessoais, e, segundo Freud (1976b), também grupais se enraízam na problemática edipiana não resolvida, não há de que nos admirar se o itinerário religioso se prolonga por bastante tempo e encontra os mesmos obstáculos que os itinerários das relações interpessoais. Quererá isso dizer que a aceitação ou a rejeição da religião é exclusiva do complexo de Édipo? Primeiramente penso que se deve distinguir entre religiões nitidamente pessoais, das quais o cristianismo se destaca por estabelecer como religiosa a relação paterna, de religiões mais ligadas à natureza, ao senso de totalidade, àquele sentimento oceânico de que falava R. Rolland a Freud (1963) e que este, como bom judeu, dizia desconhecer. A relação edipiana será muito mais essencial no primeiro tipo de religião do que no segundo. A seguir, é importante ter em conta a realidade religiosa tal como a cultura concretamente faz viver. Se a cultura introduz o ser humano em suas várias dimensões, incluindo a

religiosa, desde os mais tenros anos -recorde-se a língua como quadro quase a *priori* de quase todas as experiências da vida!- , é evidente que haverá uma evolução psico-religiosa no encultramento da pessoa. Haverá, pois, fases incompletas de enculturação religiosa, segundo as etapas de evolução cognitiva e afetiva, de que Piaget e Freud são destacados estudiosos. No que respeita ao cristianismo, ao qual é essencial a estrutura simbólica, pois que Deus e as práticas sacramentais são alcançados por símbolos, Dumoulin & Jaspard

(1973), por exemplo, demonstraram em detalhes que a estruturação simbólica somente aos poucos se vai constituindo na consciência infantil. Por isso, e visto que a superação de qualquer etapa cognitiva e afetiva não coincide com sua mera eliminação, penso ser possível tanto uma enculturação religiosa progressiva como certas regressões psico-religiosas que não perdem, por ser regressões, o caráter da religião que manifestam. Nessa linha de reflexão parece-me encaixar-se também o tópico da instrução religiosa pela família. Se alguns julgaram simplesmente normal essa transmissão, vários outros julgaram-na perniciosa: é provável que tenham tido em mente processos empobrecidos de enculturação religiosa. Nesse sentido, não deixa de preocupar a sugestão de que se dê uma enculturação religiosa ampla, que permita a opção futura do adolescente crescido. É supor que a relação com o significante "Deus" se dê apenas no nível da metáfora, e não no da transferência.

Vários dos entrevistados são sensíveis às que, de diversos cantos da cultura, em subculturas científicas e eruditas, propõem o *divino* ou com uma *totalidade* restaurada.

Múltiplas vozes particular das uma relação com A influência de Elíade e de grande parte de Jung se exerce preponderantemente a partir de áreas anteriores ao cristianismo. No campo da energia é referida a influência de

Einstein, pessoa profundamente religiosa de religiosidade cósmica. Não admira, então, se a modalidade religiosa preferida por esses entrevistados não exige a mesma infra-estrutura psíquica das religiões do tronco judaico-cristão. Acredito que essas vozes do tempo, amplificadas pela erudição da pesquisa, se fazem ouvir mais nitidamente que o som monótono do cristianismo tradicional. Essa monotonia, não apenas familiar mas dormitiva, só é rompida com novos brados, como os lançados pela Teologia da Libertação, registrados por alguns. Essas são, pois, novas formas da consciência religiosa, aparentadas com algumas que Thung & Colaboradores (1985) encontraram na Holanda: reconhecimento de uma realidade extra-empírica, orientação para o misticismo e veneração da natureza, da beleza e da arte, reconhecimento de poderes cósmicos que governam o destino humano e acentuação da ética estabelecida, de raízes cristãs. Nesse ponto, acredito, os entrevistados encontraram uma expressão mais autêntica, do ponto de vista psicológico, de sua relação com a religião. É perceptível a busca do apoio social para essas novas formas, embora não de apoio institucional: o apoio é buscado com colegas que pensam da mesma forma ou, indiretamente, com a freqüentação de autores reconhecidos.

O teor de individualidade presente nessas novas formas é, contudo, elevado, o que torna a opção religiosa um produto extremamente pessoal e pouco comunicável. Não por acaso os entrevistados que seguem por essa trilha não têm de se preocupar com a educação de filhos (B1,B5,H2) .

Quase nenhum dos entrevistados admitiu ter encontrado em seu Departamento ou Unidade, mesmo no tempo de estudante, hostilidade da academia à religião. Havia discordância mesclada de respeito (H3), havia condescendência (H4), havia jocosidade (H1), havia conivência (H7). Apenas uma das depoentes (H7) afirmou taxativamente que os professores

católicos eram alijados do convívio acadêmico. O que hoje em dia impera, segundo vários depoentes, é o desinteresse, a indiferença ou a reserva, a ponto de não se conhecer as preferências religiosas dos colegas. Em outras avaliações,

ao contrário, estima-se que haja muito interesse e até comprometimento religioso entre os pesquisadores, mas discreto, pessoal. Esse interesse, em todo o caso, não é

militante ou agressivo, mas hoje também não é envergonhado: todos os entrevistados consideraram natural discorrer sobre religião num contexto de pesquisa, e vários afirmaram que, se não exibem sem discernimento sua visão religiosa, não a calam quando inquiridos com seriedade.

Um dos que propuseram a vergonha como a emoção mais apropriada à adesão religiosa foi T.Reik (1980) No comentário a *O Futuro de uma Ilusão* permitiu-se discordar de Freud, por não ter este ido até o fim de seu raciocínio. Nessa obra menor, Freud destrói o poder ilusório da religião demonstrando seu caráter infantil e propõe sua substituição pela busca da felicidade que o princípio da realidade consente: o amor das pessoas e a diminuição do

sofrimento. Reik pensa que a única atitude digna é a resignação diante da vida, e que alimentar esperanças, mesmo "seculares" (Freud, 1978a: 114), de felicidade é ceder a ideologias que simplesmente dão a nossos desejos a dignidade de destinos. A religião, segundo Reik, deve ser eliminada porque é uma desrazão que, como a demência, inspira medo, desprezo e vergonha. Reik aproximou a vergonha da religião, não simplesmente porque o homem religioso se nivela aos

ignorantes, mas porque abdica da razão. Sobre esse fundo de advertência reikiana, podemos lembrar o mal-estar embaraçado de uma das entrevistadas (F6) com o malogro do marxismo em

realizar seus destinos, com a associação ecóica do ponto de honra de uma geração ao pundonor espiritual de tantas outras (Marx & Engels, 1976). E podemos nos perguntar se, além

desse recuo para a intimidade, desse pudor que preserva as opções pessoais, dessa desconfiança da publicidade de valores e referências religiosas que traduz a separação entre Igreja e Estado, a vergonha que obrigava os pesquisadores católicos a "esconder-se dos próprios correligionários" (H7) não significava a dúvida da razoabilidade da religião comparada com uma posição hoje reconhecida como ideológica, mas então saudada como a única científica. E é lícito perguntar se, em todos os casos, a maior *assurance* em posicionar-se publicamente a favor de uma convicção religiosa, institucional ou não, se deve a um incremento de convicção ou ao enfraquecimento de adversários outrora poderosos, ou a uma mistura bem humana de ambos os fatores. Nos entrevistados, isto é, contemporaneamente, não se manifestou esse repúdio da religião como indutora da desrazão, mais do que como mantenedora de uma ilusão infantil de felicidade. Alguns deles (F6, F10) mostraram-se ao mesmo tempo resignados com o *quantum* de felicidade possível nesta vida e céticos quanto à religião: um deles chegou a ilustrar, com obra de ficção científica, o que pensa ser a gênese irracional da religião. Dois outros (F3, H1) circunscrevem ao horizonte dessa vida os bens e os males que lhes cabem. Longe estamos, no entanto, da virulência de um Reik e da justificativa do repúdio à religião como abdicação da razão.

Discutindo, no contexto do conflito autonomia *versus* dependência, o que "está por detrás do conflito ciência e fé", Vergote (1983a: 218) faz observar que a sensação de liberdade que alguns experimentam depois de jogar fora as referências religiosas em favor da razão autônoma não é acompanhada do luto pelo que foi perdido: atribuir a origem do homem ao acaso e à necessidade, ou às forças biológicas e ao inconsciente, e não a um princípio pessoal, parece preferível a reconhecer um vínculo gratuito, porque pessoal,

de dependência original. Dos entrevistados, apenas um (B4) foi explícito em afirmar a libertação intelectual com a rejeição da religião. Embora não faça o luto, deixa perceber ambivalência afetiva, ao recordar o passado religioso e,

principalmente, ao ter de estender à família as consequências de sua decisão. outro (H3), que faz dessa rejeição seu dever, sente-se pessoalmente dilacerado, e parece viver em dois planos. Um terceiro (H1), que se diz ateu, julga pernicioso o pressuposto religioso na pesquisa em História, mas vincula essa perniciosidade não à desconfiança da religião ante as aventuras intelectuais, mas às ressonâncias afetivas que tornam o pensamento religioso comprometido com a política e a ideologia. Um quarto (F10)

parece recusar-se a simplesmente desfazer-se da questão religiosa em benefício dos possíveis avanços da ciência. De resto, o que foi rejeitado é a religião da infância e da adolescência e a religião institucional nas dimensões aversivas. Em seu lugar foi mantida urna referência mais benevolente ao Deus dessa religião ou colocado um princípio religioso inclusivo. Não foi, em outras palavras, o gozo de urna liberdade arduamente conquistada que se fez notar nos depoimentos. Isso sugere urna dinâmica psicológica diferente da que Vergote (1983a) descobriu nos meios europeus e americanos a que se referiu.

Se a adesão e a recusa religiosa, particularmente no contexto cultural do cristianismo, supõem, como acredita Vergote, processos de estruturação do inconsciente, os intelectuais descritos por Anzieu (1985) apresentariam, do ponto de vista religioso, urna dinâmica psicológica coarctada. Segundo Anzieu, como vimos, o intelectual seria aquele que, a partir de um pré-consciente hipertrofiado, lutaria pela articulação e controle consciente das representações do mundo e do sujeito, isto é, das idéias e das palavras. A diferença do intelectual com o artista e, de

resto, com o homem comum, residiria em que esses são capazes de "deixar que o funcionamento mental vá à deriva, como nau sem rumo" (1985:77). Também o cientista, se sai fora da área de competência, pode revelar-se um intelectual no sentido de Anzieu: essa extrapolação indébita acontece com facilidade, e não em último lugar, pelo prestígio da mídia.

Nesse sentido vão também as considerações de Olievenstein

(1991), quando aponta os vários não-ditos da ciência. Lembre-se, em particular, o não-dito da recusa do hiato entre o reducionismo metodológico da ciência e o não-reducionismo da compreensão do homem. Para Olievenstein, a censura do real é uma defesa contra o medo da desrazão e contra o imaginário, a ponto de o discurso científico esvaziar a estética e não deixar lugar para a dúvida, que é caminho para o ser. E lembre-se também outro não-dito, o da ciência como sagrado objetivado, totem abrigado num templo e cultuado por rituais precisos. Segundo o autor, enquanto o cientista não realizar, em seu íntimo, o sacrifício da razão, não permitirá a razão renascer.

A pergunta pela religião, segundo Kristeva (1987), também indica um sofrimento. Tal sofrimento se revela, ou se dissimula, em construções ideológicas, em sucedâneos verbais e, mais radicalmente, em inscrições psíquicas "anteriores ao signo, ao sentido e ao sujeito" (1987:14), o que torna extremamente delicado lidar com ele fora de um *setting* apropriadamente clínico. Tentarei, no entanto, aproveitar dos apontamentos de Kristeva a relação que ela estabelece entre os sintomas e fantasmas presentes no discurso e os deslocamentos e condensações dos sucedâneos verbais e das pré-representações inundadas de afeto que buscam, eu diria, por uma espécie de tropismo, um outro, dentro de um esquema arcaico parental.

É óbvio que os depoimentos que obtivemos, limitados a uma única vez e a um espaço de significação determinado, não permitem um comentário extenso e profundo a partir das sugestões desses últimos autores. O que esperamos conseguir são algumas aproximações entre o esquema de referência (psic)analítico e o teor dos testemunhos.

A presença de um pré-consciente exuberante é reconhecível em alguns dos entrevistados (H3,H8,H2,H5) sob a forma de acumulações eruditas. A exuberância do pré-consciente só serve de anteparo aos movimentos, isto é, às pulsões e aos desejos, inconscientes quando fornece uma representação sem fendas do mundo. A rigor, apenas num caso (H5) isso aconteceu, precisamente naquele em que a problemática religiosa e científica pareceu dissolver-se, assumindo os contornos de um sistema acabado. Num segundo caso (H3) em que se fez imperioso trazer à consciência crítica as tomadas de posição próprias e alheias, o próprio entrevistado cuidou de estabelecer uma cisão entre o domínio do consciente e o do inconsciente. Caso raro e, além disso, lúcido, no qual a dilaceração psicológica registra o momento em que, na discussão de Kristeva, o simples ateísmo seria recalcador, enquanto a elaboração psicológica pode abrir vários equacionamentos das forças em campo. A palavra "dilaceração" também foi usada por um terceiro entrevistado (H2), que percebeu claramente a exigência racional da pergunta religiosa e a incapacidade da razão de fornecer a resposta. A tendência a psicologizar os processos religiosos (além dos científicos, caso desse e de alguns outros acadêmicos) limita o pesquisador ao conhecimento de algumas estruturas psíquicas necessárias à ocorrência do fenômeno religioso e não lhe outorga o conteúdo extra-psíquico que lhe permite fazer a contra-prova da ilusão. Nesse sentido, é possível entender o arsenal de conceitos junguianos como um recurso do pré-consciente para auxiliar a sistematização "do sentido

do mundo e da vida" ou das relações deste mundo com o transcendente. Mesmo nesses casos, porém, é honesto observar que o enquadramento da pesquisa pode ter forçado o entrevistado a ir buscar no pré-consciente os fatos recursos de que, como estudioso, dispõe e a articulá-los à luz do plenamente consciente, a fim de corresponder à solicitação do entrevistador. Cumpre, pois, distinguir entre a situação clínica e a situação social: é naquela que se pode aferir com mais segurança a profundidade ou superficialidade dos empenhos psíquicos.

Com esta ressalva, perguntamo-nos se alguns dos não-ditos da ciência podem ser surpreendidos em nossos entrevistados. Um caso instrutivo, sob vários aspectos, é o de H3, que parece estar numa fase de absoluta redução científica, que envolve o próprio homem: "nada é inquestionável, nada é intrinsecamente legítimo, nada, a rigor, é sagrado". Estaria H3 operando a censura do real, furtando-se ao imaginário e à desrazão? Parece-me que, enquanto descreve sua fase científica atual, H3, enfatizando o que é novo e oposto à religião, dá a impressão de que reduz a realidade à "materialidade vazia". Recordando, porém, que essa é uma descrição de sua atitude consciente e conhecendo outras expressões literárias, poéticas e artísticas entrevistado, eu hesitaria em dizê-lo temeroso do imaginário... Uma consideração extrínseca à história de vida do entrevistado poderia levar a dizer que, negando todo sagrado, H3 erige um novo sagrado, como "única forma legítima de cognição", e que consideraria o *University College* como o único templo do saber. H3, porém, é mais sutil: não só coloca ao lado daquele *College* o *King's College*, não apenas circunscreve ao nível do consciente sua posição epistemológica, como por suas obras demonstra ter um entendimento amplo do que seja a razão. Um colega de Departamento, H1, considerado pesquisador rigoroso na

metodologia marxista, não parece reduzir o homem às dimensões da razão, seja ela a própria razão marxista.

Explicita, ao contrário, que como iluminista não abdica da razão mas conhece, com Kant, o acesso aos objetos superiores pela via da prática, que ele denomina "foro íntimo". A razão marxista pode ter constituído para H1 um sagrado dotado de objetividade: não parece, porém, que se tenha recusado ao sacrifício da razão, no sentido explicitado mais acima. B4 é outro pesquisador que não vê alguma dimensão humana de que a filosofia e a ciência não dêem conta. Apesar dessa

convicção, cada vez mais tranqüila com o passar dos anos, tem certo estremecimento -de que logo se recompõe- quando sua certeza repercute na família ou quando se lembra de experiências religiosas da infância. Aparentemente, então, B4

prefere evitar a região do desconhecido e do imaginário, nem que seja às custas da domesticação do conceito de Deus e até da religião. Aliás, parece colocar na natureza o que resta de sagrado, pois com ela identifica Deus, e com o estudo dela uma prática religiosa. B4 seria, então, um caso em que a ciência não consegue dizer o suficiente sobre o homem que a exerce. F3 é outro depoente cuja vida parece ordenar-se tranqüilamente pelo ritmo alternado da pesquisa científica e do afeto familiar. Embora não inclua Deus como hipótese científica e considere a religião uma necessidade meramente psicológica, seus valores e ideais sociais, o afeto pela família e a abertura para as artes sugerem que F3 acolhe o real, sem lhe impor a censura do racional/ lógico e sem erigir a atividade científica como o valor exemplar. Não é, pois, pela recusa consciente da religião que F3 estará impedindo à ciência de dizer seus próprios limites. Finalmente, F10 é alguém que, muito de acordo com seus pendores experimentais, resolveu fazer um experimento vital: viver praticamente como se Deus não existisse e ver o que acontece. Se não acontece nada, aceita-se a hipótese nula e

rejeita-se, prudentemente, a relevância da variável Deus/religião. Lembremo-nos de que, para F10, uma poderosa força conformadora da individualidade é a Sociedade. Não se coloque, pois, a Sociedade no domínio do real censurado, do imaginário temido, da desrazão conjurada: a Sociedade, ao contrário, é simples objeto da ciência. F10, como B4, parece corresponder à ciência que nega seu avesso e que pragmaticamente, se abstém de inquirir sobre alguma especificidade do sujeito que produz a ciência ou que por ela é produzido.

Kristeva (1987) fala dos sintomas e fantasmas que habitam o discurso, onde ocorrem os sucedâneos verbais das coisas, e que fazem sofrer. No curto tempo de contato com os entrevistados não puderam ser identificados sintomas, mas vários fantasmas fizeram sua aparição. Kristeva fala de queixas das pessoas de "estarem submersas em cenários imaginários, que esgotam pelo seu efeito excitante, esmagam pelo seu catastrofismo lúgubre, mas figuram a realidade dos desejos" (1987:16): são os fantasmas. Dos vinte e seis entrevistados, onze parecem enquadrar-se nessa descrição quando, de forma algo repetitiva, mostram horror à instituição, quase sempre eclesial (H8,H2,B1,B5,F9), a ela atribuindo repressão sexual (H2,F6), ou constelação de idéias e afetos tais como normas, mandamentos, um Deus vigilante, o santo vingativo, pecado, culpa, bem e mal, certo e errado, quente e frio, céu, inferno e purgatório, penitência, mortificação (F5,F8,F9,F10,B1,B4,B5,H6), "coisas", em resumo, "tenebrosas" (F10); ou uma posição de força: aliança com o poder, dominação, hipocrisia, dogmas inquestionáveis, superioridade (B1,H2,B5,F9); ou alguma forma de alienação: necessidade de objetos externos, importância desproporcional da 'outra vida' (B5,F8,F10), poder imaginário do Criador (F10). Não há dúvida que esses conceitos, e seus afetos, compuseram na vida de vários

entrevistados, e por longo tempo, "lúgubres cenários", dos quais conseguiram livrar-se com grande esforço. A evocação amarga desses complexos faz, contudo, suspeitar a conivência de algum poderoso desejo do sujeito com o objeto dessas atribuições. Talvez estejamos, então, recuando ao nível das inscrições psíquicas que demandaram um outro, em cujo regaço saltar e se engolfar. O narcisismo, base legítima do amor do outro (Vergote, 1978j 1983a,b), tem lá suas vicissitudes: ora é o eu mal-amado que derrama no outro o próprio amargor, ora é o eu malferido que se identifica com o agressor, ora é o eu que se acabrunha com a distância do ideal. Nesses casos, mesmo os cenários sombrios "figuram a realidade de desejos". Como contraponto a esses fantasmas, observemos a serenidade dos que se reconhecem religiosos dentro de alguma grande tradição. Obviamente, esses comentários, sugeridos pela contribuição de Kristeva, são oferecidos a título de possibilidades: as entrevistas não foram suficientes para exigi-los. Não são, contudo, absolutamente novos, pois ecoam vários entendimentos encontrados em páginas anteriores. É necessário deixar claro que a dimensão do desejo estende-se até o nível inconsciente, e não exclui a verdade dos motivos pré-conscientes ou conscientes. Assim, por exemplo, o estudo objetivo da História há de verificar a existência de estruturas de opressão, de ênfases desmesuradas no negativo da doutrina, de deformações da ascese, de conluícos com os poderes de exploração, de versões delirantes da divindade. É de duvidar, porém, que a mera objetividade desses reconhecimentos tivesse um ressaibo tão ácido se não contasse com a energia de um desejo conivente. Acrescente-se à reação apaziguada dos religiosos de várias tradições, a tranqüilidade de outros que "mantêm a fé, embora não a prática", ou que não professam nenhuma religião.

Serão nossos entrevistados secularizados? Vimos que a ciência tem sido relacionada de várias maneiras com a consciência moderna que constrói o mundo como realidade autônoma, cuja inteligibilidade é dada dentro dos limites terrestres. Vimos também como essa caracterização da consciência moderna é fato da reflexão ocidental e tem seus centros de apoio e irradiação em instituições acadêmicas do chamado primeiro Mundo, nas quais se têm inspirado nossas instituições universitárias. Foi a atenção à possível contextualização cultural da interpretação da consciência moderna que me levou a incluir na pesquisa a questão da secularização. Interessava-me saber, de um lado, se a peculiaridade das culturas permite ao menos ritmos diferentes no processo de secularização e, de outro, se a cultura, ou subcultura, científica homogeneiza suficientemente seus membros, de forma a manifestar, no estrato dos pesquisadores acadêmicos, um mesmo processo transcultural de secularização.

Um primeiríssimo sentido de secularização, que Vergote

(1983b) denomina fato, contraposto a ideologia, é facilmente confirmado em todos os depoentes: aquele em que se reconhecem âmbitos de competência legitimamente distintos à ciência e à religião. Todos os entrevistados estão cômscios dos objetivos, dos procedimentos e da feição distintiva de sua atividade e não eliminam nem dissimulam as fronteiras do campo científico. Estão, é certo, informados do convencional dessas fronteiras; podem ser céticos quanto ao alcance da ciência; esperam, às vezes, em algum lugar no futuro, completo acordo entre ciência e religião; podem afirmar a união entre uma e outra na pessoa do pesquisador, mas não pensam a física contida na Bíblia, como a pensam cientistas muçulmanos contida no Alcorão (Manigne, 1987), ou implícita

na Torá, como judeus ortodoxos (Bloemendal, 1990), nem propõem a religião como um destilado da ciência, à maneira de Cattell (Jahoda, 1989).

Um dos subprocessos da secularização, no paradigma de Tschannen (1990), é o da **diferenciação**, que distingue e separa os vários domínios e instituições da vida social. Essa distinção entre domínios é reconhecida, hoje, como legítima, mas não deixa de enfraquecer a coesão da configuração cultural. Com esse enfraquecimento, é possível que certas áreas, como a da religião institucional, percam a antiga saliência e, como diz Wilson (1976), recuem para as zonas recessivas da experiência humana. O avanço na desafiliação da instituição religiosa pode, então, ser reconhecido como efeito do processo de secularização. Esse efeito, contudo, não é inteiramente claro nos casos, também encontrados na pesquisa, em que a pessoa afirma manter a crença mas não a prática (F7, F5, B7). Nesses casos parece-me, de uma parte, não se ter consumado o desligamento com a instituição, de outra, estar-se forçando a eficácia de um vínculo que a relação habitual da pessoa com a instituição sugere inerte. Dos vinte e seis entrevistados, apenas quatro (H4, B3, B8, B2) mantêm vínculos regulares com a instituição religiosa. Outros cinco (B6, B7, F4, F7, F5) têm com ela algum vínculo de simpatia, que não chega a se consolidar na prática ritual. Há, então, geral abandono do referente religioso social, tão presente na infância e na adolescência da grande maioria dos entrevistados. Também aqueles que receberam instrução religiosa fundamental, participaram de movimentos de Igreja ou conviveram com respeitáveis tradições de educação religiosa mais avançada distanciaram-se da instituição. Mesmo o contato com expressões religiosas de vanguarda, lembrado por mais de um, na época de estudantes ou, recentemente, via Teologia da Libertação, se ameniza o

repúdio ao institucional da Igreja, não é suficiente para uma reaproximação e, muito menos, uma adesão. O abandono da instituição religiosa não vem quase nunca acompanhado de crítica à instituição como tal, mesmo porque todos convivem com instituições acadêmicas ou político-partidárias e a necessidade do grupo, capaz de estabelecer uma realidade social no campo religioso, está presente mais de uma vez, sobretudo quando o assunto é a educação dos filhos. Não se rejeita, pois, o vínculo com a instituição em geral, senão especificamente o vínculo com a instituição religiosa de origem. O que pode, então, ser atribuído ao subproceso de diferenciação é a freqüente desafiliação institucional religiosa. Embora essa desafiliação tenha sido em outros tempos descrita sob o rótulo de "abandono da prática religiosa", parece-me que os depoimentos se entendem melhor na linha da privatização do religioso, seja pela reorganização pessoal de elementos remanescentes, seja pela orientação para a religiosidade cósmica. Aqueles, dentre os entrevistados, que, ao contrário, se afirmaram filiados ao catolicismo, ao protestantismo ou ao budismo, não levantaram graves questões quanto ao caráter institucional de sua filiação, lembrando o verso de *statius*: "quem em boa fé cultua os deuses, ama também seus sacerdotes" (*apud* Westerhuis, 1957:157). Não se encontraram, então, entre nossos depoentes as formas transientes do institucional para o privado, a meio caminho da secularização, conhecidas como "cristianismo sem Igreja" ou "Igreja *underground*" (Thung et al., 1985): ou se mantém a realidade da instituição ou se abstém da denominação. Mesmo nesse sentido, ainda não pleno de secularização, é importante notar que os testemunhos não apontam a ciência, mas o engajamento político, a ruptura de relações sociais que sustentam a crença religiosa, a inércia subsequente à iniciação religiosa muito frágil, as solicitações urgentes do trabalho profissional e razões

semelhantes de ordem existencial, como associados ao abandono da religião institucional. Nessa acepção de secularização, a ciência não parece, pois, ter exercido influência apreciável. Esse primeiro tipo de secularização implica, as mais das vezes, em descatolização e, em grau menor, em descristianização, uma vez que o referente divino não conserva, com nitidez, as características habituais do Deus cristão e de sua ação no mundo. Do ponto de vista psicológico, esse efeito da secularização é possibilitado,

como já analisamos, pela tendência a rejeitar as características paternas de que a instituição é portadora e pela tendência a valorizar, na figura divina, as características maternas, também presentes, de integração, acolhimento e ausência de leis e normas. Ser e conhecemos, anterior ao complexo de Édipo, uma fase de simbiose e de afetividade fortemente narcísica, a qual, de resto, não é simplesmente eliminada pela resolução do complexo edipiano, podemos pensar, ante o fato da desafiliação institucional, que tenha havido, em várias histórias pessoais, precipitação na aceitação consciente e verbal da interpelação cultural cristã, centrada ao redor do nome do Pai. Nesse sentido, a aceitação religiosa da infância e da adolescência terá tido um caráter postiço, insustentável por longo tempo, sobretudo na ausência de apoios sociais. Nesse sentido, também,

podemos julgar mais autêntica a posição atual daqueles entrevistados que partem em busca de uma representação d~ Deus mais condizente com suas estruturas psicológicas profundas. Talvez aqui se pudesse aludir às discussões de Heath (1968) relativas à maturidade psíquica: não excluo que, ao menos no nível consciente, no qual se situam quase todos os instrumentos utilizados por Heath, se possam obter medidas indicativas de maior maturidade entre os que optaram por essa forma mitigada de secularização. Essa busca coincide com o que Weima (1985) apresenta como uma das

alternativas à mudança do quadro de referência tradicional, a saber, o cristão institucional: a da religiosidade cósmica, e se aproxima bastante do que Thung e Colaboradores (1985) identificaram como uma das visões de mundo mais poderosas na "nova consciência religiosa" na Holanda, a do "reconhecimento de uma realidade extra-empírica". É entre esses entrevistados que se encontram também alusões ao que Allport (1950) denominou de "sentimentos", e que eles chamam de "estilos", que tornam delicada a comunicação entre religião e ciência, mesmo amadurecidas.

O conceito de secularização vai contudo, além da rejeição do aspecto institucional das várias igrejas e cultos. É-lhe fundamental a ruptura com o cristianismo e não só o ato de escondê-lo no interior da casa ou da consciência. Berger (1967), por exemplo, fala de "desmoronamento de plausibilidade do sobrenatural" e de "deslegitimação do processo de sua construção". Vários estudiosos associam esse desmoronamento e essa deslegitimação ao avanço da ciência, "força especificamente irreligiosa" (Weber, 1982:169), epistemologicamente superior à religião (B.Wilson), cujos valores são incompatíveis com os valores religiosos (J.Wilson), e a que são sensíveis em particular os que passaram pela Academia (Caplovitz & Sherrow), os quais, possivelmente, filtram para o grande público o influxo da ciência nas mudanças sócio-culturais (Lyon). Segundo o paradigma de Tschannen (1990), estamos aqui lidando com o processo de **racionalização**. Ora, diante desse entendimento mais estrito de secularização, como ficam nossos entrevistados? A resposta somente poderá ser dada à luz do que pensam e praticam com respeito à ciência e, em seguida, do que pensam e praticam com respeito à religião. Na área de **Física**, F8 se importa com questões mais profundas a que a ciência não respondeu. Para F2, a física deixa de entender muita coisa. **FI** pensa que o que se sabe de ciência

em física é muito pouco, e que poucos são os gênios que conseguem trazer algo de novo da ciência para a vida. Para F7 é muito claro que a física não explica o início, o ponto zero, das coisas. Segundo F1, a ciência de hoje não é mais orgulhosa como a ciência clássica. E F6 avalia a ciência como instrumento com determinada área de aplicação e, nesse aspecto, como coisa restrita, que não pode ser elevada ao absoluto. E confessa ter em relação à eficácia da ciência as mesmas dúvidas que tinha em relação à religião.

Na área de **Biociências**, B8 chega a dizer que grande parte da biologia é incerta. B2 reconhece que o método indutivo de que usa não goza do favor de reconhecidos filósofos contemporâneos da ciência, e busca na religião conforto diante das decepções da atividade científica. Para 85 a ciência explica parte muito pequena do mundo. B6 tem a experiência de que o trabalho da ciência da natureza leva à pergunta sobre "algo superior, que controla tudo isso".

Na área de **História**, é viva a consciência dos limites atuais, ou até intrínsecos, da ciência. H8, por exemplo, pensa que os parâmetros de cientificidade devem levar em conta a perspectiva lançada sobre um texto que o torna, então, científico ou religioso, e parece desafiar, com esses parâmetros, os critérios da própria física. H2 acredita que o alcance científico da História tem sido exagerado pois que, na realidade, a História não tem a capacidade de abarcar grandes eventos em profundidade. H6 lastima a crise de confiabilidade do marxismo, método científico por excelência. H5 se diz cético quanto à ciência, e se inclina para a idéia de que a ciência não passa de uma representação determinada pelo biótipo do homem. H4 submete a ciência à religião, como o limite se submete a sua superação.

É preciso notar, contudo, que a consciência dos limites da ciência não é suficiente para se ajuizar da instalação, ou não, do processo de secularização, pois o importante na

ciência não são os resultados, mas o método. Alguns dos entrevistados, aliás {F1,F2,F8,F10,B5}, referiram-se explicitamente ao caráter dinâmico da ciência, que admite provisoriiedades em sua busca de objetivos.

É preciso, então, ouvir os testemunhos no que dizem do lugar da religião na compreensão do mundo.

Na área de **Física**, temos um caso explícito de ateísmo, de ordem teórica {F3}, um outro de ateísmo prático {F10}. Nos casos restantes, afirma-se a inclusão da religião no âmbito do sentido do mundo e da vida, embora a religião possa não se restringir a fornecimento de sentido. Essa religião pode ser, ao menos em parte, cósmica {F1,F2,F6}. E nesses casos, como em quase todos os verificados nas outras áreas, encontra-se num estágio transicional, no qual elementos da cultura contemporânea, de natureza cosmológica e psicológica, se mesclam a elementos da cultural tradicional, remanescentes do cristianismo. Um caso interessante é o de F8 que se diz de certo modo ateuista, mas cujo horizonte de intelecção do mundo é religioso, no sentido cósmico. Diria, então, que na área de Física encontram-se dois depoentes secularizados, e oito não secularizados.

Na área de **Biociências** encontra-se o maior número de aderentes do cristianismo histórico, praticantes regulares

{B8,B2,B3} ou esporádicos, mas cujas referências cristãs estão presentes (B6, B7). Apenas um dos entrevistados {B4}

parece não atribuir sentido à existência de Deus, "projeção do homem", embora apresente abertura para uma religião cósmica. Eu hesitaria em dizê-lo secularizado em virtude da ampliação semântica que ele propõe da palavra "Deus" e da afirmação de que, ao estudar a natureza, tem uma religião pessoal. É também cósmica a concepção de B1, e em parte a de B6, acerca de Deus. A posição de uma entrevistada {B5} não é nítida, porquanto se reconhece sob o impacto do catolicismo

e do espiritismo mas visualiza sua relação com a religião através da rejeição dos modelos religiosos que conheceu.

Na área de **História**, H8, H2 e H4 incluem a religião explicitamente em seu horizonte, embora, em H8 e H2, se trate de uma religião cósmica mais do que de uma religião histórica. H7 conserva, como essencial, a questão do pós-morte, relacionando-a com o interesse por religiões "exóticas" e com a dificuldade produzida, nesse particular, pela Teologia da Libertação; além disso, desqualifica a filosofia para lidar com a questão. H1 e atualmente, em nível do consciente, H3, com justificativas mais teóricas do que práticas, e H6, com razões mais práticas do que teóricas, não incluem a religião em sua consideração do mundo: os primeiros dizem-se convictamente ateus e a terceira está conformada com a precariedade humana. Note-se que tanto para H1 como para H3 a influência da religião no campo da ciência é prejudicial, por acarretar distorção ideológica ou por impossibilitar radicalmente o conhecimento. Um caso menos nítido é o de H5, que diz não atribuir nenhuma importância à religião mas, em outro momento, parece expandir o conceito de religião para o de respeito incondicional pela humanidade, "seja ou não, esse respeito, atributo de Deus". Na área de História, pois, eu encontraria três pesquisadores de mentalidade claramente secularizada e um quarto que se inclina nessa direção.

No sentido forte do termo "secularização", que denota a implausibilidade do cristianismo, resultante do trabalho de sapa da ciência e da tecnologia, será, pois, necessário reconhecer grandes diferenças nos entrevistados. Um terço deles mantém uma visão religiosa histórica do mundo. Outro terço está como que em transição, mesclando elementos de uma visão histórica com elementos de uma visão cósmica da religião. Três ou quatro dos restantes não se definiram com clareza, indicando ora a rejeição da referência religiosa

histórica, ora a inclusão, em seu horizonte de sentido, de um referencial histórico ou cósmico (H7,H5,B4,F9). Finalmente, os outros cinco excluíram, por razões teóricas ou práticas, qualquer referência religiosa, histórica ou cósmica, de seu entendimento do mundo e da vida. Como vimos, os entrevistados não estabeleceram relação entre ciência e aceitação/rejeição da religião. Entre os que se declararam ateus tampouco *foi* invocada a ciência como a razão universal do agnosticismo ou da descrença: *foi* lembrado explicitamente, por exemplo, o "ambiente de niilismo religioso" da família (H6), ou a ausência do significativo "Deus" na cultura familiar e social (F3). Desses, apenas um (H3) *foi* veemente em estabelecer a exclusão da religião, mais propriamente de Deus, como condição para um conhecimento legítimo, isto é, científico. O nexos entre ciência e religião demonstra-se, pois, fraco e mais ocasional do que causal, para a quase totalidade dos entrevistados. A rigor, somente em um dos depoentes (H3), verificaram-se o processo de racionalização e, por simpatia, o de hedonização indicados por Bont (1968). Aliás, somente nesse caso parece ter-se chegado ao âmago da tendência à secularização, isto é, à secularização do próprio pensamento que, mais que permitir, exige ser despojado de todo caráter sacro, qual o conferido pela certeza (Vergote, 1974; Crespi, 1988). Na análise de Crespi, esse vácuo do pensamento abriria, paradoxalmente, o caminho para a gratuidade de uma comunicação, qual a do próprio cristianismo. Talvez por aí se pudesse encaminhar o reenlace entre o inconsciente religioso e o consciente irreligioso do entrevistado. Weima (1985) aponta a mudança do quadro de referência cognitivo como o contexto psicológico da instauração seja da secularização, seja da cosmicização da religião. Parece interessante considerar a segunda possibilidade. Não deixa, com efeito, de surpreender que para perto de um terço dos entrevistados,

como para Tales de Mileto (*Os Pré-Socráticos*, 1973), o mundo está repovoado de deuses. O novo quadro de referência perceptual se deve, certamente, à saliência que nos meios científicos adquiriram conceitos da física, da biologia, ou mesmo da psicologia, relacionados à religião por cientistas da eminência de Einstein, do grupo da Gnose de Princeton, de Jung ou Eliade. Mas também para isso contribuiu, segundo Weima, particularmente nos ambientes culturais europeu e norte-americano, o fato de "as realidades da fé cristã (...)

não mais serem entendidas em seu sentido religioso original e também dificilmente ser apresentadas como tais" (1985: 75). Weima se reporta aqui à tendência à desmitologização, notável nas décadas de 60 e 70, à qual se refere também, sem muito êxito junto aos entrevistados, a pesquisa de Haaf & Timmermans (1986).

Também entre nós parece valer a análise de Weima: o relativamente elevado índice de entrevistados que se inclinam para uma religiosidade cósmica pode dever-se ao prestígio de cientistas como Einstein, Jung e Eliade que, no dizer de vários, os auxiliaram a ampliar o campo religioso. A segunda razão de Weima parece-me aplicar-se a nossos depoentes somente em parte: não receberam eles influxo do movimento de desmitologização, mas tampouco parece terem recebido uma apresentação das "realidade da fé cristã em seu sentido original". A queixa dos entrevistados, na raiz do abandono da instituição eclesial, situa-se precisamente numa como caricatura da figura de Deus, de seus atributos, de sua ação e da mediação eclesial. Pergunto-me se em nosso meio, sem o apoio de núcleos mais permanentes de encontros aprofundados entre ciência, filosofia e religião, o cientista que busca uma compreensão atualizada de seu primeiro patrimônio religioso não poderá estar desassistido. Desse modo fica, mais uma vez, confirmado o papel da cultura na interpelação religiosa e o bem-fundado do enfoque

intercultural numa abordagem psicológica aos processos de resposta a essa interpelação. Parece-me que, no momento atual e na amostra estudada, encontramos-nos **aquém** do processo de secularização, ou em paralelo a esse processo, muito mais próximos, nesse sentido, às culturas que desconhecem a dicotomia ocidental de Estado e Religião do que à cultura européia ocidental. A predominância, em nosso meio acadêmico, das perspectivas e dos valores religiosos demonstra o maior impacto da cultura geral sobre o meio universitário, do que o da cultura acadêmica internacional sobre o mesmo meio. Isso não coincide com a preferência consciente e declarada, obtida por Lehman Jr. (1972) junto a acadêmicos norte-americanos, pela filiação, se religiosos, a grupos locais, se não religiosos a grupos internacionais. Trata-se de uma influência muito mais sutil e envolvente, que ultrapassa o reconhecimento da excelência acadêmica. A comparação entre acadêmicos de diferentes culturas patenteia que o processo de secularização segue, no mínimo, ritmos muito diferentes, e que a homogeneidade acadêmica não constitui uma cultura mais forte do que a cultura abrangente heterogênea, ao menos no que diz respeito à posição do cientista relativamente à religião.

Com a interpretação do teor das entrevistas e as respostas que propusemos às questões da secularização, torna-se possível examinar se, entre os entrevistados, se confirma o mesmo gradiente de distância acadêmica da religião conceituado por Lehman & Shriver (1968) e encontrado em vários levantamentos. A ordenação dos dados interpretados em Tabelas pode facilitar sua apreensão. Justifico a inclusão de Tabelas entre os Comentários, e não entre os Resultados, pela razão de esses dados só se terem tornado perceptíveis após sua discussão e interpretação.

A Tabela 1 indica a posição de cada grupo de entrevistados relativamente à religião histórica, a versões cósmicas da religião, à indefinição religiosa e à rejeição de Deus e da religião, aqui equivalente à posição secularizada.

Tabela 1

Frequência absoluta das posições referentes
à religião de cada um dos grupos de
entrevistados, e totais por posição
e por grupo.

Posição**Áreas**

	Física	Biociências	História	Total
histórica	4	4	1	9
cósmica	3	3	2	8
indefinida	1	1	2	4
secularizada	2	0	3	5
total	10	8	8	26

Embora os dados não exijam ser transformados porcentagens, em razão do pequeno número de entrevistados, penso que a apresentação proporcional dos resultados é sugestiva para a eventual formulação de hipótese que os extrapole e seja estudada numa amostra representativa. A Tabela 2 apresenta, então, os dados sob forma percentual.

Tabela 2

Freqüência relativa das posições referentes à religião de cada um dos grupos de entrevistados, e totais por posição e por grupo.

Posição	Áreas			
	Física	Biociências	História	Total
	%	%	%	%
histórica	40,0	50,0	12,5	34,2
cósmica	30,0	37,5	25,0	30,8
indefinida	10,0	12,5	25,0	15,8
secularizada	20,0	0,0	37,5	19,2
total	100,0	100,0	100,0	100,0

O exame das Tabelas, em particular da Tabela 2, permite reconhecer na pequena amostra o gradiente de distância acadêmica da religião, ao menos enquanto o grupo de entrevistados da área de História aponta, embora sem alcançar significância estatística, um percentual notavelmente inferior aos apresentados pelos entrevistados das áreas de Física e de Biociências na posição denominada histórica, e um percentual também inferior na posição cósmica. De outro lado, o mesmo grupo apresenta percentuais acentuadamente superiores aos apresentados pelos dois outros grupos tanto na posição indefinida como na posição secularizada. Se, para efeito de contraste com a posição secularizada, juntarmos as posições histórica e cósmica, verificamos que o grupo de História apresentou percentuais idênticos para a posição secularizada e para a posição religiosa, ao passo que cada um dos dois outros grupos

apresentou um percentual muito mais elevado para a posição religiosa do que para a posição secularizada. Passando por sobre as diferenças entre os grupos e tomando os resultados como expressão dos acadêmicos enquanto tais, verificamos que a posição histórica é muito próxima à posição cósmica e distante da posição secularizada. Combinados os percentuais das posições histórica e cósmica, que indicam uma posição religiosa não secularizada, percebe-se que, como um todo, os acadêmicos estudados muito mais continuam religiosos do que se tornaram seculares. O exame das Tabelas não sugere, ao contrário, diferença no gradiente de distância acadêmica da religião entre os grupos da área de Física e da área de Biociências, exceto na posição secularizada, onde constou o percentual zero no grupo de biocientistas, contra o percentual de 20% no grupo dos físicos. A posição **indefinida**, finalmente, resulta de difícil análise, por cobrir resultados que apontam, no mesmo entrevistado, ora para a rejeição da religião, ora para a aceitação da religião histórica, da religião cósmica ou de ambas. Em todo o caso, os percentuais são baixos nos grupos de ciências físicas e biológicas e um pouco mais altos no grupo de História. Enquanto a indefinição, com seu elemento de rejeição do religioso, se encaminha para a posição secularizada, confirma a tendência geral, em cada grupo, por se aproximar do percentual dessa última posição.

REFERÊNCIAS

- Albrecht, S.L. & Heaton, T.B., Secularization, Higher Education and Religiosity. *Review of Religious Research*, 1984, 26, 43-58
- Allport, G.W., *The Individual and his Religion*. New York: Macmillan, 1950
- Anderson, C.H., Religious Communalism among Academics. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1968, 7, 87-96
- Anzieu, D., Du fonctionnement psychique particulier à l'intellectuel. *Topique* (Revue Freudienne), 1985, 14, (35) 75-87
- Argyle, M., New Directions in the Psychology of Religion. In L.B. Brown (ed.), *Advances in the Psychology of Religion*. Oxford: Pergamon Press, 1985, 8-17
- Argyle, M. & Beit-Hallahmi, B., *The Social Psychology of Religion*. London: Routledge & Kegan Paul, 1975
- Arnheim, R. Beyond the Double Truth. *New Ideas in Psychology*, 1991, 9, 1-8
- Asch, S., *Psicologia Social*. Trad. Dante Moreira Leite e Míriam Moreira Leite. São Paulo: Editora Nacional, 1960 (ed. orig. 1952)
- Barros, R.S.M., *A Ilustração Brasileira e a Idéia de Universidade*. São Paulo: Convívio/Edusp, 1986
- Bastide, R., *Le Sacré Sauvage et autres Essais*. Paris: Payot, 1975
- Beit-Hallahmi, B., Curiosity, Doubt and Devotion: the Beliefs of Psychologists and the Psychology of Religion. In H. Newton Malony (ed.), *Current Perspectives in the Psychology of Religion*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1979 (2nd ed.), 381-391
- Berger, P., *O Dossel Sagrado. Elementos para uma Teoria sociológica da Religião*. Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985 (ed. orig. 1969)

- Berger, P. & Luckmann, T. , *A Construção Social da Realidade*. Trad.Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis:Vozes, 1973 (ed.orig.1966)
- Berger,W., *Logos en Mythos*. Een empirisch-psychologische benadering van de verhouding tussen levensbeschouwing, geloof en wetenschapsbeoefening. Arnbo/Baarn: 1978
- Berger,W.J., Voorstel voor een ernpirisch onderzoek na ar de verhouding van wetenschapsbeoefening, levensbeschouwing en geloof in Nederland.Nijrnegen: Katholiek Studiecentrurn,cahiers, 1987, n.6, 66-75
- Bloernendal, M., Science and Religion - The Jewish position. In J.Fennerna & I.Paul (eds.), *Science and Religion. One world-changing perspectives on reality*. Dordrecht: Kluwer Acadernic PUblishers, 1990, 47-60,
- Bocquet, E., Profils de non-croyance et représentation de Dieu. Mémoire. Université Catholique de Louvain, Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Education, 1982
- Bocquet, E. , Some Characteristics of God's Figure as perceived by Unbelievers. In J .A. van Belzen & J .M. van der Lans (eds.), *Current Issues in the Psychology of Religion*. Amsterdam: Rodopi, 1986, 225-233
- Bont,W. de, Psychologie van de Sekularisering. *Sociale Wetenschappen* (Tilburg,NL) 1968, 11, 207-235
- Bourdieu,P., *Homo Academicus*. Paris: Editions de Minuit, 1984
- Brody, N., Psychology of the Scientist: XIII. Scientific and Religious Experiences distinguished by their 'Affect'. *Psychological Reports*, 1965, 16, 737-744
- Caldas Aulete, *Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*.5.a ed.bras.Rio de Janeiro: Ed.Delta,1964
- Campbell,C., The Secret Religion of Educated Classes. *Sociological Analysis*, 1978, 39, 146-156
- Caplovitz,D. & Sherrow,F., The Religious Drop-Outs: Apostasy among College Students. In S.L.Albrecht & T.B.Heaton art.cit. e in J.Weirna, art.cit.
- Cattell,R.B., *Beyondism: Religion from Science*. New York: Praeger, 1987.

- Crespi, F., Perte du sens et expérience religieuse. In G.Vattimo (org.), *La sécularisation de la pensée*. Paris: Seuil, 1988 (ed.orig.1986), 111-120
- Creyf, R., Dobbelaere, K., Vanhoutvinck, len De Neve, A., *Professoren en het "Katholiek Karakter" van hun Universiteit*. Een sociologisch onderzoek naar definierings processen terzake aan de K.U.Leuven. Leuven: Sociologisch onderzoekinstituut, 1978
- Cunha, L.A., *A Universidade Temporã. O Ensino Superior, da Colônia à Era Vargas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980
- Déconchy, J.P., *L'Orthodoxie Religieuse. Essai de logique psycho-sociale*. Paris: Ed.Ouvrieres, 1971
- Doise, W., *L'explication en Psychologie Sociale*. Paris: PUF, 1982
- Dolto, F./Sévérin, G., *La foi au risque de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1983
- Dumoulin A. & Jaspard, J.M., *Les médiations religieuses de l'univers de l'enfant*. Bruxelles: Lumen Vitae, 1973
- Durkheim, E., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*. Paris: Quadrige/PUF, 1985 (7.e éd.)
- Farberow, N.L. (ed.), *Taboo Topics*. New York: Atherton Press, 1963
- Feldman, R.S., *Social Psychology. Theories, Research and Applications*. New York: McGraw-Hill, 1985
- Fennema, J. & Paul, I. (eds.), *Science and Religion. One world-changing perspectives on reality*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990
- Festinger, L., A theory of social comparison processes. *Human Relations*, 1954, 7, 117-140
- Festinger, L., Riecken, H.W. & Schachter, S., *When Prophecy Fai/s*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956
- Feyerabend, P., *Contra o Método*. Trad. Octanny Silveira da Motta e Leonidas Hegenberg. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977 (ed.orig.1975)
- Folha de S.Paulo. USP estuda construção de capela ecumênica. 15/02/1989

Freire-Maia, N., *Criação e Evolução. Deus, o Acaso e a Necessidade*. Petrópolis: Vozes, 1986

Freitag, L.V., (sobre Ruy Coelho). Folha de S.Paulo, Letras, H-6, 24/11/1990

Freud, S., *Epistolario*. 1873-1939. Trad. de Joaquín Merino Pérez. Madrid: Biblioteca Nueva, 1963

Freud, S., *A Interpretação dos Sonhos* (2 volumes). Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1972. (ed.orig.1900-1901)

Freud, S., *Totem e Tabu*. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1974 (ed.orig.1913)

Freud, S., *A Psicopatologia da Vida Cotidiana*. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1976a (ed.orig.1901)

Freud, S., *Psicologia do Grupo e a Análise do Ego*. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1976b (ed.orig.1921)

Freud, S., *Os Chistes e sua Relação com o Inconsciente*. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1977. (ed.orig.1905)

Freud, S., *O Futuro de uma Ilusão*. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril, 1978a, 85-128 (ed.orig.1927)

Freud, S., *O Mal-Estar na civilização*. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril, 1978b (ed.orig.1930)

Freud, S., *Obsessive Actions and Religious Practices*. The Pelikan Freud Library, Vol. 13. Harmondsworth: Penguin Books, 1985 (ed.orig.1907)

Freud, S., *Moses and Monotheism*. The Pelikan Freud Library, Vol. 13. Harmondsworth: Penguin Books, 1985 (ed.orig.1939)

Freund, G. & Theil, N., *Grand Dictionnaire de la Langue Latine*. Paris: Firmin-Didot, 1883

Friedrichs, R.W., *The Uniquely Religious: Grounding the Social Scientific Study of Religion Anew*. *Sociological Analysis*, 1985, 46, 361-366

Garrett, W.R., *Troublesome Transcendence: The Supernatural in the Scientific Study of Religion*. *Sociological Analysis*, 1974, 35, 167-180

- Geertz,C., *The Interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973
- Glock,C.Y. & Stark,R., On the study of religious *commitment*.*Religious Education* (Research supplement), 1962, 57, 98-110
- Green,A., Le crédo du psychanalyste. *Nouvelle Revue Psychanalyse*, 1978, n.18 (La Croyance), 263-272
- Guillon,J., Bogdanov G. & Bogdanov,I., *Dieu et la Science - Vers le métaréalisme*. Paris: Grasset, 1991
- Haaf,N.ten & Timmermans,c.,*Wetenschap en Levensbeschouwing: een verkenning naar de verhouding tussen wetenschap en levensbeschouwing*. Nijmegen, Universidade de Nijmegen,1986
- Havens,J., The changing climate of research on the College Student and his Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1963, 3, 52-69
- Heath,D.H., Secularization and Maturity of Religious Beliefs. *Journal of Religion and Health*, 1968,8,335-358
- Heider,F., *Psicologia das Relações Interpessoais*. Trad.Dante Moreira Leite. São Paulo: Pioneira,1970 (ed.orig.1958)
- Heider, F., *The Life of a Psychologist. An Autobiography*. Lawrence: University Press of Kansas, 1983
- Heider, F. , *The Notebooks* (Marijane Benesh-Weiner ed.), München-Weinheim: Psychologie Verlags Union, 1987
- Hodges, D.L., Breaking a Scientific Taboo: Putting Assumptions About the Supernatural into Scientific Theories of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1974, 13, 393-409
- Hooykaas, R., *A Religião e o Desenvolvimento da Ciência Moderna*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Ed.Universidade de Brasília, 1988 (ed.orig. 1972)

Isambert, F.A., Le retour de l'éthique: fait de post-sécularisation? Lausanne:
Conférence Internationale de Sociologie des Religions, Actes de la XIX.e Conférence,
Tübingen 1987, s.d., 13-22

Isar, Y., Hindu Society: Secularization is only Part of the Story. Lausanne: *Conférence Internationale de Sociologie des Religions*, Actes de la XIX.e Conférence, Tübingen, 1987, s.d., 159-167

Jahoda, M., A Helping Hand to Evolution? *Contemporary Psychology*, 1989, 34, 816s.

Jaki, S.L., Science and Religion. In M.Eliade (ed.) *The Encyclopaedia of Religion*. New York: Macmillan, 1987, vol.13, 122-133

James, W., *The Variety of Religious Experience. A Study in Human Nature*. New York: The Modern Library, 1936 (ed.orig.1902) .

Kelley, H., Two functions of reference groups. In G.E.Swanson, T.J.Newcomb & E.L.Hartley (eds.), *Readings in Social Psychology*. New York: H.Holt, 1952, 410-414

King, M., Is Scientific Study of Religion Possible? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1991, 30, 108-113

Knorr-cetina, K.D. & Mulkay, M., *Science Observed. Perspectives on the Social Study of Science*. Beverly Hills : Sage, 1983

Kristeva, J ., *No Princípio Era o Amor. psicanálise e Fé*. Trad. Leda Tenorio da Motta. São Paulo: Brasiliense, 1987 (ed.orig.1985)

Kuhn, T.S., *A Estrutura, das Revoluções científicas*. Trad. Beatriz V.Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1975 (ed.orig.1962)

Ladrière, J., *L'Articulation du Sens II*. Paris: Cerf, 1984

Ladrière, J., La Culture contemporaine et le sentiment Religieux. In D.Hutsebaut & J.Corveleyn (eds.), *Over de grens. De religieuze 'behoefte' kritisch onderzocht*. Leuven: Universitaire Pers, 1987, 193-208

Lago, A.del, Le nouveau polythéisme. In G.Vattimo (org), *La Sécularisation de La Pensée*. Paris: Seuil, 1988 (ed.orig.1986), 145-158

Lans, J .M. van der, Religious Experience. An Argument for a Multidisciplinary Approach.
The Annual Review of the Social Sciences of Religion, 1977, 1, 133-148

Lans, J.M. van der, Two opposed viewpoints concerning the object of the Psychology of Religion. Introduction by J.M. van der Lans. In J.A. van Belzen & J.M. van der Lans (eds.) *Current Issues in the Psychology of Religion*. Amsterdam: Rodopi, 1986, 76-81

Le Bras, G., "Déchristianisation: mot fallacieux", *Social Compass* 1963, 10, 445-452.

Le Corre, R., L'athéisme. In M. Clévenot (dir.), *L'État des Religions dans le Monde*. Paris: La Découverte/Cerf: 1987, 493-500

Lehman, Jr. E.C., The Scholarly Perspective and Religious Commitment. *Sociological Analysis*, 1972, 33, 199-215

Lehman, Jr. E.C. & Shriver, D.W. Jr., Academic Discipline as predictive of Faculty Religiosity. *Social Forces*, 1968, 47, 171-182

Leite, D.M., *Psicologia e Literatura*. São Paulo: Editora Nacional/Edusp, 1967 (2.a ed.)

Lévy, B.-H., *Les derniers jours de Claude Baudelaire*. Paris: Grasset, 1988

Lewin, K., *Teoria de Campo em Ciências sociais*. (D. Cartwright org.). Trad. Carolina Martuscelli Bori. São Paulo: Pioneira, 1965 (ed. orig. 1951)

Lewin, K., *Princípios de Psicologia Topológica*. Trad. Alvaro Cabral. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1973 (ed. orig. 1936).

Lewin, K., *Teoria Dinâmica da Personalidade*. Trad. Alvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1975 (ed. orig. 1935)

Lyon, D., Rethinking Secularization: Retrospect and Prospect. *Review of Religious Research*, 1985, 26, 228-243

MacIntyre, A., *The Religious Significance of Atheism*. New York: Columbia University Press, 1969

Manigne, J.P., Les Universités religieuses. In M. Clévenot (dir.), *L'Etat des Religions dans le Monde*. Paris: La Découverte/Cerf, 1987, 528-530

Marx,K. & Engels,F., *Sobre a Religião*. (G.Badia,P.Bange & E.Bottigelli, org.s). Trad.
Raquel Silva. Lisboa: Edições 70, 1976

Marx,M., *Nosso chão: do Sagrado ao Profano*. São Paulo: Edusp, 1989

Martin,D., The Secularization Question. *Theology*, 1973. 76, 81-87.

Meihy,J.C.S.B.,*Colônia Brazilianista: História Oral de Vida Acadêmica*. São Paulo: Nova Stella, 1990

Mesquita Filho, J.de, *Política e Cultura* (ed.1969). Citado em O Estado de S.Paulo, Cultura, 15/02/1992,p.6

Milbank, J., *Theology and Social Science: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell, 1990

Moscovici, S., *Psychologie des Minorités Actives*. Paris: PUF, 1979.

Nuttin, J., La Motivation. In P. Fraisse & J. Piaget (org. s) *Traité de Psychologie Expérimentale*. Fasc. V. Paris: PUF, 1963

Olievenstein, C., *O Não-Dito das Emoções*. Trad.Angela Melim. Rio de Janeiro: Zahar, 1989 (ed.orig.1988)

Ortiz,R., *A Consciência Fragmentária*. Ensaios de Cultura Popular e Religião. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980

Ortoli, S., La "métaphysique" des physiques contemporains. In M.Clévenot (dir.) *L'Etat des Religions dans le Monde*. Paris: La Découverte/Cerf, 1987, 481-485

Ortoli,S. & Pharabod,J.C., *Le cantique des quantiques*. Paris: La Découverte, 1984

Otto, R., *The Idea of the Holy. An Inquiry into the non-rational factor in the idea of the Divine and its relation to the rational*. Trad. J.W.Harvey. Oxford: Oxford University Press, 1936 (ed.orig.1917).

Paiva,G.J.de, Algumas relações entre Psicologia e Religião. *Psicologia/USP*, 1990, 1,25-33

Paiva, G.J. de, Psicologias da Religião na Europa. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 1990, 42, 88-99

Popper, K.R., *A Lógica da Pesquisa científica*. Trad. Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Motta. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1975 (ed.orig.1959)

Potter, J. & Mulkay, M., Scientists 'Interview Talk'. In M. Brenner et alii, *The Research Interview Uses and Approaches*. London: Academic Press, 1985, 247-271

- Pratt,V., Religion and Secularization, 1970. In D.Lyon, art.cit.
- Reid,D., Secularization Theory and Japanese Christianity: The Case of the Nihon Kirisuto Kyodan. *Japanese Journal of Religious Studies*, 1979, 6, 347-378
- Reik,T., *Listening with the Third Ear*. New York: Farrar, Straus & Co., 1948
- Reik,T., Remarques à propos de "L'Avenir d'une illusion" de Freud. *Topique* (Revue Freudienne), 1980, 26, 127-143 (orig.1928)
- Repstad, P., Les Religions dans le Monde: Europe du Nord. In M. Clévenot (dir.), *L'Etat des Religions dans le monde*. Paris: La Découverte/Cerf, 1987, 331-337
- Ricoeur,P., *História e Verdade*. Trad.F.A.Ribeiro. São Paulo: Forense, 1968 (ed.orig.1955)
- Rokeach,M., *The open and closed mind: Investigations into the nature of belief systems and personality systems*.New York: Basic Books, 1960
- Rottschaefer, W. A., The New rnteractionism between Science and Religion. *Religious Studies Review*, 1988, 14, 218-224
- Russo, F., La Gnose de Princeton. *Etudes*, 1975, oct.,387-402
- Ruyer,R., A Gnose de Princeton. cientistas em busca de uma *reaproximação* entre ciência, filosofia e religião. Trad.Liliane Barthod. São Paulo: Cultrix, s.d.
- Sanada,T. & Norbeck,E., Prophecy continues to fail: a Japanese sect. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 1975, 6, 331-344
- Sappington,A.A., The Religion/Science Conflict. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1991, 30,114-120
- Sarbin,T.R. & Allen,V.L., Role Theory. In G.Lindzey & E. Aronson (eds .), *Handbook of Social Psychology*, Reading: Addison-Wesley, 1968 (2.nd ed.) Vol I, 488-567

Sauret,M.J. , *Croire? Approche psychanalytique de la Croyance*. Toulouse: Privat, 1982

Segal,R.A. , Have the Social Sciences been Converted? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1985, 24, 321-324

Shils,E., Intellectuals. In M.Eliade (ed.) *The Encyclopaedia of Religion*. New York: Macmillan, 1987, Vol 7, 259-263

Shiner,L., Six Meanings of 'Secularization'. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1967, 6, 207-220

Sperry,R.W., Psychology's Mentalist paradigm and the Religion/Science Tension. *American Psychologist*,1988, 43, 607-613

Stark,R., On the Incompatibility of Religion and Science: a Survey of American Graduate Students. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1963, 3, 3-20

Struening, E. & Spilka, B., A Study of certain Social and Religious Attitudes of University Faculty Members. *Psychological Newsletter*, 1952, 43, 1-17

Sundén,H., *Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*. Berlin, Topelmann, 1966

Tales de Mileto. Doxografia, 3. Trad.Wilson Regis. Os *Pré-Socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973

Tamaru, N., The Problem of Secularization: A preliminary Analysis. *Japanese Journal of Religious Studies*, 1979, 6, 89-114

Tassara,M. & Tassara, E.T., *O Brasil, os Índios e, finalmente, a USP*. Filme documentário realizado pelo Cinquentenário da Universidade de São Paulo. São Paulo: 1984-1988

Thung,M.A., Laeyendecker,L., van Tillo,G., Dekker,G., Munters,Q.J., van Otterloo,A.H. en Vrijhof, P.H., *Exploring the new religious consciousness*. Amsterdam: Free University Press, 1985

Tschannen,O., The Secularization Paradigm: a Systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1991, 30, 395-315

Universidade de São Paulo. *O Espaço da USP: presente e futuro*. São Paulo: Prefeitura

Vandermeersch, P., Objective knowledge and methodological neutrality: Hidden ideological choices on the question what religion should be. In J.M.van der Lans & J.A.van Belzen (eds.) *Proceedings of the Fourth Symposium on the Psychology of Religion*. Nijmegen, NL: The University of Nijmegen, 1988, 298-305

Vattimo, G. (org.) *La sécularisation de la pensée*. Paris: Seuil, 1988 (ed.orig.1986)

Vaz, H.C.L., Além da Modernidade. Nota bibliográfica a Milbank, John, *Theology and Social Science: Beyond Secular Reason*. *síntese Nova Fase*, 1991, 18, 241-254

Vergote, A., *Psychologie Religieuse*. Bruxelles: Dessart, 1966

Vergote, A., Secularized Man and Christian Rite. *Louvain Studies*, 1968, 2, 141-157

Vergote, A., *Interprétation du langage religieux*. Paris: Seuil, 1974

Vergote, A., La sécularisation: de l'héliocentrisme à la culture d'ellipse. In E.Castelli (ed.), *Herméneutique de la sécularisation*. Paris: Aubier, Ed.Montaigne, 1976, 345-364

Vergote, A., *Dette et Désir. Deux axes chrétiens et leur dérive pathologique*. Paris: Seuil, 1978

Vergote, A., *Religion, Foi, Incroyance. Etude Psychologique*. Bruxelles: Mardaga, 1983a

Vergote, A., Religion et sécularisation en Europe occidentale. Tendances et prospectives. *Revue Théologique de Louvain*, 1983b, 14, 421-445

Vergote, A., De huidige geloofssituatie. Een godsdienstpsychologische belichting. *Collationes*, 1988, 270-286 (separata).

Vergote, A., *Cultuur, Religie, Geloof*. Leuven: Universitaire Pers, 1989

Vergote, A., Analyse psychologique du phénomène de l'athéisme. In J.Girardi et J.F.Six (eds.), *L'athéisme dans la vie et la culture contemporaines*. Paris: Desclée, 1967, 213-252

Vergote, A., Godsdienstpsychologische notities, In J.Weima, *art.cit.*

- Vergote,A. & Tamayo,A. , *The parental Figures and the Representation of God. A Psychological and Cross-Cultural Study*. The Hague: Mouton, 1981
- Vergote,A. & Lans, J.M.van der, Two opposed viewpoints concerning the object of the Psychology of Religion. In J.A.van Belzen & J.M.van der Lans (eds.) *Current Issues in the Psychology of Religion*. Amsterdam: Rodopi, 1986, 67-75
- Voll,J., Secularization in Islamic Societies: Reality or Western Myth? Lausanne: *Conférence Internationale de Sociologie des Religions*. Actes de la XIX. e Conférence, Tübingen, 1987,s.d., 148-158
- Weber,M., *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. M.Irene de Q.F.Szmerecsanyi e Tamás J.M.K.Szmerecsanyi. São Paulo:Pioneira, 1967 (ed.orig.1905)
- Weber,M., A Ciência como Vocaço. In H.H.Gerth e C.Wright Mills (org.s) *Ensaaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982 (5.a ed.), 154-183 (ed.orig.1922)
- Weima,J., De Secularisatie-These. Enkele Notities vanuit de Godsdienstpsychologie. *Annalen van het Thijmgenootschaap*, 1985, 74, 70-86
- Weissbrod, L., Religion as national identity in a secular society. *Review of Religious Research*, 1983, 24, 188-205
- Westerhuis,J.A., *Prisma Latijns Citaten Boek*. Utrecht: Het Spectrum, 1957
- Wilson, B. , Religion and the Churches in contemporary America, 1968. In Tschannen, O.,art.cit.
- Wilson,B., *Contemporary Transformations of Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1976
- Wilson,B., *Religion in sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982
- Wilson,J., Religion in American Society, 1978. In S.L.Albrecht & T.B.Heaton, art.cit.
- Witter,J.S., *USP/50 Anos. Registro de um Debate*. So Paulo: Reitoria da Universidade de So Paulo, 1987.

TEXTO INTEGRAL DA ENTREVISTA COM F3.

(Se quisesse começar por onde nasceu)

É, vou começar desde o começo, e vou contando da minha vida, mas pensando justamente no aspecto que o Sr. também, ou você, está interessado. Bom, eu nasci na Rússia, em fins de 45, quando a guerra acabou de terminar. Então foi uma época muito difícil realmente, como o Sr. pode imaginar, tanto é que eu tive uma irmã que morreu realmente, literalmente de fome, um ano antes de eu ter nascido. Então só tinha eu e meu irmão: nós vivemos lá na Rússia um tempo

(inaudível). Eu vou contar um pouco de minha infância. Eu estudei lá. Naturalmente, o ambiente em um país socialista é bem diferente do que num país capitalista. A ênfase, pelo menos do ponto de vista cultural, é dada no sentido do conhecimento, no sentido do saber, e muita pouca ênfase ou nenhuma no sentido materialista, pelo menos na teoria.

Então, toda a educação foi dada no sentido que a gente tem de prezar os estudos acima de tudo, que o conhecimento é mais importante que qualquer outra coisa, e que os valores materiais realmente são transitórios. E isso é passado pro Sr. na educação que eu tive, obviamente na educação num sistema onde não existe Deus. No sistema socialista não existe Deus, não há necessidade de Deus no sistema socialista. Então, eu fui educado e cresci dentro dessa mentalidade. Obviamente não é porque as pessoas são ensinadas que elas têm que acreditar ou não~ Mas eu **genuinamente**, pela minha formação ou educação, sempre acreditei muito nisso, e continuo a acreditar até no dia de hoje, que o saber, o conhecimento e o idealismo valem muito mais que o materialismo. Até hoje eu penso assim. Mas eu fiz um grande pulo. Vou contar mais algumas coisas. Então eu fui crescer lá. E passei uma infância muito pobre, pobríssima,

passando fome, muitas vezes passando fome, acho que durante anos eu não sabia o que que é carne, e só tomava chá, porque não tinha leite, por muitos e muitos anos. Então, foi assim, quer dizer, a minha mãe era pessoa que só tinha escola primária, mas tinha um **profundo** respeito pelo saber e nos incentivou, que a gente devesse em primeiro lugar ser um grande, ter uma grande cultura; então qualquer outra coisa não é importante. Foi essa a filosofia dela. Ela tinha pouca escolaridade, mas tinha um idealismo gigantesco, e sempre nos educou nesse sentido. Então eu estudei lá, fiz o primário, fiz o secundário e que mais, eu estudei lá. Eu vou explicar um pouquinho, talvez o Sr. queira saber. Se eu pulei muito, me chama a atenção.

(eu gostaria de saber só: nesse entretempo, no lar, naquele ambiente cotidiano, com seus pais, havia algum tipo de manutenção das crenças religiosas, como manifestação, nesse sentido?)

Tinha realmente pouca influência nesse sentido, porque a minha mãe não era uma pessoa religiosa, e o meu pai era uma pessoa religiosa só no sentido de que acreditava em Deus, mas ele não sabe o que é tradição, o que é religião, ele acha que Deus está em toda parte, portanto não há necessidade de ter igreja, coisa assim. Então ele tem uma crença fundamental nesse sentido. Mas é só nesse sentido. Ele nunca acentuou muito esse lado. E minha mãe realmente, ela realmente não, nunca acreditou; seja, melhor dizendo, a mãe que eu conheci: nunca acreditou. E o ambiente aonde eu vivi também era de desestímulo, até de uma maneira injusta, cruel às vezes, você sabe, houve épocas em que as pessoas que tinham crenças religiosas, não só que não eram incentivadas, mas, pelo contrário, eram quase castradas às vezes.

(e a cidade em que nasceu, era de porte médio?)

De porte pequeno, cem mil, cento e cinquenta mil habitantes, nessa faixa. Então realmente eu não tive contato nenhum com a religião, praticamente. E provavelmente por causa disso, mas não só, eu também não tenho, não sou uma pessoa religiosa. Mas eu desde a infância tive uma grande vontade, curiosidade natural, eu diria, me interessei por muitas coisas, por filosofia, desde jovem. Talvez seja influência de minha mãe, indiretamente. Mas, qualquer que seja o motivo, a vida é tão complexa: é difícil discernir um motivo, acho que tem muitos. Mas qualquer que seja o motivo, sempre me interessei por ciências exatas, mas por filosofia também, que é uma maneira de sintetizar o conhecimento. Desde jovem era até gozado, sendo gozado por meus colegas, que isso aqui é conversa mole, perda de tempo, que não faz sentido, mas nem por isso eu arrefeci. Sempre me interessei muito por ciências, matemática, física, mas também filosofia, e não é porque você está aqui que não vou dizer que é verdade, mas por psicologia também, mas do ponto de vista de um amador. Naturalmente, por uma curiosidade inata, não tenho conhecimento profundo, mas curiosidade sempre tive e continuo tendo. Então eu li muito nesse sentido, e também a gente estudou música. Eu particularmente toco violino, meu irmão foi concertista de violino também. Então a gente foi nesse sentido educado e cresceu.

(a cultura tradicional russa é muito rica)

É, é muito rica. Então nós crescemos, e eu fiz o Colégio, até, eu terminei o Colégio lá. Agora, depois eu não tenho nada importante. Eu sou de descendência israelita, sou, como digamos, o meu macaco ancestral. Não tenho nada,

não sei quais são as crenças, quais são as coisas, mas o fato é que a descendência dos meus pais é de natureza judaica, mas sou digamos do ponto de vista do gen fundamental. Mas não tenho educação religiosa, nem sei quando são os feriados ou não da religião (ri), nem sei. Mas eu preciso dar um detalhe porque isso explica por que a gente veio para o Brasil. O Sr. sabe que durante a guerra houve uma grande perseguição aos judeus, e a minha mãe fazia parte de uma família que tinha onze irmãos e nove foram realmente mandados para a Alemanha e morreram. E dos outros três, um foi para a Romênia, que é perto daquele lugar. A Romênia faz fronteira com a Rússia perto dessa cidadezinha, e a minha mãe inclusive originalmente estava na Romênia e foi pra Rússia (inaudível), onde conheceu meu pai. E outro irmão, que é o mais velho, ele veio para o Brasil. Já na época de 30 e pouco. E foi este irmão, que veio para o Brasil, e que teve uma situação financeira mais ou menos razoável que incentivou minha mãe de a gente vir para o Brasil também, porque a situação econômica na Rússia não era muito boa. Meu pai nunca foi super do Partido, nunca gostou que forçasse ele a ter que acreditar que o Partido acima de tudo, que nada mais tem valor. Então como ele era meio rebelde, ele nunca conseguiu uma posição muito boa, porque eles não incentivavam a coisa, pelo contrário. Então, tudo se fez no sentido de que, como meu tio estava numa boa situação aqui, que nós tínhamos essa descendência, e tinha essa abertura mais tarde dos países comunistas pra deixar emigrarem os judeus, dentro de uma certa quota, então dentro dessa perspectiva, então nós, em 62, chegamos ao Brasil (ininteligível), em São Paulo, mais precisamente. Então eu dei um grande pulo, se o Sr. quiser perguntar qualquer coisa... Eu vou dizer muita coisa relevante à sua pergunta mais tarde, porque eu casei com uma moça que é alemã e ainda é católica. E tem muita coisa interessante, mas eu não quero

pular muito. Mas na medida que acha que eu desvio muito, fique à vontade...

(sua mãe era russa ou romena?)

Veja bem, a minha mãe não era russa, era romena. Mas ela foi pra lá, porque quando vieram os alemães e foi ocupada, ela foi, foi pra lá, lá conheceu o meu pai. Então foi assim. Fique sempre à vontade pra fazer qualquer pergunta.

(a profissão do pai, qual era?)

O meu pai era um técnico em tecidos, quer dizer, tingimento de tecidos. Minha mãe que teve educação primária e era costureira realmente, só. Mas tem um idealismo extraordinário. Tal como o filho, procuro ser objetivo. Então foi assim que aconteceu a oportunidade, porque meu pai não tinha uma boa posição e minha mãe ganhava pouco e tudo, então tinha essa possibilidade de vir pro Brasil. Eu particularmente não queria vir, não tinha uma boa impressão, só ouvia falar de futebol, etc., é coisa que não gosto muito (ri). Nunca fui, genuinamente, energicamente, talvez porque era jovem, mas mesmo até, agora, acreditei, continuo acreditando no idealismo do ser humano, deixando de lado o partido, não é que eu seja intrinsecamente, qualquer lugar, em qualquer, então eu achei que essa filosofia básica de prezar o saber, de tentar humanizar a pessoa, mesmo que seja só em teoria, talvez a prática é diferente...Eu como criança, como jovem, tinha 17 anos, era muito idealista, então acreditei mesmo, continuo até hoje, embora a vida mostre que as pessoas estão muito longe de ser tão idealistas assim. Então, nós chegamos ao Brasil, acho que foi fim de 62, e ao chegar aqui o meu pai conseguiu uma

colocação com meu tio, como havia prometido, e imediatamente, com 17 anos, eu sempre gostei muito de matemática, mas as perspectivas de matemática ... um pouquinho difícil, não eram muito boas. Eu não fiquei muito satisfeito e então eu achei que devia fazer física. Então eu cheguei aqui em outubro de 62 e em 63 prestei o vestibular para física. Passei muito bem em tudo, com exceção do português, que eu quase não falava a_língua. Mas mesmo assim foi muito bom, me fez muito bem, e comecei a estudar física junto com meu irmão, mais velho do que eu quatro anos. Então a gente entrou aqui na USP, naquele tempo foi na rua Maria Antônia, que prestamos os exames, e a gente se formou. Vou dar um detalhe pessoal da minha vida, que é importante por causa do assunto que interessa ao Sr. Quando eu era no terceiro ano aqui, eu conheci uma moça da física que era do primeiro ano, uma alemã, eu conheci ela, e a gente, simpatizei com ela e vice-versa. Foi minha primeira e única namorada: eu sou muito aberto, a minha personalidade é assim. Conheci ela e conversamos. Eu sou ateu e ela profundamente católica, apesar de ser alemã, porque lá tem muitos protestantes mas tem católicos. Isso não foi empecilho para nós, mas foi uma dificuldade por causa da minha família. Minha mãe, apesar de tudo, não aceitou, levando em conta que perdeu nove irmãos com os alemães. ! uma coisa muito profunda, do ponto de vista humano dá pra entender, que o homem não é uma máquina, que $a + b = \dots$, é diferente. Foi, tive muita dificuldade, mas por causa que era minha mãe e por causa que era religiosa. Eu nunca respondi. Mas apesar dessa dificuldade, eu gostava muito dela e vice-versa, e quando eu formei aqui em 68, eu fiz o meu mestrado aqui, depois eu apliquei para fazer um doutoramento em física nos Estados Unidos. Aí nós decidimos casar. Foi difícil. Os meus pais se opuseram ferrenhamente, mas isso não impediu que eu casasse com a moça. E cada um

partiu do princípio que o mais importante que um crença ou descrença é o respeito profundo pelo ser humano, e dentro dessa filosofia, eu respeitei profundamente ela, a crença dela, e vice-versa. Então isso não foi nenhum problema pra nós, nenhum problema.

(só uma curiosidade, casou na igreja?)

Não casei na igreja, mas o padre veio na nossa casa para nos casar, e eu concordei. Ela porque gostava muito de mim não quis me constranger pra que eu tivesse que ir numa igreja, que eu nunca pisei nem numa igreja, nem numa sinagoga, mas como eu gostava muito dela, e para ela era muito importante, nós concordamos que viesse um padre, que aliás era muito amigo, que era uma família muito religiosa, sabe, os pais dela, que casasse a gente na nossa casa. Então (inaudível) o padre, que era um alemão também (ri), mas que trabalhava aqui no Brasil, né, alemão de Berlim, era muito amigo do pai, o pai dela é de Stuttgart, na Alemanha, a mãe de Berlim, ela mesma nasceu em Berlim. Muito bem. Então a gente casou, com padre e tudo. E para mim foi um gesto de amor para com minha esposa, e de compreensão, porque já que eu não acredito, um padre a mais ou um rabi a mais ou a menos, é um ser humano, como qualquer outro. Mas pra ela é importante. Então nos casamos. Aí eu terminei meu mestrado, e depois fui pra os Estados Unidos fazer o meu doutorado, em Wisconsin. Nessa época nós estávamos sozinhos. Eu sempre acompanhei ela na igreja no domingo, pra que ela não fosse sozinha, pra que sentisse que tinha alguém com ela. Pra ela era importante. Então, todo domingo de manhã, ia com ela na igreja: ela rezava e eu pensava em física, sentava lá junto, pensava em física, e foi muito importante pra ela isso. Passamos lá quase três anos. Depois a gente voltou pra cá em 73, eu já me doutorei e ela também fez mestrado em física

naquela época. Então a gente voltou pra cá, eu ganhei depois a posição de professor doutor naquela época. E eu vou falar tudo sobre a minha vida pessoal que é importante, vou contar tudo. Se não for relevante, descarte. A gente queria muito ter uma família, porque a gente queria, tivemos dificuldade de gravidez. Depois de muito tratamento, veio uma menina só, mas felizmente veio, é uma só. E nós concordamos que essa menina, como a mãe deu muito valor, seja educada dentro de uma religião, mas de uma maneira não fanática, de uma maneira vamos dizer que seja profunda, e que ela seguisse o que é fundamental. Eu concordei com isso, porque pra ela era uma coisa muito importante. O sonho da vida dela era ter filhos e naturalmente educá-los de acordo com, não só isso, isso é uma parcela pequena, mas nesse ponto eu também concordei. Eu falei: se você julga importante, desde que seja educada de uma maneira que seja apenas a parte humanista, apenas a parte da religião que une as pessoas porque a religião às vezes divide também, eu sei, esses israelitas, as perseguições que houve em nome da religião, mas em nome de outras coisas também, estou consciente das coisas positivas e das coisas negativas. Então nós concordamos com isso. Bom, desde então nesse ponto que é que eu posso dizer? Depois eu fiz minha livre-docência, hoje em dia sou professor titular aqui, desde 85. Eu pessoalmente como cientista, mas naturalmente a gente é fruto da experiência passada, da educação, eu não tenho religião, e embora eu goste de filosofia me pergunto muitas vezes, e na minha opinião eu acho que eu não tenho, eu não preciso da hipótese de Deus, pessoalmente, sem querer machucar ninguém que acredite. Eu pessoalmente, pra mim, Deus não explica nada, para mim. Eu penso que se há a necessidade de uma causa primária, então, ou há necessidade de uma causa primária, ou não há: se não há necessidade, eu não preciso de Deus: se há necessidade, não vejo por que parar com Deus

e não me perguntar adiante, de onde que veio Deus. Agora, eu pela convivência com minha esposa e com as pessoas religiosas, entendo que às vezes a religião é uma necessidade **psicológica** para uma pessoa. O mundo é difícil e complexo; às vezes há necessidade de um retiro, de um refúgio, e foi neste sentido que eu apoiei a minha esposa na crença dela, que ela passou uma época difícil na vida dela, foi esse o motivo. Então eu vejo a religião sob esse aspecto mais psicológico do que lógico, vamos dizer. E hoje em dia, então, eu trabalho aqui. A minha esposa é uma grande pianista, está feliz com o nosso filho, a nossa filha, depois de tanto sacrifício. A nossa filha agora tem 8 anos e, é isso, ficar junto o dia todo, música, ela gosta muito de literatura, de Goethe, Schiller, tudo. Até aprendi alemão com ela, mais ou menos, mas aprendi. E então eu estou aqui. Estou à disposição de responder qualquer outra pergunta.

(Eu perguntaria para o Sr. como é que sente o ambiente aqui dos seus colegas: existe algum tipo de (ininteligível) ou preocupação, ou abertura, ou interesse por essas questões ligadas, às vezes um pouco à filosofia, às vezes propriamente à religião, ou, ao contrário, o ambiente é de certa forma hostil e contrário, ou, ainda existiria uma terceira possibilidade, digamos uma espécie assim de quase indiferença, no bom sentido, quer dizer, uma coisa é assunto pra fora, outra é assunto aqui dentro. Como é que o Sr. sentiria?)

Bom, eu vou dizer: veja bem, o Sr. é cientista também, vamos procurar ser o mais objetivo possível, mas não é possível, porque, como seres humanos, tem que extrapolar o que a gente sabe. Eu naturalmente não conheço todo mundo aqui, embora esteja há mais de vinte anos aqui. Mas das pessoas que eu conheço, posso dizer que no ambiente de

trabalho aqui não se toca nesse assunto: ele é quase uma indiferença. Naturalmente, pode ser que no aspecto particular de cada um, eles têm as crenças deles, ou não têm, se eles podem ir na igreja ou não, podem se preocupar ou não, mas **aparentemente** por aquilo que eu vejo, nas conversas com os colegas no Departamento, então parece que tem uma indiferença no sentido que o Sr. disse, quer dizer: acho que ninguém se preocupa com isso, pelo menos nas conversas que estou ouvindo no dia-a-dia, faz tanto tempo. Aparentemente não há uma grande preocupação nesse sentido. Digo aparentemente, porque eu não sei no íntimo como as pessoas se sentem. Mas eu sei que tem muitas pessoas que são agnósticas completamente, e talvez tenha pessoas que também tenham religião. Agora, eu não sei se do ponto de vista político eles são hostis ou não, eu não cheguei a saber sobre esse aspecto.

(quando o Sr. fala daquela sua formação naqueles primeiros anos, ainda na Rússia, na União Soviética, havia nas escolas alguma doutrinação contrária à religião ou...)

Não, havia uma doutrinação fortemente hostil à religião. Aquela frase de Marx, de que a religião é o ópio do povo, era sempre trazida como prova, dentro daquela cegueira estreita de que a religião realmente era coisa altamente prejudicial e contrária aos interesses, ao desenvolvimento do conceito socialista do homem. Então realmente era claramente hostil. Eu preciso dizer, entretanto, que o meu melhor amigo era o filho de um padre, apesar de que eu não acreditava, porque eu nunca levei sob este aspecto; eu simpatizava muito com ele, porque ele era perseguido numa

crença honesta que ele tinha, apesar de que eu mesmo não acredito. Então, havia uma perseguição violenta naquele tempo, hoje em dia acho que diminuiu, mas naquele tempo era uma violenta perseguição.

(percebi pelo seu relato que vocês tiveram de enfrentar problemas muito sérios, problemas vitais, tanto lá na sua própria terra, como depois aqui, em relação a ter filhos ou não ter filhos, sua esposa esteve um tempo doente, numa situação não muito tranqüila; de outro lado, sua atividade é uma atividade importante, porque nós, que mexemos aqui na Universidade, acreditamos que realmente a procura do saber é importante, em todos os sentidos. Então, nós lidamos com muitas questões existenciais, questões vitais, pra gente e para a humanidade. Dentro do âmbito dessas questões vitais, alguma vez o Sr. achou ou tem ocorrido a idéia de que a hipótese de Deus fosse alguma coisa possível, provável, desejável -pra levar para o lado psicológico, desejável- ou, digamos, não: a densidade do mundo com suas coisas boas e suas coisas más é suficiente para que nós, seres humanos, demos conta do recado?)

Eu pessoalmente acho, pessoalmente, no meu caso, que a hipótese de Deus, no meu caso, talvez pela formação que eu

não posso tirar ela fora da minha personalidade, faz parte, não é necessária. Mas eu posso compreender que ela seja importante para pessoas que foram educadas nesse conceito,

em virtude das dificuldades inerentes que a vida traz. Então eu posso entender que para certas pessoas, devido à história dessas pessoas, à personalidade, ao ambiente, enfim, do passado e do presente, seja importante para certas pessoas.

Posso testemunhar que no caso da minha esposa isso foi importante. No meu caso, mesmo que eu passei por situações difíceis, jamais pensei nesses termos, nunca pensei que essa

coisa vai me ajudar. Eu achei que, como ser humano, tem que lutar e vencer, e se eu vim de um átomo e vou-me transformar num átomo (indicando na parede): essa galáxia talvez não chegou a ver, essa é Andrômeda. Então eu tenho uma assim, então eu penso sempre assim: no cosmos, nós viemos das supernovas, né, então vamos terminar. Pra mim não é uma ofensa. Não acho que somos tão grandes, e uma perda irreparável se a vida terminar. Eu penso assim.

Índice remissivo de Autores

- Agostinho, Sto., 36, 104, 106
Albrecht, S.L., 49
Allen, V.L., 33
Allport, G.W., 23, 24, 25, 50, 51, 57, 166, 183, 184, 186, 204, 232
Anderson, C.H., 22, 179
Anzieu, D., 34, 35, 36, 178, 179, 221, 222
Aquino, Tomás de, Sto., 163
Argyle, M., 21, 39
Arnheim, R., 15
Artigas, J.B.V., 60
Asch, S., 174
Aurélíio, 45, 46
Azevedo, A.de, 142

Barros, R.S.M.de, 59
Barth, K., 185
Bastide, R., 2, 9
Baudelaire, Ch., 3
Beauvois, S.de, 138
Beit-Hallahmi, B., 21, 39
Bellah, R., 17
Bentham, B., 127
Berger, P., 17, 31, 48, 49, 54, 180, 232
Berger, W., 26
Bloemendal, M., 46, 229
Bocquet, E., 15, 41, 210, 213
Boff (Irmãos), 84
Bogdanov (Irmãos), 13
Bont, W.de, 51, 236
Borges, J.L., 175
Bourdieu, P., 20
Brody, N., 23

Caldas Aulete, 46
Caplovitz, D., 21, 49, 232
Cattell, R., 15, 229
Cayce, E., 68, 148
Coelho, R., 2
Corveleyn, J., 1
Cox, H., 52, 54
Crespi, F., 236
Creyf, R., 44
Cunha, L.A., 59

Darwin, Ch., 12, 90
Déconchy, J.-P., 185
Descartes, R., 104
Dobbelaere, K., 44

Doise, W., 174, 175
Dolto, F., 2
Douglas, M., 17
Dumézil, G., 131, 163
Dumoulin, A., 217
Durkheim, E., 168, 169, 174

Einstein, A., 15, 218, 237
Eliade, M., 82, 122, 131, 144, 163, 194, 217, 237
Ellul, J., 55
Engels, F., 220

Farberow, N.L., 166
Feldman, R.S., 33
Fennema, J., 13
Festinger, L., 33, 174, 175, 191
Feyerabend, P., 13
Fisher, R., 166
Freire-Maia, N., 12, 166
Freitag, L.V., 2
Freud, S., 33, 34, 36, 199, 204, 215, 216, 217, 219
Freund, G., 45
Friedrichs, R.W., 18
Fromm, E., 81

Garrett, W.R., 18, 170
Geertz, C., 17, 26, 212
Gilson, E., 104
Glock, C.Y., 186, 124
Gramsci, A., 123
Greeley, A., 21, 52
Green, A., 37
Guénon, B., 131, 163
Guitton, J., 13

Haaf, N.ten, 26, 44, 237
Havens, J., 23, 183
Hawking, S., 19
Heath, D.H., 52, 53, 54, 231
Heaton, T.B., 49
Heider, F., 15, 32, 175, 190, 191, 195, 196
Hodges, D.L., 18, 170
Holyoake, G.J., 46
Hooykaas, R., 12
Hutsebaut, D., 1, 210

Isambert, F.A., 188
Isar, Y., 16

Jahoda, M., 15, 229
 Jaki, S.L., 15, 185
 James, W., 180, 204
 Jaspard, J.-M., 1, 217
 Jones, E., 41
 Jung, C.G., 122, 131, 144, 163, 194, 217, 237

 Kant, I., 225
 Kelley, H., 33
 Kempe, Tomás de, 134, 163
 King, M., 19
 Knorr-Cetina, K.D., 8
 Kristeva, J., 4, 35, 36, 172, 179, 199, 222, 223, 226, 227
 Kuhn, T.S., 12

 Ladrière, J., 16, 17, 169, 170
 Lago, A. del, 59
 Lans, J.M. van der, 26, 55
 Le Bras, G., 39, 198
 Le Corre, R., 46
 Lehman, Jr., E.C., 21, 22, 179, 183, 238
 Leite, D.M., 3
 Lévy, B.-H., 3
 Lewin, K., 32, 196
 Loyola, Inácio Sto., 134
 Luckmann, T., 49, 180
 Lutero, M., 133, 134
 Lyon, D., 48, 49, 50, 232

 MacIntyre, A., 166
 Manigne, J.-P., 178, 228
 Maritain, J., 133, 163
 Martin, D., 49
 Marx, K., 74, 81, 140, 161, 180, 220
 Marx, M., 60
 Mead, M., 49
 Meihy, J.C.S.B., 63
 Mesquita Filho, J. de, 58
 Moscovici, S., 174
 Mulkay, M., 8, 63, 192

 Norbeck, E., 175
 Nuttin, J., 32

 Olievenstein, C., 11, 12, 37, 222
 Ortiz, R., 2
 Ortoli, S., 13
 Otto, R., 19, 199, 200

 Paiva, G.J. de, 20, 26, 177
 Pascal, B., 187
 Pasteur, L., 12
 Paul, I., 13
 Pearson, K., 19
 Pharabod, J.C., 13
 Piaget, J., 217
 Pio XII, 104, 113
 Popper, K., 11
 Potter, J., 63, 192
 Pratt, V., 50

 Reid, D., 46
 Reik, T., 43, 209, 219, 220
 Repstad, P., 184
 Ricoeur, P., 20
 Rokeach, M., 185
 Rolland, R., 216
 Rottschaefer, W.A., 13, 14, 170
 Russell, B., 81
 Russo, F., 13
 Ruyer, R., 13, 14, 170

 Sanada, T., 175
 Sappington, A.A., 14, 170
 Sarbin, T.R., 33
 Sartre, J.-P., 138
 Sauret, M.J., 12
 Schutz, A., 49
 Segal, R.A., 17
 Shaw, G.B., 69
 Sherrow, F., 21, 49, 232
 Shils, E., 55, 178
 Shiner, L., 46
 Shriver, Jr., D.W., 21, 238
 Silveira, N. da, 130
 Sperry, R.W., 14, 170
 Spilka, B., 21
 Spranger, E., 39
 Stark, R., 22, 183, 186, 214
 Statius, P.P., 230
 Struening, E., 21
 Sundén, H., 25, 55, 197

 Tales de Mileto, 237
 Tamayo, A., 41
 Tamaru, N., 46
 Tassara, E., 60
 Tassara, M., 60
 Teilhard de Chardin, P., 17
 Theil, N., 45