

Organização  
MICHAEL MARTIN

ASSISTENTE CAMBRIDGE DE ATEÍSMO

Tradução  
Desidério Murcho  
Universidade Federal de Ouro Preto

# Índice

*Autores*

*Prefácio*

*Glossário*

*Introdução geral*

## **Parte I      Enquadramento**

- 1      *O Ateísmo na Antiguidade*  
JAN. N. BREMMER
- 2      *O Ateísmo na História Moderna*  
GAVIN HYMAN
- 3      *Ateísmo: Números e Padrões Contemporâneos*  
PHIL ZUCKERMAN

## **Parte II      Alegações contra o Teísmo**

- 4      *Críticas Teístas do Ateísmo*  
WILLIAM LANE CRAIG
- 5      *O Insucesso dos Argumentos Teístas Clássicos*  
RICHARD M. GALE
- 6      *Alguns Argumentos Teístas Contemporâneos*  
KEITH PARSONS
- 7      *Naturalismo e Fisicismo*  
EVAN FALES
- 8      *Ateísmo e Evolução*  
DANIEL C. DENNETT
- 9      *A Autonomia da Ética*  
DAVID O. BRINK
- 10     *O Argumento do Mal*  
ANDREA M. WEISBERGER
- 11     *Argumentos Cosmológicos Kalam a Favor do Ateísmo*  
QUENTIN SMITH
- 12     *Argumentos da Impossibilidade*  
PATRICK GRIMM

## **Parte III      Implicações**

- 13     *Ateísmo e Religião*  
MICHAEL MARTIN
- 14     *Feminismo e Ateísmo*  
CHRISTINE OVERALL
- 15     *Ateísmo e Liberdade Religiosa*  
STEVEN G. GEY
- 16     *Ateísmo, A teologia e a Condição Pós-moderna*  
JOHN D. CAPUTO
- 17     *Teorias Antropológicas da Religião*  
STEWART E. GUTHRIE
- 18     *Ateus: Um Perfil Psicológico*  
BENJAMIN BEIT-HALLAHMI

## Autores

Obtém-se habitualmente mais informação biográfica da página Web dos seus departamentos ou, caso exista, da página pessoal do autor ou na Secular Web.

BENJAMIN BEIT-HALLAHMI é Professor de Psicologia, Universidade de Haifa, e autor de *Prolegomena to the Psychology of Religion* (1989) e *The Psychology of Religious Behaviour* (1997).

JAN N. BREMMER é Professor de História Geral da Religião e de Ciência Comparativa da Religião, da Universidade de Groningen, Holanda, e autor de *Greek Religion* (1999) e *The Rise and Fall of the Afterlife* (2002).

DAVID O. BRINK é Professor de Filosofia, Universidade da Califórnia de San Diego, e autor de *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (1989) e *Perfectionism and the Common Good: Themes in the Philosophy of T. H. Green* (2003).

JOHN D. CAPUTO é Professor Thomas J. Watson de Religião e Humanidades, Universidade de Siracusa, e autor de *On Religion* (2001) e *The Weakness of God: A Theology of the Events* (2006).

WILLIAM LANE CRAIG é Professor de Investigação de Filosofia, Escola Talbot de Teologia, e autor de *The Kalam Cosmological Argument* (1979) e *God, Time, and Eternity* (2006).

DANIEL C. DENNETT é Director do Centro de Estudos Cognitivos, Professor Universitário, Professor Austin B. Fletcher de Filosofia, Universidade de Tufts, e autor de *A Ideia Perigosa de Darwin* (1995) e *A Liberdade Evolui* (2003).

EVAN FALES é Professor Associado de Filosofia, Universidade de Iowa, e autor de *Causation and Universals* (1990) e *A Defense of the Given: Studies in Epistemology and Cognitive Theory* (1996).

RICHARD M. GALE é Professor Emérito de Filosofia, Universidade de Pittsburgh, e autor de *On The Nature and Existence of God* (1991) e *The Divided Self of William James* (1999).

STEVEN G. GEY é Professor David e Deborah Fonvielle e Donald e Janet Hinkle, College of Law, Universidade Estadual da Florida, e autor de *Cases and Material on Religion and the State* (2001).

PATRICK GRIM é Professor de Filosofia, SUNY de Stony Brook, e autor de *The Incomplete Universe* (1991) e *The Philosophical Computer* (com Gary Mar e Paul St. Denis, 1998) e director de *The Philosopher's Annual*.

STEWART E. GUTHRIE é Professor Emérito de Antropologia, Universidade de Fordham, e autor de *A Japanese New Religion: Rissho Kosei-Kai in a Mountain Hamlet* (1988) e *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion* (1993).

GAVIN HYMAN é Assistente de Estudos Religiosos, Universidade de Lancaster, e autor de *The Predicament of Postmodern Theology: Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism?* (2001) e director de *New Directions in Philosophical Theology: Essays in Honour of Don Cupitt* (2004).

MICHAEL MARTIN é Professor Emérito de Filosofia, Universidade de Boston, e autor de *Atheism: A Philosophical Justification* (1990) e *The Case Against Christianity* (1991).

CHRISTINE OVERALL é Professora de Filosofia, Queen's University, Kingston, Ontário, e autora de *Thinking Like a Woman: Personal Life and Political Ideas* (2001) e *Aging, Death and Human Longevity: A Philosophical Inquiry* (2003).

KEITH PARSONS é Professor Associado de Filosofia, Universidade de Houston, Clear Lake, e autor de *God and the Burden of Proof* (1990) e *Drawing Out Leviathan* (2001).

QUENTIN SMITH é Professor de Filosofia, Universidade de Western Michigan, e co-autor de *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology* (com William Lane Craig, 1993) e *Ethical and Religious Thought in Analytic Philosophy of Language* (1997).

ANDREA M. WEISBERGER detinha a regência da Cadeira de Filosofia e Estudos Religiosos da Universidade de Jacksonville e é autora de *Suffering Belief: Evil and the Anglo-American Defense of Theism* (1999) e de vários artigos em revistas académicas de filosofia, religião e ciências.

PHIL ZUCKERMAN é Professor Associado de Sociologia, Pitzer College, e autor de *Strife in the Sanctuary: Religious Schism in a Jewish Community* (1999) e de *Invitation to the Sociology of Religion* (2003).

## Prefácio

Foi uma honra organizar o *Assistente Cambridge de Ateísmo*. Foi uma experiência inesquecível e emocionante ajudar a trazer à luz do dia um volume de ensaios originais publicados por uma das grandes editoras universitárias do mundo sobre um dos tópicos mais controversos do planeta. Agradeço a Andy Beck, o meu editor da Cambridge University Press, que me ofereceu a tarefa de organizador e que teve a paciência e boa vontade para responder às minhas perguntas. Estou em dívida profunda para com os outros dezassete autores deste volume, cujos ensaios fornecem novas ideias sagazes a vários aspectos do ateísmo. Foi um prazer trabalhar com eles.

A minha mulher, Jane Roland Martin, encorajou-me calorosamente e deu-me conselhos sábios. Além disso, muitos amigos e colegas descrentes apoiaram-me e ajudaram-me. Em particular, gostaria de agradecer ao Dr. Ricki Monnier, amigo e colega que colaborou comigo noutros livros sobre o ateísmo, cujo conhecimento enciclopédico de tudo o que respeita ao ateísmo foi uma imensa ajuda e inspiração. Agradeço também ao Dr. Tyler Wunder pelos seus comentários ao capítulo 6 e à Dra. Wiebke Denecke pelos seus comentários ao capítulo 13.

## Glossário

Para definições complementares dos termos que se encontram neste volume, veja-se Robert Audi (org.) *Dicionário de Filosofia de Cambridge* (São Paulo: Paulus, 2006) e Bill Cooke (org.), *Dictionary of Atheism, Skepticism, and Humanism* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2005).

**Agnosticismo céptico:** a rejeição tanto da crença como da descrença em Deus por não haver bons argumentos a favor ou contra tal crença. *Cf.* agnosticismo do cancelamento.

**Agnosticismo do cancelamento:** a perspectiva de que os argumentos a favor e contra a crença em Deus são igualmente fortes e se cancelam entre si. *Cf.* agnosticismo céptico.

**Antropomorfismo:** a atribuição de características humanas a Deus.

**Apostasia:** insatisfação, abandono, afastamento, ruptura ou desfiliação de um grupo religioso.

**Argumento *a posteriori*:** um argumento baseado na experiência. *Ver também* argumento teleológico.

**Argumento *a priori*:** um argumento que não se baseia na experiência. *Ver também* argumento da impossibilidade; argumento ontológico.

**Argumento cosmológico de Leibniz:** um argumento atribuído a Leibniz segundo o qual a série completa de seres contingentes que constituem o universo exige uma causa externa que não é contingente mas antes necessária, causa esta que é Deus.

**Argumento cosmológico *kalam* a favor da existência de Deus:** um argumento que sustenta que a explicação mais plausível para o surgimento do universo é Deus tê-lo trazido à existência. *Cf.* argumento cosmológico de Leibniz.

**Argumento cosmológico *kalam* a favor do ateísmo:** um argumento que procura mostrar que de acordo com a mais recente cosmologia científica a origem do universo é incompatível com a existência de Deus. *Cf.* argumento cosmológico *kalam* a favor da existência de Deus.

**Argumento cosmológico:** um argumento que procura dar uma explicação causal da razão pela qual existe um universo.

**Argumento da experiência religiosa:** um argumento que procura mostrar que a existência de Deus ou outros seres sobrenaturais fornece a melhor explicação da experiência religiosa. *Ver também* experiência mística; experiência religiosa.

**Argumento da impossibilidade:** um argumento *a priori* contra a existência de Deus que pretende mostrar que o conceito de Deus é inconsistente. *Ver também* argumento dos indexicais; paradoxo da pedra.

**Argumento do ajuste perfeito:** um argumento teleológico baseado na alegada improbabilidade de as constantes físicas do universo serem compatíveis com a vida. *Ver também* argumento teleológico.

**Argumento do desígnio:** *Ver* argumento teleológico.

**Argumento do mal:** um argumento que pretende mostrar que a existência do mal é ou incompatível com a existência de Deus ou a torna improvável. *Ver também* problema do mal.

**Argumento dos indexicais:** um tipo de argumento da impossibilidade que sustenta que Deus não pode ter certos conhecimentos expressos em indexicais, apesar de ser alegadamente onisciente. *Ver também* indexical.

**Argumento dos milagres:** um argumento que procura mostrar que a existência de Deus é a explicação mais plausível dos milagres. *Ver também* milagre.

**Argumento ontológico:** um argumento *a priori* que sustenta que a existência de Deus é verdadeira por definição.

**Argumento teleológico:** um argumento a favor da existência de Deus baseado no desígnio e ordem aparentes do universo. Também chamado “argumento do desígnio.” *Ver também* argumento do ajuste perfeito. *Cf.* argumento cosmológico.

**Ateísmo negativo:** a ausência da crença em quaisquer deus ou deuses. Concebido de modo mais restrito, é a ausência de crença no deus teísta. *Cf.* ateísmo positivo. *Ver também* positivismo lógico.

**Ateísmo positivo:** descrença em quaisquer deus ou deuses. Concebido de modo mais restrito, é a descrença no deus teísta. *Cf.* ateísmo negativo.

**Autonomia da ética:** a perspectiva de que a ética não se baseia na teologia. *Cf.* teoria dos mandamentos divinos. *Ver também* naturalismo ético.

**Clarividência:** o poder de ver objectos ou acontecimentos que não podem ser percebidos pelos sentidos. *Ver também* fenómenos paranormais.

**Concepção anselmiana de Deus:** a perspectiva atribuída a S. Anselmo de que Deus é um ser tal que nenhum maior pode ser concebido.

**Conhecimento por contacto:** conhecimento baseado na experiência directa. *Cf.* conhecimento proposicional.

**Conhecimento procedimental:** saber fazer algo. *Cf.* conhecimento por contacto; conhecimento proposicional.

**Conhecimento proposicional:** conhecimento factual de que algo é, foi ou será. *Cf.* conhecimento por contacto; conhecimento procedimental.

**Cosmologia do Big Bang:** uma teoria que sustenta que o universo se originou há aproximadamente quinze mil milhões de anos de uma explosão violenta de uma pequeníssima aglomeração de matéria de densidade e temperatura extremamente elevadas. *Ver também* argumento cosmológico *kalam* a favor do ateísmo; argumento cosmológico *kalam* a favor da existência de Deus.

**Defesa do livre-arbítrio:** a resposta ao argumento do mal de que este resulta do livre-arbítrio, não podendo atribuir-se a Deus a sua responsabilidade. *Ver também* argumento do mal; teodiceia.

**Deísmo:** a perspectiva de que Deus criou o mundo e depois não teve mais interação com ele; é também uma concepção de Deus baseada na razão e não na revelação. *Cf.* panteísmo; teísmo.

**Devas:** os deuses finitos e impermanentes descritos em algumas religiões orientais.

**Empirismo:** a teoria de que todo o conhecimento se baseia na experiência. *Cf.* racionalismo.

**Epicurismo:** uma importante escola filosófica helenística que advogava uma metafísica atomista e uma ética hedonista.

**Epistemologia naturalizada:** uma abordagem que vê os seres humanos como entidades naturais e usa os métodos da ciência para estudar processos epistemológicos; por vezes considerada um ramo da ciência cognitiva.

**Epistemologia:** a teoria do conhecimento.

**Experiência mística:** experiência religiosa que transcende a percepção sensorial comum e pretende ser uma experiência directa da realidade última.

**Experiência religiosa:** uma grande diversidade de experiências, como ouvir vozes e ter visões de seres sobrenaturais como Deus, anjos e Satanás.

**Experiências fora do corpo:** a experiência de flutuar desligado do nosso próprio corpo; usado por crentes como indício de uma alma imaterial.

**Fenómenos paranormais:** fenómenos como a percepção extra-sensorial, clarividência e psicocinese, que actualmente não inexplicáveis em termos científicos.

**Fisicismo:** a afirmação de que as mentes não são distintas da matéria e conseqüentemente não podem existir independentemente dela. *Ver também* materialismo reduutivo; teoria da sobreveniência.

**Indexical:** um tipo de expressão cujo significado varia com o contexto; e.g., “eu,” “aqui,” “agora.” *Ver também* argumento dos indexicais.

**Materialismo eliminatório:** a perspectiva de que apesar das aparências não há entidades ou processos mentais. *Cf.* materialismo reduutivo.

**Materialismo reduutivo:** a teoria de que os estados e processos mentais são idênticos a estados e processos cerebrais. *Cf.* materialismo eliminatório; teoria da sobreveniência.

**Metafísica:** a investigação filosófica da natureza, composição e estrutura da realidade última.

**Milagre:** um acontecimento que não é explicável pelas leis da natureza, conhecidas ou desconhecidas. *Ver também* argumento dos milagres.

**Modus ponens:** a forma argumentativa: Se A, então B; A; logo, B.

**Modus tollens:** a forma argumentativa: Se A, então B; não B; logo, não A.

**Naturalismo epistemológico:** a tese de que o sobrenatural está para lá do domínio do que podemos saber, rejeitando-se assim a teologia enquanto fonte de conhecimento.

**Naturalismo ético:** a teoria de que as propriedades éticas das situações dependem da natureza dessas situações. *Cf.* teoria dos mandamentos divinos. *Ver também* autonomia da ética.

**Naturalismo:** a perspectiva de que tudo o que existe é composto de entidades e processos naturais que podem em princípio ser estudados pela ciência.



**Navalha de Occam:** um princípio metodológico que advoga a simplicidade na construção teórica.

**Omnibenevolência:** a propriedade atribuída a Deus de ser totalmente bom.

**Omnipotência:** a propriedade atribuída a Deus de ser todo-poderoso.

**Omnisciência:** a propriedade atribuída a Deus de saber tudo.

**Ontologia:** *ver* metafísica.

**Panteísmo:** a perspectiva de que Deus é idêntico à natureza. *Cf.* deísmo; teísmo.

**Paradoxo da pedra:** se Deus pode fazer uma pedra que não pode levantar, não é todo-poderoso; mas se não pode fazer tal pedra, também não é todo-poderoso. *Ver também* argumento da impossibilidade.

**Politeísmo:** a perspectiva de que há muitos deuses.

**Positivismo lógico:** um movimento filosófico na filosofia anglo-americana dos anos trinta e quarenta do séc. XX, que defendia a rejeição da metafísica por ser inverificável e consequentemente destituída de sentido. Tanto a crença em Deus como a descrença são vistas como destituídas de sentido. *Ver também* metafísica; ateísmo negativo.

**Pós-modernismo:** um conjunto complexo de reacções à filosofia moderna e à sua aceitação, opondo-se tipicamente ao fundacionalismo, às categorias binárias fixas que descrevam regiões rigorosamente separáveis e ao essencialismo, afirmando um pluralismo radical e irredutível.

**Problema de Êutífron:** um dilema formulado no diálogo platónico *Êutífron* e usado como crítica às éticas baseadas na religião. *Ver também* autonomia da ética; teoria dos mandamentos divinos; voluntarismo.

**Problema do mal:** o problema da razão pela qual parece haver mal gratuito apesar de Deus ser todo-poderoso e sumamente bom. *Ver também* argumento do mal.

**Psicocinese:** a capacidade para afectar objectos físicos sem contacto físico, usando poderes mentais.

**Racionalismo:** a teoria de que a razão é a fonte primária de conhecimento. *Cf.* empirismo.

**Sofistas:** um grupo de professores itinerantes de retórica e filosofia, da Grécia antiga.

**Teísmo:** crença num deus pessoal onipotente, onisciente e sumamente bom que criou o universo, se interessa activamente pelo mundo e deu aos seres humanos uma revelação especial. *Cf.* deísmo.

**Teodiceia:** uma teoria que procura explicar o problema do mal e responder ao problema do mal. *Ver também* argumento do mal; defesa do livre-arbítrio.

**Teoria da sobreveniência:** a teoria de que quando certos estados físicos se dão, também se dá um certo estado mental. *Cf.* materialismo eliminatório; materialismo reductivo.

**Teoria do desígnio inteligente:** uma teoria que não rejeita completamente a teoria de Darwin mas sustenta que a evolução precisa de ser explicada em termos do desenvolvimento de um desígnio inteligente.

**Teoria dos mandamentos divinos:** a teoria de que as proposições éticas se baseiam nos mandamentos de Deus. *Cf.* autonomia da ética; naturalismo ético. *Ver também* voluntarismo.

**Teoria neodarwinista:** uma síntese da teoria de Darwin com a teoria genética.

**Verificacionismo:** a teoria de que o significado de uma afirmação consiste no seu método(s) de verificação; comumente associado ao positivismo lógico.

**Voluntarismo:** a perspectiva de que o bem depende da vontade de Deus. *Ver também* problema de Êtífron.

## Introdução geral

O propósito deste volume é dar ao leitor comum e aos estudantes avançados uma introdução ao ateísmo: a sua história, contexto social actual, implicações legais, argumentos que o sustentam, implicações para a moralidade e relação com outras perspectivas. Esta introdução geral prepara o terreno para os capítulos seguintes.

### ATEÍSMO, AGNOSTICISMO E TEÍSMO

O conceito de ateísmo foi desenvolvido historicamente no contexto das religiões monoteístas ocidentais e ainda tem a sua aplicação mais clara nesta área. Aplicado, por exemplo, a contextos pré-modernos que não sejam ocidentais, o conceito pode ser enganador. Além disso, mesmo no contexto moderno ocidental o “ateísmo” tem significado coisas diferentes em função de diferentes concepções de Deus. Contudo, presume-se neste volume que, se o aplicarmos cuidadosamente fora do seu contexto histórico mais claro, o conceito de ateísmo pode ser iluminante para os leitores ocidentais contemporâneos.

Se procurarmos “ateísmo” no dicionário, vemos que está definido como a crença de que Deus não existe. Sem dúvida que muitas pessoas entendem o “ateísmo” deste modo. Contudo, não é isto que o termo significa se o analisarmos do ponto de vista das suas raízes gregas. Em grego, “a” quer dizer “sem” ou “não” e “theos” quer dizer “deus.”<sup>1</sup> Deste ponto de vista, um ateu é alguém que não tem uma crença em Deus; não tem de ser alguém que acredita que Deus não existe.<sup>2</sup> Todavia, há um significado dicionarístico popular de “ateísmo” de acordo com a qual um ateu não é simplesmente alguém que não tem qualquer crença na existência de um deus ou deuses mas antes alguém que acredita que não há qualquer deus ou deuses. Este uso dicionarístico do termo não deve ser menosprezado. Para evitar confusões, chamemos-lhe *ateísmo positivo*, reservando o termo *ateísmo negativo* para o tipo de ateísmo que deriva das raízes gregas originais.

Não tentaremos apresentar aqui qualquer definição geral de “Deus,”<sup>3</sup> mas será útil distinguir alguns conceitos diferentes de Deus, presentes nas controvérsias e debates tradicionais sobre a religião. Nos tempos modernos, o “teísmo” significa geralmente uma crença num deus pessoal que tem um interesse activo no mundo e que deu aos seres humanos uma revelação especial. Compreendido deste modo, o teísmo contrasta com o deísmo, a crença num deus que não se baseia na revelação mas antes nos indícios da natureza. Considera-se habitualmente que o deus pressuposto pelos deístas está afastado do mundo, e não intimamente envolvido nas suas questões. O teísmo contrasta também com o politeísmo, a crença em mais de um deus, e com o panteísmo, a crença de que deus é idêntico à natureza.

O ateísmo negativo no sentido lato<sup>4</sup> é assim a ausência de crença em qualquer deus ou deuses, e não apenas a ausência de crença num deus pessoal teísta, e o ateísmo negativo no sentido estrito é a ausência de crença num deus teísta. O ateísmo positivo no sentido lato é,

por sua vez, a crença de que nenhuns deuses existem, sendo o ateísmo positivo no sentido estrito a crença de que o deus teísta não existe. Para se poder defender bem o ateísmo positivo no sentido estrito é preciso cumprir duas tarefas. Primeiro, as razões para acreditar num deus teísta têm de ser refutadas; por outras palavras, tem de se estabelecer o ateísmo negativo no sentido estrito. Segundo, é necessário dar razões para crer que o deus teísta não existe.

Não se deve permitir que estas categorias escondam a complexidade e diversidade de posições que os ateus podem defender, pois um dado indivíduo pode assumir diferentes posições ateias com respeito a diferentes conceitos de Deus. Assim, uma pessoa pode sustentar que há boas razões para supor que não existem deuses antropomórficos como Zeus, sendo conseqüentemente um ateu positivo com respeito a Zeus e a outros deuses semelhantes. Contudo, essa pessoa pode, por exemplo, ser apenas um ateu negativo com respeito ao Deus de Paul Tillich.<sup>5</sup> Além disso, as pessoas podem sustentar e muitas vezes sustentam diferentes posições ateias com respeito a diferentes concepções de um deus teísta. Por exemplo, uma pessoa pode ser uma ateia positiva com respeito ao deus de Tomás de Aquino e apenas uma ateia negativa com respeito ao deus de Santa Teresa.

Contrasta-se muitas vezes o agnosticismo, a posição de nem acreditar nem não acreditar que Deus existe, com o ateísmo. Contudo, esta oposição comum entre agnosticismo e ateísmo é enganadora. É verdade que o agnosticismo e o ateísmo positivo são incompatíveis: se o ateísmo for verdadeiro, o agnosticismo é falso e conversamente. Mas o agnosticismo é compatível com o ateísmo negativo dado que o agnosticismo *implica*. Dado que os agnósticos não acreditam em Deus, são por definição ateus negativos. Isto não significa que o ateísmo negativo implique o agnosticismo. Um ateu negativo *pode* acreditar que Deus não existe, mas não tem de o fazer.

Noutra publicação avalei os argumentos principais a favor do agnosticismo.<sup>6</sup> Aqui, irei explorar o que está em causa entre o ateísmo positivo e o agnosticismo. Poder-se-ia pensar que um agnóstico é céptico quanto à existência de boas razões, ao contrário do ateu. Contudo, esta não é a única maneira de interpretar a diferença entre estas posições. Um agnóstico pode pensar que há boas razões para não acreditar que Deus existe mas *também* acreditar que há razões igualmente boas para acreditar que Deus existe. Estas razões opostas contrabalançar-se-iam entre si, não deixando qualquer razão positiva global para acreditar que existem divindades ou acreditar que não existem.

Chamemos “agnosticismo céptico” à perspectiva de que não há boas razões para acreditar que Deus existe nem boas razões para acreditar que não existe, e “agnosticismo do cancelamento” à perspectiva de que há razões igualmente boas, que se contrabalançam entre si, para acreditar tanto no teísmo quanto no ateísmo.

Os argumentos que visam estabelecer quer o ateísmo positivo quer o negativo tanto refutam o agnosticismo céptico como o agnosticismo do cancelamento. Mostrar que há justificação para o ateísmo negativo arrasa o agnosticismo do cancelamento, pois este pressupõe que há boas razões que se cancelam entre si tanto a favor do ateísmo quanto a favor do teísmo, ao passo que o ateísmo negativo implica que não há boas razões a favor da

crença teísta. Acresce que os argumentos que mostram que há boas razões a favor da inexistência de Deus arrasam o agnosticismo céptico dado que esta posição pressupõe que não há boas razões nem a favor do ateísmo nem a favor do teísmo.

#### ENQUADRAMENTO, RAZÕES CONTRA O TEÍSMO E IMPLICAÇÕES

O ateísmo tem uma história longa e distinta, como o atestam vários dos capítulos de enquadramento deste volume. Em “Ateísmo na Antiguidade,” Jan Bremmer argumenta, por um lado, que os gregos descobriram o ateísmo teórico, coisa que alguns letrados sustentam ser um dos mais importantes acontecimentos na história da religião. Por outro lado, sustenta Bremmer, “gregos e romanos, pagãos e cristãos, rapidamente descobriram a vantagem do termo “ateu” para rotular os oponentes. A invenção do ateísmo iria abrir uma nova via de acesso à liberdade intelectual, mas permitiu também rotular as pessoas de uma maneira nova. Raramente se consegue o progresso sem algum custo.” Gavin Hyman, em “Ateísmo na História Moderna,” esboça o desenvolvimento do pensamento ateu no mundo ocidental, argumentando que o ateísmo e a modernidade estão de tal modo ligados entre si que a modernidade quase parece culminar necessariamente no ateísmo. Hyman conclui que podemos ter a certeza de uma coisa: “o destino do ateísmo parece inevitavelmente ligado ao destino da modernidade.” E Paul Zuckerman, em “Ateísmo: Números e Padrões Contemporâneos,” colige uma imensidão de dados sobre o número e distribuição de ateus em todo o mundo. Entre outras coisas, mostra que os ateus constituem uma parte significativa da população mundial, que a descrença tende a estar associada à saúde social, e que o padrão e distribuição de ateus no mundo põem em causa a teoria hoje em dia na moda de que a crença em deuses é inata.

Desnecessário se torna dizer que muitos filósofos contemporâneos defenderam o teísmo das críticas ateias.<sup>7</sup> Neste volume, William Lane Craig, em “Críticas Teístas do Ateísmo,” apresenta a posição teísta. Os leitores têm de decidir por si se esta defesa do teísmo é bem-sucedida ou se o ateísmo foi bem defendido pelos argumentos avançados nos outros capítulos deste volume.<sup>8</sup>

Vários capítulos deste livro ajudam à tarefa de defender o ateísmo negativo. Richard Gale, em “O Fracasso dos Argumentos Teístas Clássicos” apresenta objecções a argumentos clássicos a favor da existência de Deus, como o argumento ontológico. Keith Parsons, em “Alguns Argumentos Teístas Contemporâneos,” critica os argumentos a favor da existência de Deus defendidos por dois dos principais filósofos cristãos contemporâneos: Alvin Plantinga e Richard Swinburne. Daniel Dennett apresenta críticas ao criacionismo e às teorias do desígnio inteligente, duas teorias muitas vezes associadas ao teísmo. Evan Fales, em “Naturalismo e Físicismo” levanta objecções ao sobrenaturalismo, do qual o teísmo é um caso particular, e David Brink, em “A Autonomia da Ética,” argumenta que a ética é independente da crença em Deus, apesar de os teístas sustentarem muitas vezes que a ética depende de Deus.<sup>9</sup>

Outros capítulos ajudam à tarefa de defender o ateísmo positivo. Em “O Argumento do Mal,” Andrea Weisberger defende o argumento tradicional do mal – a tentativa de mostrar

que a imensa quantidade de sofrimento no mundo torna a existência do deus teísta falsa ou improvável. Quentin Smith, em “O Argumento Cosmológico Kalam a favor do Teísmo,” sustenta que a cosmologia tem implicações ateias. Patrick Grimm, em “Argumentos da Impossibilidade,” procura mostrar que o conceito de Deus é inconsistente.<sup>10</sup> Note-se, contudo, que muitos outros argumentos que ajudam à segunda tarefa não são tidos em consideração neste volume.<sup>11</sup> Noutra publicação, por exemplo, Ted Drange defendeu o ateísmo positivo procurando mostrar que a imensa quantidade de descrença no mundo torna improvável a existência de um deus teísta.<sup>12</sup> John Schellenberg<sup>13</sup> tentou demonstrar que a existência de religiões inteístas torna a existência de um deus teísta improvável. Além disso, Schellenberg argumentou que a existência de descrença razoável é em si razão para supor que Deus não existe.<sup>14</sup>

Vários capítulos deste volume extraem algumas das implicações importantes e estimulantes do ateísmo. Este tem sido acusado de ser anti-religioso, mas Michael Martin, em “Ateísmo e Religião” mostra que apesar de o ateísmo não ser uma religião, há religiões ateias. Christine Overall, em “Feminismo e Ateísmo” conclui que “ser feminista exige também que seja ateia.” Segundo Steve Gey, em “Ateísmo e a Liberdade Religiosa,” “a liberdade religiosa dos ateus percorreu um longo caminho desde o tempo em que teorizadores políticos sérios podiam argumentar que os ateus deviam ser condenados à morte, que se lhes devia negar o direito de testemunhar em tribunal ou que se devia proibi-los de serem eleitos para o parlamento. [...] [Mas] os ateus não terão a mesma liberdade religiosa que os religiosos a não ser que o seu governo esteja amplamente secularizado.” John Caputo, em “Ateísmo, A/teologia e a Condição Pós-moderna” passa em revista alguns dos importantes desafios que o pós-modernismo levanta ao teísmo e ao ateísmo, sustentando que o “pós-modernismo se revela afinal um ambiente que também não é particularmente favorável ao ateísmo, pelo menos se este for uma negação metafísica, ou fixa e decisiva de qualquer outra maneira, de Deus.”

Uma parte importante, ainda que não primária, da defesa do ateísmo é mostrar que a religião pode ser explicada como um fenómeno natural. Stewart Guthrie, em “Teorias Antropológicas da Religião,” passa em revista tipos diferentes de explicações naturalistas da religião e defende uma explicação cognitiva da religião em que o animismo e o antropomorfismo são noções centrais. Finalmente, Benjamin Beit-Hallahmi, em “Ateus: Um Retrato Psicológico,” passa em revista os dados psicológicos e conclui que os ateus tendem a ser mais inteligentes e ter melhor educação do que os crentes; menos autoritários, menos sugestionáveis, menos dogmáticos e menos preconceituosos do que os crentes; e mais tolerantes, obedientes à lei, compassivos e conscienciosos. “Em suma, são bons vizinhos.”

#### NOTA BIBLIOGRÁFICA

Para introduções ao ateísmo, veja-se Douglas Krueger, *What is Atheism?* (Amherst, NY: Prometheus Books, 1998), and Julian Baggini, *Atheism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2003). Nas bibliografias e notas dos capítulos deste volume encontra-

se excelentes referências à bibliografia ateia. Além disso, encontra-se bibliografias alargadas em Nicholas Everett, *The Non Existence of God* (Londres: Routledge, 2004); Finngier Hiorth, *Atheism in the World* (Oslo, Noruega: Human-Etisk Forbund, 2003), *Ethics for Atheists* (Mumbia, India: Indian Secular Society, 1998), e Hiorth, *Introduction to Atheism* (Oslo, Noruega: Human-Etisk Forbund, 2002); e Gordon Stein (org.), *The Encyclopedia of Unbelief*, Vols. 1 e 2 (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1985). Para mais informações sobre o feminismo e o ateísmo, veja-se Annie Laurie Gaylord (org.), *Women without Supersticion: No God – No Masters* (Madison, Wis.: Freedom from Religion Foundation, 1997), e *Woe to the Women: The Bible Tells me so* (Madison, Wis.: Freedom from Religion Foundation, 1981). Além disso, uma procura no Google na Secular Web (<http://www.infidels.org>) devolve mais de 700 artigos sobre o ateísmo e tópicos relacionados.

# I. Enquadramento



## 10 Ateísmo na Antiguidade

Em 1942, o historiador francês Louis Febvre publicou um estudo de Rabelais que marcou uma época, no qual fez notar a ausência de ateísmo na idade média.<sup>15</sup> Febvre explicou esta ausência como uma espécie de *blocage mental*. Na vida da sociedade e do indivíduo, o cristianismo era de importância superlativa. Os seus festivais constituam o ritmo do ano; as transições importantes da vida do indivíduo – nascimento, casamento e morte – estavam completamente integradas na vida religiosa, tal como as actividades quotidianas. As igrejas, cujos sinos lembravam ao crente esquecido a sua existência, dominavam muitas vezes a paisagem. Era simplesmente impossível conceber o cristianismo fora da sociedade medieval.<sup>16</sup>

A investigação posterior mudou parcialmente as conclusões de Febvre,<sup>17</sup> mas as principais permanecem. A antiguidade não era assim tão diferente da idade média neste aspecto. Os gregos e romanos antigos viviam também numa paisagem em que havia templos por todo o lado, os deuses adornavam as suas moedas, o calendário ia de festival religioso em festival religioso e os ritos religiosos acompanhavam todas as grandes transições da vida. Consequentemente, o ateísmo nunca se tornou uma ideologia popular com um apoio identificável. Tudo o que temos na antiguidade é o indivíduo excepcional que se atrevia a dar voz à sua descrença, ou filósofos corajosos que propunham teorias intelectuais sobre a origem dos deuses sem que, normalmente, pusessem as suas teorias em prática e sem que rejeitassem completamente as práticas religiosas. Quando se chega a encontrar ateísmo é habitualmente um ateísmo “frouxo” ou a imputação de ateísmo aos outros para os desacreditar.

Ainda que possamos admitir que a humanidade tenha sempre tido os seus cépticos e descrentes, a expressão desse cepticismo e descrença está sujeito a circunstâncias históricas. Alguns períodos foram mais favoráveis a dissidentes do que outras, e mais tarde pode-se interpretar como ateísmo o que antes era tolerado talvez apenas como teorias aceitáveis sobre os deuses e a origem da religião. Isto significa que temos de prestar atenção aos diferentes períodos em que o ateísmo de certo modo floresceu, ao modo como os gregos e romanos posteriores interpretavam os seus predecessores, e às razões pelas quais as pessoas de uma dada época imputam o ateísmo aos contemporâneos que têm opiniões religiosas diferentes das suas.

O epicurista Filodemo (ca. 110-35 a.C.) classificou os vários tipos de ateus da antiguidade como se segue:

- 1) Os que afirmam que não se sabe se há deuses ou como eles são;
- 2) Os que afirmam abertamente que não há deuses;
- 3) Os que o sugerem claramente.<sup>18</sup>

Apesar de esta classificação ser razoavelmente aceitável, permanece ao nível das ideias e negligencia os ateus praticantes. Mais grave é não mencionar o ateísmo como uma

maneira de rotular pessoas para difamar oponentes, sejam religiosos ou filosóficos. É por isso que não seguimos Filodemo e dividimos os nossos indícios em três períodos: 1) o período clássico, 2) o período helenístico, que começou a classificar pensadores anteriores como ateus e desenvolveu um ateísmo “frouxo” que tentou salvar a existência dos deuses, e 3) o período romano, quando os pagãos chamavam *atheoi* aos cristãos, e vice-versa. Dado o seu interesse para a história do ateísmo, concentrar-nos-emos no período clássico. Usaremos sempre o termo “ateísmo” algo imprecisamente para classificar aqueles pensadores e pessoas que negavam a existência de deuses ou apresentavam teorias para explicar a existência dos deuses.<sup>19</sup>

A intenção não é apresentar uma listagem exaustiva de todas as pessoas a que se chamava “ateias” na antiguidade. Isto já foi muito competentemente feito e não é preciso refazê-lo.<sup>20</sup> O próprio ateísmo foi repetidamente estudado.<sup>21</sup> Contudo, a publicação recente de novos papiros e novas edições de textos já publicados permitem-nos olhar de uma maneira nova para os antigos indícios gregos e assim esboçar uma imagem melhor do que foi possível na maior parte do séc. XX.

## 1. O PERÍODO CLÁSSICO

O ateísmo na Grécia tornou-se visível especialmente em Atenas na segunda metade do séc. V a.C., apesar de o primeiro “ateu” não ser de Atenas. O primeiro filósofo proeminente que mais tarde foi classificado como ateu foi Protágoras (ca. 490-420 a.C.) de Abdera, uma cidade do nordeste da Grécia, na qual nasceu Demócrito (ca. 460-400? a.C.), que poderia ter-se tornado ateu mas aparentemente não o fez. Era famoso pelo que provavelmente era a frase de abertura da sua obra intitulada “Sobre os Deuses,” dado que na antiguidade os títulos das obras em prosa eram muitas vezes as palavras de abertura: “Sobre os deuses não consigo descobrir se existem ou não, ou qual é a sua aparência; pois há muitos obstáculos ao conhecimento: a dificuldade do tema e a brevidade da vida humana.”<sup>22</sup> Esta citação torna óbvio que Protágoras era agnóstico e não ateu, como Cícero, em *De natura deorum* (1.1.2), e Galeno, em *De propriis placitis* (2, ed. Boudon-Millot e Pietrobelli), ainda reconheciam. E na verdade, ao longo da sua vida, foi muitíssimo respeitado: Péricles, o político ateniense principal de meados do séc. V a.C., convidou-o para escrever a constituição da colónia pan-helénica Thurii, no sul de Itália (Heraclides Pôntico, fragmento 150 Wehrli<sup>2</sup>) e Platão até fez notar no *Ménon* (91e) que Protágoras gozou de grande reputação toda a sua vida. Contudo, a sua fama rapidamente se deteriorou e ainda no período helenístico começaram a aparecer editais de que tinha sido condenado à morte e que o seu livro, com as famosas palavras de abertura, tinha sido queimado na praça pública.<sup>23</sup> Apesar de estes relatos serem provavelmente fictícios, tornaram-se acusações de claro ateísmo o mais tardar no séc. II, nos escritos do empirista Sexto Empírico (*Adversus Mathematicus* 9.50-1, 56) e do epicurista Diógenes de Oenoanda (fragmento 16 Smith), que poderá ter retirado as suas acusações do próprio Epicuro.<sup>24</sup>

Só nos termos mais gerais é possível explicar o agnosticismo de Protágoras. Pouco se sabe da sua vida e quase nada da sua formação intelectual. Contudo, podemos dizer qualquer coisa sobre o clima intelectual em que cresceu e sobre os pré-requisitos do seu agnosticismo. Protágoras pertencia ao chamado movimento sofista, um termo vago que denota intelectuais críticos, em particular os filósofos da segunda metade do séc. V a.C. Os contemporâneos dos sofistas ligavam-nos aos livros,<sup>25</sup> e isto indica que a literacia é uma condição importante para o desenvolvimento da filosofia crítica. A sua importância para a filosofia torna-se visível por volta de 500 a.C., quando Protágoras (ca. 560-495 a.C.) foi criticado por escrito por Xenófanes (B 7 DK: ca. 570-495 a.C.); e Heraclito (B 129 DK: ca. 500 a.C.) até o repreendeu por ter pilhado muitos escritos.<sup>26</sup>

Os últimos dois filósofos influentes atacaram também ferozmente os deuses antropomórficos de Homero e Hesíodo, os poetas gregos autorizados. Xenófanes proclamou até “o deus único, o maior de entre os deuses e os seres humanos” (fragmento B 23 DK). Por outras palavras, ele e os seus contemporâneos tentaram introduzir novas ideias sobre o divino, em vez de abolir completamente a ideia de divino. A situação começou a mudar com Anaxágoras (ca. 500-428 a.C.), o primeiro filósofo conhecido a estabelecer-se em Atenas, o centro da vida intelectual da Grécia de então, provavelmente em meados da década de 450. De acordo com o Diógenes Laércio do séc. III, “afirmou que o Sol era uma massa de metal ao rubro” (2.7 = fragmento A I DK). Pode parecer que isto não é revolucionário, mas para os atenienses o Sol era um deus, Hélios, e a observação de Anaxágoras retirava ao Sol a sua natureza divina.

Quando fez Anaxágoras esta afirmação? Infelizmente, a sua cronologia não está toda determinada.<sup>27</sup> Os indícios que temos apontam em grande parte para os anos em que foi para Atenas, mas há relatos posteriores que o ligam a tentativas de prejudicar Péricles, e falam de um processo legal provocado pela sua “impiedade.”<sup>28</sup> O problema destes relatos é que só na década de 420 começaram a aparecer textos que zombam das perspectivas dos filósofos naturalistas. Nos seus *Panoptai* (fragmento 167 Kassel/Austin), que terá aparecido pouco antes de 423 a.C., o dramaturgo Crátino zomba do filósofo Hípon, mais tarde descrito como ímpio por ter declarado que o céu é uma côdea.<sup>29</sup> Em 423 a.C., Aristófanes inclui a ideia em *As Nuvens* e zomba dos habitantes do “Reflexório” (*phrontistêrion*) por abraçarem a mesma ideia; Sócrates até diz: “Caminho no ar e contemplo o Sol.”<sup>30</sup> Em 421 a.C., outro comediante, Eupólis, associou até Protágoras a estas ideias no seu *Bajuladores*, fazendo-o pontificar “sobre os céus” (fragmento 157 Kassel/Austin), e em 414 Aristófanes faz o coro do seu *As Aves* dizer que as pessoas têm de lhes dar atenção para que “possam saber correctamente de nós tudo sobre as coisas nas alturas” (690), que no texto parece ligado ao brevemente mencionado Pródico (veja-se mais à frente).<sup>31</sup>

Mas não eram apenas os comediantes que escarneciam da nova filosofia. O tragediógrafo Eurípides também contribuiu para o ressentimento geral ao fazer o coro de uma peça desconhecida recitar: “quem, ao ver isto, não ensina de antemão que a sua alma é considerada um deus, e não afasta para longe as velhacas intrujices dos que falam dos céus, cujas línguas loucas se arremessam arbitrariamente ao que é oculto, destituídos de

compreensão.”<sup>32</sup> É esta conexão entre ateísmo e especulação sobre a natureza dos céus que também vem à superfície na *Apologia* de Platão (18bc), em que Sócrates diz que os seus acusadores afirmam o seguinte:

Há um homem sábio chamado Sócrates que tem teorias sobre os céus e que investigou tudo sob a Terra, e que pode fazer o mais fraco argumento derrotar o mais forte. São estas pessoas, senhores do júri, os que disseminam estes rumores, que são os meus perigosos acusadores, porque quem os ouve supõe que quem investiga tais questões tem de ser um ateu.<sup>33</sup>

Este testemunho de um dos primeiros diálogos de Platão é de muito valor, pois mostra que os contemporâneos de Sócrates ligavam já a especulação sobre os céus ao ateísmo.

Com o sofista Pródico de Keos (ca. 465-395 a.C.) temos uma situação diferente. Infelizmente, quase nada se sabe do título, conteúdo e âmbito do trabalho no qual expôs as suas perspectivas. O melhor candidato é talvez os seus *Horai*, ou estações do ano personificadas,<sup>34</sup> que devem ter aparecido por volta de 420 a.C., pois a teoria de Pródico foi parodiada em *As Aves* de Aristófanes, de 414 a.C., e Eurípides faz-lhe uma alusão em *As Bacantes*, de 406 a.C.<sup>35</sup> Apesar de Pródico ser também um desses filósofos com a reputação de especular “sobre os céus” (ver acima), esta não era a razão principal da sua fama. De facto, as suas ideias eram muito mais radicais pois, segundo Filodemo, Pródico defendia “que os deuses da crença popular não existem, e as pessoas não sabem disso, mas o homem primitivo, [por admiração, deifica] os frutos da Terra e praticamente tudo o que contribuiu para a sua existência.” O carácter muitíssimo estilizado da linguagem sugere que esta passagem reflecte de perto as próprias palavras de Pródico.<sup>36</sup> Mas o que queria Pródico dizer efectivamente?

Uma atenção renovada aos papiros fragmentários que são a nossa melhor fonte das ideias de Pródico mostrou que este autor propôs uma teoria em duas fases da origem do politeísmo. Primeiro, o homem primitivo começou a chamar “deuses” aos elementos da natureza dos quais mais dependia, como o Sol e a Lua, os rios e as frutas. Subsequentemente, aqueles seres humanos que foram os principais benfeitores enquanto inventores do uso apropriado dos frutos da Terra, nomeadamente o pão e o vinho, Demétria e Dionísio, foram também apelidados de “deuses” e prestaram-lhes culto. Evidentemente, para Pródico houve um tempo sem deuses, apesar de o homem já estar presente.

A comparação com outras teorias culturais do seu tempo sugere que Pródico localizou o princípio da religião na agricultura. Ora, o advento de Demétria e Dionísio com as suas dádivas do pão e do vinho fazia parte da mitologia ática. Na verdade, Atenas orgulhava-se de ter dado a agricultura ao mundo grego.<sup>37</sup> Pródico pode muito bem ter ouvido dizer isso na sua ilha de Keos, que era facilmente acessível a partir de Ática, mas pode também ter sido influenciado pelas suas estadas frequentes em Atenas, onde não esqueceu os seus próprios interesses enquanto era embaixador da sua ilha. O facto de ter sido presente ao Concílio de Atenas e de os ter impressionado com a sua eloquência quase garante definitivamente que preparou muito bem a sua defesa, estudando a mitologia ática.<sup>38</sup>

Além de Pródico, os únicos outros intelectuais do séc. V em cujas obras se pode encontrar afirmações claramente ateias são Eurípides e Crítias. Infelizmente, os indícios biográficos antigos a favor do ateísmo de Eurípides baseiam-se primariamente em inferências

com base na sua poesia, que foram elaboradas, muitas vezes com alguma malícia, por autores do séc. IV e séculos posteriores. Mesmo a tradição do julgamento de Eurípides por ateísmo é provavelmente derivada da comédia ou inventada por analogia com o julgamento de Sócrates.<sup>39</sup> Por outro lado, estas inferências tinham alguma base.<sup>40</sup> No fim, contudo, só há uma passagem com um conteúdo claramente ateu, que vale a pena citar completamente. Num fragmento que foi transmitido na era cristã na *Belerofonte*, uma tragédia que foi provavelmente levada à cena por volta de 430 a.C., o próprio Belerofonte afirma logo no início:

Alguém afirma haver realmente deuses nos céus? Não os há, não os há, se um homem se dispuser a não confiar tolamente no raciocínio antiquado. Considerem as coisas por vocês mesmos, não baseiem a vossa opinião em palavras minhas. Por mim, afirmo que a tirania mata muitíssimos homens e priva-os das suas possessões; e que os tiranos violam os seus juramentos para pilhar cidades, e ao fazê-lo são mais prósperos sob os céus do que homens que vivem de dia para dia em reverência plácida. Tenho também conhecimento de cidades pequenas que honram os deuses que são subjugadas pelas cidades maiores, e mais ímpias, porque são derrotadas por um exército maior. Penso que se um homem fosse preguiçoso e rezasse aos deuses e não ganhasse a sua vida com as suas mãos, irias [há aqui uma lacuna no texto] fortalecer a religião e a má fortuna.<sup>41</sup>

Esta é uma expressão radical de um sentimento que se encontra mais vezes em Eurípides: que os irreligiosos prosperam, enquanto os pios sofrem.<sup>42</sup> Consequentemente, os deuses não têm poder e a religião é imaginária. Tal postura radical deve ser o tipo de coisa que motivava o escárnio de Aristófanes,<sup>43</sup> mas no final da peça a ordem tradicional é restabelecida e a declaração ateia de Belerofonte é mais do que contrabalançada pelo seu destino desgraçado. Por outras palavras, a afirmação é a expressão de uma personagem da peça, e não a opinião do próprio dramaturgo.<sup>44</sup>

Poderá haver uma segunda passagem, mas a sua autoria é muitíssimo debatida. Costumava ser atribuída ao sofista Crítias (ca. 450-403 a.C.), um dos membros mais inescrupulosos dos Trinta Tiranos, um grupo de aristocratas que tomaram o poder no fim da Guerra do Peloponeso e que ficou na memória pelo seu reino de terror. Como tal, o tom cínico da peça parece ajustar-se perfeitamente à imagem que o seu autor tem na tradição historiográfica. Por outro lado, Crítias só é mencionado uma vez como autor desta passagem, ao passo que Eurípides é mencionado duas vezes. De facto, vários estudos recentes argumentaram persuasivamente que não é de modo algum adequado ao género dramático da sátira que uma personagem desenvolva neste ponto, pela primeira vez, uma teoria muitíssimo provocativa, ao invés de a parodiar, como de facto parece acontecer aqui – tanto mais porque a passagem não reflecte a opinião de apenas um filósofo mas de vários. Além disso, uma personagem que procura persuadir alguém de que um crime sem testemunhas permanecerá sem castigo adequa-se muito melhor a uma peça satírica do que a uma tragédia. Por fim, a passagem contém várias palavras que só ocorrem na obra de Eurípides. Consequentemente, a passagem poderia ter pertencido ao *Sísifo* (415 a.C.) de Eurípides, ou então, o que é talvez mais atraente, ao seu *Autólico A* (data desconhecida).<sup>45</sup> Contudo, a recente edição crítica dos fragmentos de Eurípides não aceitou estes argumentos, atribuindo o fragmento uma vez mais a Crítias.<sup>46</sup> Isto é provavelmente correcto, dado que a nova edição de *Sobre a Piedade*, de Filodemo (519-541), mostra que Epicuro já tinha concluído que o que

o próprio Crítias tinha afirmado dos deuses “tornava impossível que estes, tal como são geralmente concebidos, existam”; de facto, as linhas 539-540 e 1185-1217 de *Sobre a Piedade* exibem vestígios da concepção de *Sísifo*. Por outras palavras, a reputação de Crítias como ateu é anterior aos biógrafos helenistas.<sup>47</sup> Dado o seu interesse para a história do ateísmo, cito a passagem completa:

Houve um tempo em que a vida dos seres humanos era desordenada, semelhante à dos animais e regida pela força, não havendo recompensa para o virtuoso nem castigo para o perverso. Depois penso que os seres humanos decidiram estabelecer as leis como castigos de modo a que a Justiça (*Dikê*) pudesse governar [lacuna] mantendo o Crime e a Violência (*Hybris*) como escravos. E só castigavam quem continuasse a fazer o mal. Então, dado que as leis restringiam os actos de violência aberta, os homens continuaram a cometê-los em segredo; então, penso, um homem sábio e esperto inventou para os mortais o medo dos deuses, de modo a dissuadir os perversos, quando agem ou dizem ou pensam algo em segredo. Assim, desta fonte explicou ele o divino: há uma divindade (*daimôn*) que tem uma vida incorruptível, vendo e ouvindo com a sua mente, mantendo o seu pensamento e atenção em todas as coisas, possuidor de uma natureza divina. Ele ouve tudo o que se diz entre os mortais e consegue ver tudo o que se faz. Se alguém planear o mal em silêncio, isto não escapará aos deuses. Pois eles [lacuna] têm conhecimento. Com estas palavras, ele explicava a parte mais agradável dos seus ensinamentos e escondia a verdade com uma lenda falsa. Afirmou que os deuses habitam lá onde ele – colocando-os lá – pode assustar mais os seres humanos, lá onde, como ele sabe, os mortais ficam com medo e preocupados com as suas vidas miseráveis; isto é, lá no cimo das alturas, onde observam os relâmpagos e as aterrorizadoras deflagrações da trovoada e os céus estrelados, a linda e magnificamente decorada construção do Tempo, o sábio artesão. Lá também onde a brilhante massa do Sol jornada e a chuva líquida cai para a Terra. [4 linhas interpoladas] Foi assim, penso, que alguém persuadiu pela primeira vez os mortais a acreditar que há uma linhagem de deuses.<sup>48</sup>

Nesta longa passagem, que muito provavelmente foi pronunciada por Sísifo, o grego mais esperto da mitologia, vemos a primeira ocorrência da teoria de que a religião (aqui: os deuses) foi inventada para assegurar o bom comportamento dos seres humanos. É único no seu tempo, mas dificilmente se imagina um dramaturgo a apresentar tal teoria numa peça que tem por objectivo o entretenimento da sua audiência se esta não a conhecesse já. Ora, é claro que vários aspectos desta passagem tinham de ser comuns entre a audiência. Primeiro, a imagem de uma situação semelhante à dos animais no começo da humanidade era um *topos* recorrente em descrições e paródias da situação primeva nos contemporâneos de Eurípides.<sup>49</sup> Segundo, a oposição entre o assentimento público às leis e a liberdade privada irrestrita encontra paralelo na obra do sofista contemporâneo Antífon, que afirmou ser a justiça da maior vantagem para um homem se “ele considerasse as leis magníficas, na presença de testemunhas, mas considerasse a natureza igualmente magnífica na sua ausência” (F 44(a), I, 13-23 Pendrick). Terceiro, Demócrito declara (A 75 DK) que quem inventou a religião se apoiava no medo humano dos fenómenos celestes e, quarto, Pródico tinha também defendido uma teoria em duas fases do desenvolvimento da religião (ver acima). Contudo, a teoria exposta nesta passagem vai mais longe e é mais cínica do que qualquer outra das propostas presentes nos textos que chegaram até nós.

A peça de Crítias (ou de Eurípides) ilustra bem uma mudança gradual de atitude relativamente aos deuses em Atenas nas últimas décadas do séc. V. O pior estava para vir. Em 415 os atenienses fizeram uma grande expedição à Sicília para conquistar Siracusa, e as nossas fontes permitem-nos observar a atitude nervosa da população daquele tempo.<sup>50</sup> Foi neste momento precário que a confidencialidade fortemente guardada dos Mistérios de Elêusis ficou duas vezes em perigo. Uma manhã, pouco antes de chegar a hora de a frota

ateniense partir para a Sicília, descobriu-se que tinham sido mutiladas quase todas as imagens do deus Hermes que estavam em espaços públicos. Os que foram denunciados foram também acusados de terem profanado os Mistérios de Elêusis.<sup>51</sup> Ao passo que os mutiladores tinham parodiado os Mistérios (se foram realmente eles que o fizeram) privadamente, Diágoras, um cidadão da ilha de Melos, por volta da mesma altura, zombava dos Mistérios abertamente depois de os atenienses terem maltratado a sua ilha natal.<sup>52</sup> Consequentemente, Mubashshir, um árabe do séc. XI, cujo relato – directa ou indirectamente – parece derivar do ateniense erudito Apolodóro (ca. 180-120 a.C.), faz notar o seguinte:

Quando ele [viz., Dhiyaghuras *al-mariq*, ou “Diágoras o herético, ou apóstata”] persistiu na sua hipocrisia [ou “dissimulação”], na sua descrença e no seu ateísmo, o governante, os homens sábios [ou filósofos, *hukama*] e líderes de Ática intentaram matá-lo. O governante Kharias o arconte [Khariyus al-Arkun (415-414)] pôs a sua cabeça a prémio [literalmente: “gastou dinheiro,” *badhal*] e ordenou que se proclamasse entre o povo: “Aquele que capturar Diágoras de Melos [*Maylun*] e o matar terá como recompensa uma avultada quantia [*badra*, tradicionalmente uma mala de couro contendo mil ou dez mil dirhans].”<sup>53</sup>

Este é um relato bastante exacto dos acontecimentos, dado que os atenienses tinham prometido um talento de prata a qualquer pessoa que matasse Diágoras, e dois a quem o apanhasse vivo. Ora, Diágoras já é escarnecido na comédia de Hermipo, *Moirai* (fragmento 43 Kassell-Austin), que foi escrita antes de 430. Em *As Nuvens* (830), de Aristófanes, Sócrates é apelidado de o “meliano” por sustentar perspectivas “ateias.” Isto tem de querer dizer que Diágoras vivia em segurança em Atenas desde há muitos anos apesar das suas perspectivas irreligiosas – um facto que também transparece no relatório árabe. Contudo, a atitude escarnecedora de Diágoras foi longe de mais e Epicuro já o menciona, juntamente com Crítias e Pródico, como os arqui-ateus.<sup>54</sup> Nesse papel, Diágoras continuaria com má fama por toda a antiguidade.<sup>55</sup>

Mais famoso do que Diágoras, se bem que menos pelo seu ateísmo, foi Sócrates (469-399 a.C.). É evidente a partir da imagem de Sócrates que Aristófanes apresenta em *As Nuvens* que já naquele tempo o primeiro era visto mais ou menos como ateu; isto é também sugerido pela sua associação frequente a Eurípedes na comédia.<sup>56</sup> Não é portanto completamente surpreendente que em 399 a.C. os atenienses tenham acusado Sócrates como se segue: “Sócrates é culpado de não reconhecer os deuses que a cidade reconhece e de introduzir poderes novos (*daimonia*). É também culpado de corromper a juventude.”<sup>57</sup> O julgamento de Sócrates levanta ainda muitas questões, mas é certo que para muitos atenienses Sócrates se tinha aproximado demasiado daqueles que punham em causa os deuses tradicionais.<sup>58</sup>

Só cerca de uma década depois da morte de Sócrates, em Platão (ca. 429-347), começamos a encontrar a palavra grega *atheos*, que originalmente era usada com o significado de “sem deuses, abandonado pelos deuses,” denotando intelectuais que negavam os deuses da cidade ou qualquer forma de divindade. Este significado particular pode é claro ser ligeiramente mais antigo, mas a sua data coincide com a nossa impressão do clima intelectual das últimas décadas do século V.<sup>59</sup> A crítica cada vez mais intensa aos deuses por parte de filósofos e poetas tinha desgastado as crenças tradicionais nos deuses, e alguns intelectuais tiravam a consequência inevitável. Contudo, a força combinada da crença

tradicional e o influente teísmo de Platão tornaram os “verdadeiros” ateus um fenómeno raro no mundo grego.

## 2. O PERÍODO HELENÍSTICO

A morte de Sócrates foi o fim de uma era. A maior parte dos filósofos compreenderam a deixa e foram cuidadosos ao expor as suas perspectivas. Houve excepções ocasionais, como Teodoro de Cirene (ca. 340-250 a.C.), que é mencionado sobretudo com Diágoras como o ateu por excelência. Contudo, os nossos indícios baseiam-se sobretudo em historietas e é difícil reconstruir a sua teologia.<sup>60</sup>

Há dois desenvolvimentos dignos de nota no período helenístico. Primeiro, começamos a encontrar uma listagem de ateus num *index atheorum*. O exemplo mais antigo é de Epicuro (341-270 a.C.), no livro XII do seu *Sobre a Natureza*, que deve ter sido redigido por volta de 300 a.C.<sup>61</sup> A crítica de Epicuro a Protágoras, Pródico, Crítias e possivelmente Diágoras como “doidos furiosos” foi provavelmente incluída no contexto de saber como começaram os homens a acreditar em deuses e a venerá-los. O próprio Epicuro não era ateu, mas os filósofos posteriores, provavelmente os estóicos, atacaram as premissas do seu sistema físico, inferiram que os deuses não tinham qualquer lugar necessário no seu sistema, e rotularam-no ditosamente de ateu.<sup>62</sup> Depois de Epicuro, no fim do séc. II a.C., o céptico académico Clitómaco alargou a lista, no seu tratado *Acerca do Ateísmo*.<sup>63</sup> Clitómaco era um partidário do representante mais importante da academia céptica, Carnéades (ca. 214-128 a.C.), que provavelmente alegara que Epicuro não queria realmente dizer o que tinha dito sobre os deuses.<sup>64</sup> Por sua vez, Clitómaco foi seguido por Cícero, no seu *De Natura Deorum* (I.1.63), Pseudo-Aécio (ca. 50-100 d.C.),<sup>65</sup> e, lá para o fim do séc. II d.C., por Sexto Empírico (*Adversus Mathematicos* 9.50-58).

O segundo desenvolvimento foi o sucesso imediato da teoria de Pródico sobre os deuses; veja-se o seu reflexo depois de Eurípidés (ver acima) em poetas e historiadores posteriores. Contudo, o seu seguidor mais famoso viveu bastante mais tarde.<sup>66</sup> No primeiro quartel do séc. III a.C., o alexandrino Evémero escreveu o *Registo Sagrado*, no qual transformou a sucessão hesiódica de Úrano, Cronos e Zeus numa dinastia de reis mortais que habitaram uma ilha fictícia chamada Pancaia.<sup>67</sup> O objectivo de Evémero era manter os deuses mas apresentá-los de um modo que as pessoas sofisticadas pudessem acreditar. Só nos restam alguns fragmentos,<sup>68</sup> mas Sexto Empírico parece resumir a sua obra ao dizer que “os deuses tradicionais foram mortais importantes e conseqüentemente foram deificados pelos seus contemporâneos e considerados deuses.”<sup>69</sup> Evémero teve bastante sucesso em Roma, onde o poeta Éneo (239-169 a.C.) traduziu a sua obra por volta de 200 a.C. em prosa latina, talvez para dar origem a um clima espiritual favorável à deificação de Cipião Africano, o vencedor de Cartago e Aníbal. Éneo não fez uma tradução literal; expandiu um pouco o original e explicou os nomes gregos ao seu público romano, junto do qual o seu trabalho acabou por ter grande sucesso, tendo sido lido por Varrão (116-127 a.C.) e Cícero, e acabando por dar munições aos cristãos.



Não devemos deixar que as listas cada vez maiores de ateus ocultem o facto de que, na realidade histórica, nenhuns ateus praticantes são mencionados nas nossas fontes deste período. Nos primeiros dois séculos da nossa era, o ateísmo tinha-se tornado principalmente um rótulo para usar contra oponentes filosóficos, mas não para levar muito a sério. Mesmo os judeus sabiam entrar no jogo e reprovaram os egípcios pelo seu ateísmo.<sup>70</sup> Em meados do séc. II a.C. torna-se visível um novo desenvolvimento. Em *A Vida de Alexandre de Abonouteico*, a biografia de um dirigente religioso que fundou um novo culto em Abonouteico, uma pequena cidade em Ponto, na Ásia Menor, Luciano, o satírico malicioso, menciona que Alexandre tinha excluído do seu culto “o ateu, o cristão e o epicurista” (25, 38). As consequências graves deste tipo de atitude tornam-se visíveis em Esmirna. No *Martírio de Policarpo*, que provavelmente data de cerca de 160 d.C., um membro de um grupo de mártires cristãos, o jovem Germânico, puxou o animal que devia matá-lo, talvez um leopardo, para cima de si. Reagindo a isso, a multidão gritou: “Fora com estes ateus. Vão buscar Policarpo!” – o velho bispo dos cristãos (3.2). Quando policarpo foi apanhado e interrogado pelo governador romano, este tentou salvá-lo e disse-lhe: “Abjura. Diz “Fora com os ateus!”” Policarpo olhou para a multidão, mostrou-lhes o punho e disse: “Fora com os ateus!” (9.2). Policarpo não foi o único mártir confrontado com a acusação. Quando, em 177 d.C., um grupo de mártires foi executado em Lyon, um deles, o jovem Vécio Epagato, pediu uma audiência ao perfeito para poder explicar que os cristãos eram “inocentes de ateísmo e impiedade.”<sup>71</sup>

A acusação de ateísmo devia ser muito generalizada, pois os apologistas cristãos davam muitas vezes o seu melhor para refutar a acusação.<sup>72</sup> Por volta de finais do séc. II d.C., Taciano (*Oratio ad Graecos* 27.1) menciona mesmo que os pagãos chamavam aos cristãos *atheotatous*, “os mais ateus”! Só Justino na *Apologia* (1.6), redigida por volta de 154-155 d.C., nos diz quem fez a acusação. Foi o cínico Creceno, que teria também sido o responsável pelo seu martírio. Justino admite que os cristãos eram realmente ateus no que respeita à sua atitude perante os deuses pagãos. É de facto difícil ver como os pagãos poderiam ter pensado de outro modo, dado que os cristãos não tinham templos ou estátuas de divindades e não faziam sacrifícios. Aos olhos do filósofo pagão Celso (ca. 180), citado por Orígenes (184-254) no seu *Contra Celsum* (7.62: redigido ca. 249), isto tornava os cristãos comparáveis a outros povos incivilizados que também não tinham deuses, como os bárbaros Citas ou os nómadas Líbios. A acusação foi longeva e continuava viva até ao séc. IV.<sup>73</sup> Dificilmente é surpreendente que os judeus fossem vítimas das mesmas acusações, apesar de terem um templo.<sup>74</sup> Contudo, a sua posição isolada tornava-os também vulneráveis, e Juliano o Apóstata (*Contra Galileos* 43) afirmou mesmo que os cristãos tinham herdado o ateísmo dos judeus.

### 3. O PERÍODO CRISTÃO

Os cristãos não demoraram a chamar a si a possibilidade de rotular os oponentes, pois Justiniano já chamava aos companheiros cristãos de quem discordava “ateu[s] e heréticos ímpios.”<sup>75</sup> Contudo, demoraram algum tempo a adoptar uma estratégia para refutar a acusação de ateísmo. No *Apologeticus* (24) de cerca de 200 d.C., Tertuliano (ca. 160-240)

tentou refutar a acusação argumentando que os deuses pagãos não eram realmente deuses mas demónios. Consequentemente, os cristãos não poderiam ser realmente ateus! Alguns cristãos agora tentavam até virar as coisas ao contrário. Orígenes acusou os pagãos de um “politeísmo ateu” ou de um “ateísmo politeísta.”<sup>76</sup> Clemente de Alexandria (ca. 150-215) foi até mais longe e afirmou que o verdadeiro ateu era quem não acreditava em Deus ou na sua Providência,<sup>77</sup> sendo Epicuro o seu exemplo principal. Surpreendentemente, tentou reabilitar os ateus “canônicos,” como Diágoras, Evémero e Teodoro, afirmando que estes tinham pelo menos reconhecido a tolice das ideias pagãs.<sup>78</sup>

É tempo de terminar. O nosso exame mostrou que a antiguidade é importante para a história do ateísmo em pelo menos três aspectos. Primeiro, os gregos descobriram o ateísmo teórico, que “pode ser visto como um dos mais importantes acontecimentos na história da religião.”<sup>79</sup> Segundo, os gregos inventaram o termo *atheos*, que os romanos adoptaram como *atheus*, o que deu origem às palavras “ateu” e “ateísmo” nos primórdios dos tempos modernos. Terceiro, gregos e romanos, pagãos e cristãos, depressa descobriram a vantagem do termo “ateu” como meio de rotular os oponentes. A invenção do ateísmo iria abrir uma nova via de liberdade intelectual, mas permitiu também dar um novo rótulo aos inimigos. O progresso raramente chega sem um preço.

## 20 Ateísmo na História Moderna

Em Outubro de 1632 a pequena cidade de Loudun, no coração da França, foi agitada pela crença de que as freiras do convento ursulino da cidade estavam possuídas por demónios. Nos meses e anos seguintes, à medida que os gritos e guinchos das desafortunadas freiras se tornavam mais fortes e as contorções dos seus corpos mais obscenas, Loudun tornou-se célebre à medida que um cortejo de padres, médicos, políticos e turistas vinham testemunhar por si o extraordinário espectáculo. A possessão não foi de curta duração e a execução do suposto feiticeiro, o pároco Urbain Grandier, não trouxe o fim que algumas pessoas esperavam. O exorcismo de padres e as diligências de médicos tinham pouco efeito e não parecia haver esperança de redenção até o Santo Padre Jean-Joseph Surin ter chegado a Loudun em Dezembro de 1634. Em poucos meses, a madre superiora, Jeanne des Anges, livrou-se dos seus demónios, apesar de se ter anunciado que o último demónio só saiu em 1637.

No seu estudo alargado deste episódio singular, o historiador francês Michel de Certeau não é tão incauto a ponto de “explicar” definitivamente estes acontecimentos (nem provisoriamente). Mas interpreta-os como, entre outras coisas, um “sintoma” de um trauma – o que se poderia descrever como o trauma do nascimento da modernidade. Afirma que a “crise diabólica” (da qual a possessão de Loudun foi apenas um caso) “não é apenas um objecto de curiosidade histórica. É o confronto (um entre outros, apesar de mais visível) de uma sociedade com as certezas que está a perder e com as que está a tentar adquirir.”<sup>80</sup> Uma das certezas que esta sociedade está a perder é o *teísmo*, e de Certeau vê na possessão uma expressão indirecta de ansiedade e medo reprimidos perante a dúvida e a blasfémia. Essa dúvida estava a tornar-se então uma característica comum da sociedade, emergindo o ateísmo como um fenómeno reconhecido, de um modo que um século antes era inédito.<sup>81</sup> Aparentemente, o ateísmo é uma característica ou sintoma da modernidade que está traumáticamente a nascer. Poder-se-ia dizer que se o teísmo é uma das certezas que esta sociedade está a perder, então o ateísmo é uma dessas certezas que está a tentar adquirir. Nesta acepção, o ateísmo é um aspecto inevitável da modernidade; o ateísmo e a modernidade parecem inextrincavelmente ligados. Um dos objectivos deste capítulo é examinar a natureza precisa desta ligação. Mas antes de o fazer, é necessário dar alguma atenção a questões de definição.

Disputas sobre o que constitui o “moderno” ou a “modernidade” têm sido longas e tortuosas, e não é provável que uma qualquer definição receba aceitação universal. O que parece razoavelmente incontroverso, contudo, é dizer que a velha compreensão de “moderno,” que o tornava praticamente sinónimo com “contemporâneo,” foi eliminado a favor de uma compreensão do “moderno” como um “modo de pensar” ou “sensibilidade” particulares, tendo algumas características distintivas.<sup>82</sup> Que características afinal são estas é

algo que varia entre esferas de pensamento ou actividade. Consequentemente, a procura de uma definição omniabrangente do “moderno” que faça justiça às muitas e diversificadas compreensões da modernidade na arte, arquitectura, literatura, filosofia, música, política e economia (para nomear apenas algumas) pareceria malfadado desde o início. Qualquer caracterização abrangente do moderno será em consequência inevitavelmente inadequada. Com isto em mente, contudo, caracterizei alhures provisoriamente o moderno como um “desejo de um domínio omniabarcante da realidade por meios racionais e/ou científicos.”<sup>83</sup> Apesar de não fazer de modo algum justiça às diferenças subtis que muitas pessoas pensam correctamente serem essenciais para compreender o “moderno” em várias esferas do pensamento, esta caracterização pelo menos não é enganadora quanto ao desejo dominante da sensibilidade moderna. É um desejo que se torna evidente e cada vez mais dominante a partir do séc. XVI e que permanece forte até cerca de meados do séc. XX, quando começam a insinuar-se sinais de uma crise na autoconfiança da modernidade. Esta compreensão do moderno será aprimorada e delimitada ao longo deste capítulo, mas serve como uma indicação provisória do que tenho aqui em mente com o moderno.

O significado de “ateísmo” só é ligeiramente menos contencioso. À primeira vista, pareceria mais directo, pois o termo pode ser definido (com menos limitações do que as necessárias para o termo “moderno”) como “a crença de que Deus não existe.” Mas imediatamente vemos que, como o termo “pós-modernismo,” o próprio termo “ateísmo” “posiciona o fenómeno como relacional. [O teísmo], enquanto aquilo do qual [o ateísmo] se liberta permanece inscrito na própria palavra com a qual [os ateus] descrevem o [seu] distanciamento relativo [ao teísmo].”<sup>84</sup> Consequentemente, a nossa compreensão do ateísmo só pode ser directa e sem ambiguidade se a nossa definição de teísmo for directa e sem ambiguidade. Pois o ateísmo define-se em termos do que está a negar. Daqui segue-se que se as definições e modos de compreender Deus mudarem e variarem, também as nossas definições e modos de compreender o ateísmo irão mudar e variar. Isto significa complementarmente que existirão tantas variedades de ateísmo quantas as variedades de teísmo.<sup>85</sup> Pois o ateísmo será sempre uma rejeição, negação ou recusa de uma forma *particular* de teísmo. Como veremos, isto é mais do que apenas uma questão de nomenclatura e definição; as implicações têm um alcance potencialmente muito maior. Pois há quem argumente que o ateísmo moderno depende de uma forma de teísmo peculiarmente *moderna* e inovadora, que em muitos aspectos é muito diferente do teísmo anteriormente prevalecente. Se isto for assim, levanta algumas questões importantes. Será que a concepção de ateísmo distintamente moderna que emergiu no início do período moderno foi uma distorção tão grande do teísmo pré-moderno que se tornou insusceptível de ser objecto de crença e tornou o ateísmo inevitável? Além disso, se este mesmo ateísmo foi uma reacção contra esta forma específica de teísmo, que implicações tem este ateísmo no que respeita a uma forma imoderna (pré-moderna) de teísmo, se é que as tem? Estas são questões a que me dedicarei em muito maior profundidade posteriormente neste capítulo. Mas primeiro é preciso examinar o fenómeno do ateísmo tal como surgiu na história moderna.

## 1. O “APARECER” DO ATEÍSMO NA HISTÓRIA MODERNA

Se, como sugeri e é comumente aceite, o ateísmo e a modernidade têm mais do que uma relação de coincidência, seria talvez de esperar que o ateísmo se tivesse manifestado mais cedo. Na verdade, emerge explicitamente e sem disfarces relativamente tarde. Certamente que o próprio termo surge no preciso momento em que os filósofos e os historiadores da cultura situam o nascimento da modernidade. Michael J. Buckley encontra o seu primeiro uso na Inglaterra no erudito de cultura grega Sir John Cheke, numa tradução de 1540 de *Sobre a Superstição*, de Plutarco, mas o ateísmo é aqui concebido como uma negação da intervenção da providência divina e não uma negação da existência de Deus.<sup>86</sup> De facto, neste período, tanto na Inglaterra como em França, o termo “ateísmo” denotava habitualmente heresia e não uma negação sem rodeios do teísmo. À medida que a Europa Ocidental fez a sua transição traumática para a modernidade, contudo, o significado do termo transmutou-se muito rapidamente para algo que nos é mais familiar. Michel de Certeau comenta que em França, no início do séc. XVII, o ateísmo tornou-se o centro não apenas de todo um corpo de literatura, mas também de medidas políticas, sentenças judiciais e precauções sociais contra os ateus: “Os “ateus” que começaram por ocupar o centro da polémica eram os heréticos de todas as igrejas, os crentes inconformistas e outros que tais. Mas rapidamente a controvérsia passou a centrar-se na existência de Deus. Por volta de 1630, [s]urgem grupos de libertinos, eruditos e cépticos; desaparecerão por volta de 1655 [...] antes de reaparecerem por volta de 1680. O “ateísmo,” de que nunca se falava um século antes, tornou-se um facto reconhecido.”<sup>87</sup> De Certeau comenta também que este fenómeno não se restringe aos letrados, encontrando-se antes em todos os níveis da sociedade.

Mas se há espíritos em Inglaterra e em França, no início da modernidade, que começam a ser afectados e invadidos por dúvidas, o termo “ateísmo” é usado mais à maneira de acusação, um termo insultuoso. Como termo de autodefinição, uma declaração da nossa própria crença (ou ausência dela), não aparece até meados do séc. XVIII, quando a encontramos entre intelectuais parisienses, particularmente Denis Diderot, que é largamente reconhecido como o primeiro filósofo ateu explícito e assumido. Como escreve Buckley, “em muitos aspectos, Diderot é o primeiro dos ateus, não apenas cronologicamente, mas também como primeiro e principal defensor e influência.”<sup>88</sup> Diderot afirmava levar a física matemática de Descartes e a mecânica universal de Newton às suas conclusões lógicas. Libertou a primeira do que considerava a sua metafísica injustificada, e a última de uma ânsia de apontar para lá de si para princípios imecânicos. Ao fazê-lo, apresentou “a formulação inicial mas definitiva” do ateísmo: “o princípio de tudo é a natureza criadora, a matéria na sua auto-actividade, produzindo eternamente toda a mudança e todo o desígnio.”<sup>89</sup> A importância de Diderot repousa também no facto de não poder ser posto de parte por ser um espírito malevolente ou frívolo. Pelo contrário, o ateísmo de Diderot era uma consequência da sua integridade intelectual e uma procura desinteressada da verdade. Além disso, Diderot chegou às suas conclusões ateias levando mais longe e intensificando as ideias sagazes de Descartes e

Newton — os próprios pensadores de que os cristãos dependiam enquanto defensores modernos da fé.

Mas o reconhecimento explícito do ateísmo, por parte de Diderot, propagou-se lentamente. As conotações negativas da palavra — usada como termo insultuoso — persistiam ainda em pleno séc. XIX, e vieram a associar-se cada vez mais com a imoralidade e o desregramento, dois dos grandes medos da mentalidade daquele século. Isto levou quem não se sentia capaz de subscrever o teísmo ortodoxo a introduzir termos novos para se definirem a si mesmos, que lhes permitissem não ser contaminados pelo estigma do ateísmo. George Jacob Holyoke, por exemplo, preferia descrever-se como “secularista,” sendo a sua preocupação principal a necessidade de evitar ser considerado moralmente suspeito.<sup>90</sup> Mas houve também outros factores na procura inteísta de um novo termo. Thomas Huxley, por exemplo, não gostava de “ateísmo” por ser demasiado dogmático; afirmava algo de definitivo sobre a inexistência de Deus, a favor da qual Huxley pensava haver poucos indícios. Além disso, parece que se associava cada vez mais o “ateísmo” com a política revolucionária de extrema-esquerda, o que manchava ainda mais o termo na sociedade requintada.<sup>91</sup> Estas preocupações conduziram Huxley e os seus companheiros a introduzir um novo termo, “agnosticismo,” sugerindo que o termo não representava um novo credo, mas um desconhecimento metafísico.<sup>92</sup> Daqui em diante, o agnosticismo iria rivalizar com o ateísmo como disposição intelectual alternativa para quem se sentia incapaz de professar uma crença no teísmo. Na verdade, Adrian Desmond chega até a afirmar que “à medida que o eixo social mudou no final do período vitoriano, o agnosticismo ia-se tornando a nova fé do Ocidente.”<sup>93</sup>

Se era verdade, contudo, que se associava cada vez mais o ateísmo à política de extrema-esquerda revolucionária, não é difícil encontrar a fonte intelectual desta associação. No pensamento de Karl Marx, a revolução e o ateísmo andavam de mãos dadas. Não que o ateísmo fosse uma condição prévia da revolução mas, antes, que a revolução traria necessariamente consigo o ateísmo. Para Marx, o cristianismo era uma “ideologia” que emergia da base económica da sociedade; tanto reflectia como reforçava o capitalismo. Quando a base económica do capitalismo se desintegrasse (o que ocorreria inevitavelmente, segundo Marx), então o cristianismo desapareceria simplesmente, por ser apenas um reflexo dessa base. Tanto para aspirantes a revolucionários como para quem a revolução era o seu maior pavor, Marx implantou uma conexão indelével entre a revolução de esquerda e o ateísmo (cujas sementes já tinham sido lançadas na consciência humana pela revolução francesa). Os resultados foram consideráveis e duradouros. Não só o ateísmo seria manchado pelo sangue, violência e revolução, como também o cristianismo seria considerado inerentemente conservador e reaccionário, um defensor do *status quo*.

Apesar da crescente conexão do ateísmo com a imoralidade, presunção metafísica e revolução de esquerda, havia ainda quem apostasse em torná-lo uma perspectiva respeitável e aceitável. Um dos mais proeminentes foi Charles Bradlaugh, o primeiro ateu explícito e confesso do parlamento britânico. Só pôde assumir o seu cargo no parlamento depois de um longo e duro braço-de-ferro. Para assumir os seus cargos, os parlamentares tinham de fazer, sobre a Bíblia, um juramento de fidelidade à rainha. Só depois de várias tentativas falhadas

conseguiu Bradlaugh finalmente ultrapassar este obstáculo.<sup>94</sup> Lutou também para tornar o ateísmo aceitável na sociedade civil e, em particular, lutou pelo direito dos ateus a testemunhar em tribunal.<sup>95</sup> Pouco mais procurava do que uma respeitabilidade neutra, e apesar de não ter de modo algum atingido este objectivo nos finais do séc. XIX, conseguiu avanços consideráveis nessa direcção.

Se, por volta do séc. XIX, o ateísmo estava finalmente a começar a levantar a sua cabeça enquanto posição intelectual respeitável, estava todavia ainda longe de ser um fenómeno cultural amplo, e permaneceu uma coutada da elite intelectual. Isto não significa que, à parte a elite intelectual, toda a gente estava cheia de fervor religioso. Pelo contrário, na Inglaterra vitoriana, por exemplo, as classes trabalhadoras tinham a má fama de serem irreligiosas (como o inovador censo religioso de 1851 de Horace Mann tornou óbvio). Contudo, não parece que as classes trabalhadoras fossem ateias ou positivamente anti-religiosas, mas antes que a sua atitude colectiva era a “indiferença.”<sup>96</sup> Não é completamente claro como se deve interpretar essa indiferença. Seriam predominantemente crentes teístas que contudo desconfiavam de uma igreja classista e intimidante? Ou era a sua indiferença equivalente a um agnosticismo prático? Pode muito bem acontecer que as duas interpretações estejam correctas, numa certa medida, mas em qualquer caso parece que apesar de as classes trabalhadoras terem a má fama de serem irreligiosas, a confissão de ateísmo aberto era ainda comparativamente rara, mesmo entre elas.

À medida que o séc. XIX caminhava para o XX, contudo, a maré começou a mudar. Dois profetas prescientes, apesar terem uma afinidade improvável, foram Friedrich Nietzsche e John Newman. Ambos tinham consciência de que um novo espírito se agitava, e apesar de as pessoas ainda mal terem consciência disso, sabiam que este novo espírito teria consequências imensas. Como Buckley observa, “O que Nietzsche e Newman entreviram foi que a impotência religiosa, ou o desinteresse, não permaneceria um fenómeno privado ou isolado, que isso caracterizaria cada vez mais o “intelecto instruído da Inglaterra, França e Alemanha” e que a sua influência acabaria por se fazer sentir em todos os aspectos rotineiros da civilização.”<sup>97</sup> E contudo as profecias de Nietzsche e Newman só se realizariam cerca de sessenta anos depois. O que se pode descrever como a “era do ateísmo” (para usar a expressão de Gerhard Ebeling), não se tornou uma realidade até aos últimos quarenta anos do século XX.<sup>98</sup>

Mas por volta dos anos sessenta do séc. XX, as previsões de Newman e Nietzsche realizaram-se. Pelo menos no ocidente abastado, emergiu uma “incredulidade radical” que era única, em termos dos critérios da história do mundo. Como escreve Buckley, “É crucial ver o carácter historicamente único da experiência contemporânea: a emergência de uma incredulidade radical que tanto pertence à consciência de milhões de seres humanos comuns como é a opinião do intelectual. Existiram ateísmos anteriormente, mas há uma novidade, algo de distintivo na negação contemporânea de deus, tanto quanto ao seu alcance como quanto à sua instituição cultural.”<sup>99</sup> Logo, se há uma conexão necessária entre “modernidade” e “ateísmo,” parece que estamos agora em posição de dizer algo provisório sobre a natureza desta ligação. Pois não parece que a sensibilidade moderna traga sempre consigo uma entrega

necessária ao ateísmo. Pelo contrário, a primazia cultural, filosófica e científica da “modernidade” tinha já sido estabelecida séculos antes de o “ateísmo” se ter tornado um facto amplamente reconhecido. Logo, em muitos aspectos, parece melhor ver a “modernidade” não como uma entidade estática, mas como uma sensibilidade ou processo em movimento perpétuo para diante, sendo o seu destino final o ateísmo.

Mas isto também levanta a questão de saber se este destino final dá por sua vez lugar a outra coisa. Pois parece que no preciso momento em que o ateísmo alcançou o seu “zénite,” começou também imediatamente a esboroar-se. Estudos sociológicos recentes concluíram que apesar de a modernidade ter sem dúvida assistido a um afastamento de um comprometimento religioso baseado na tradição, isto não teve como resultado o ateísmo generalizado que muitos tinham previsto anteriormente. Na verdade, o ateísmo sem peias continua a ser uma confissão minoritária, e o mundo ocidental moderno assistiu à proliferação de “espiritualidades” alternativas de vários tipos.<sup>100</sup> Ao que parece, muitas pessoas sentem-se insatisfeitas com o ateísmo, enquanto “verdade final” sobre a condição humana. Isto pareceria delimitar a análise de Buckley da situação actual. Mas quer o ateísmo marque um *telos* final ou uma condição terminal, parece que a modernidade não é apenas uma sensibilidade mas também um processo, cuja culminar lógico acabará por ser o ateísmo. Quero agora ver a natureza desta progressão e o movimento pelo qual o pensamento moderno passou do teísmo para o ateísmo.

## 2. O DESENVOLVIMENTO DO ATEÍSMO NO PENSAMENTO MODERNO

Apesar de ultimamente ter sido posto em causa (como veremos), tem sido muito comum atribuir as origens da modernidade filosófica e teológica a René Descartes. A revolução cartesiana foi, com efeito, a rejeição de uma metodologia teológica. Essa metodologia, a que Tomás de Aquino dá corpo do modo mais abrangente, atribuía certamente um papel indispensável à razão humana, mas era um papel a exercer sempre no contexto da revelação divina, e a ela se submetendo. Para Tomás, tinha de ser assim porque a razão humana era, pela sua própria natureza, finita e limitada. A verdade (e Deus; para Tomás não há uma separação clara entre ambos), por outro lado, não era finita nem limitada, e conseqüentemente a razão humana nunca conseguiria articulá-la. Só complementada com a revelação divina poderia a razão humana ter a esperança de apreender algo da verdade divina. Descartes rejeitou esta metodologia centenária a favor do desenvolvimento de uma epistemologia e teologia baseadas apenas na razão. É claro que esta revolução não veio do nada, e só pode compreender-se apropriadamente no contexto das circunstâncias históricas em que Descartes escrevia.

Quando as *Meditações* de Descartes foram escritas, a Europa estava num estado de convulsões religiosas e políticas. A reforma tinha menos de um século, e a cristandade ainda não se tinha recomposto da fractura resultante. Para uma religião que tinha sempre dado tanta ênfase à universalidade da verdade, os efeitos psicológicos da reforma foram particularmente devastadores. A tradicional e distintiva aversão cristã ao pluralismo



doutrinário significava que os dois lados da separação resultante da reforma não podiam senão olhar-se mutuamente como heréticos profundamente atolados no erro. Estas atitudes dificilmente permitiam uma atmosfera de paz mundial, e o resultado foi, pelo menos em parte, a Guerra dos Trinta Anos. Fosse qual fosse a tentativa para encontrar uma saída pacífica, a solução não se podia encontrar no apelo à revelação, escrituras e credos. Pois isto era precisamente o que estava em disputa, e os que disputavam apelavam às mesmas fontes ao articular as suas posições respectivas. O desafio, conseqüentemente, era desenvolver um método epistemológico universal que acarretasse um assentimento universal. A epistemologia de Descartes era uma tentativa de fazer precisamente isto. O conhecimento teológico não tinha em sentido algum qualquer privilégio e era objecto do mesmo método de dúvida radical que qualquer outra forma de conhecimento herdado. Tendo duvidado de tudo até ter chegado ao seu fundamento certo, aquilo de que não podia duvidar, o *cogito*, Descartes viu-se então na posição peculiar de ter de invocar Deus para dar segurança ao conhecimento do mundo exterior. Mantendo a sua proibição de apelar a uma revelação infundada, foi obrigado a estabelecer a existência de Deus numa base puramente racionalista, ensaiando uma versão descontextualizada do argumento ontológico de Anselmo. Face a isto, pode-se muito bem argumentar que Descartes tinha já inaugurado um enquadramento ateu, e que a sua invocação de Deus inseria uma categoria teológica alheia num enquadramento racionalista secular. Como tal, é um exemplo do que Wittgenstein chamaria mais tarde um “erro categorial,” isto é, a excisão de um conceito do seu meio linguístico natural para o inserir num enquadramento linguístico fundamentalmente alheio, resultando daí a distorção do conceito e o seu óbito final, se for suficientemente desarmonioso relativamente ao enquadramento em que está a ser inserido.

No final do séc. XVII, a epistemologia racionalista de Descartes foi muito atacada pelo filósofo empirista inglês John Locke, para quem o conhecimento e a verdade não se obtinham pelo exercício da razão, mas antes baseando todo o conhecimento nos dados empíricos dos sentidos. Mas, como Descartes, tentou introduzir à força o conceito teológico de Deus num enquadramento em que esse conceito não se dava bem. No caso de Locke, todavia, a incongruência entre o conceito de Deus e o enquadramento no qual esse conceito estava a ser inserido era ainda mais brutal do que para Descartes. Pois se Deus não é, em última análise, um conceito “racionalista,” então ainda menos é um conceito “empírico.” Na verdade, segundo o discurso teológico, Deus é precisamente o que é inempírico. Se, conseqüentemente, Deus tem de algum modo de se “fundamentar” numa base empírica, o resultado promete ser ainda menos afortunado do que para Descartes. Assim, Locke não só desenvolve uma série de argumentos intrincados e tortuosos a favor da existência de Deus numa base empírica, como argumenta que se pode chegar ao próprio conceito de Deus no interior de um enquadramento empírico. Sugere que os atributos de Deus são todos derivados de “*Ideias*, recebidas da Sensação e da Reflexão,” e que estas “ideias” são então projectadas no infinito de modo a chegar a um conceito de Deus que responda aos requisitos que o seu argumento cosmológico exige.<sup>101</sup> Uma consequência destas tentativas de transladar um conceito teológico para enquadramentos fundamentalmente ateológicos foi uma concepção

de teísmo susceptível de ser atacada em duas frentes particulares. Primeiro, um racionalismo ou empirismo consistentes parecia impedir qualquer conhecimento substancial de Deus, e, segundo, caso se desenvolvesse um conceito de Deus, parecia pouco mais do que uma hipótese de conceitos racionais ou de realidades empíricas. Na verdade, Hume e Kant, primeiro, e Feuerbach e Marx, depois, tornaram estas vulnerabilidades muito claras.

A primeira dificuldade foi identificada por David Hume. O brilhantismo de Hume repousou no facto de estar disposto a enfrentar, sem hesitação, as implicações de uma epistemologia totalmente empírica. Hume viu que se o empirismo fosse adoptado de modo consistente, isto teria como resultado raciocinar “meramente a partir dos fenómenos conhecidos, [abandonando] toda a suposição ou conjectura arbitrária,”<sup>102</sup> donde resultaria que nada se poderia *conhecer* que não derivasse da experiência sensível. Dado que o ramo da filosofia chamado “metafísica” consistia, por definição, no que não era empírico, isto queria dizer, para Hume, que não se poderia ter qualquer conhecimento da metafísica. Esta proibição alargava-se, mas não se restringia, ao teísmo. Hume viu o que Locke não vira: que o teísmo era fundamentalmente incompatível com o empirismo.

Reconhecendo também que Descartes e Locke estavam a tentar fazer o impossível, Immanuel Kant viu muito claramente que Deus teria de ser colocado *para lá* dos limites do conhecer humano, e não no seu *interior*. A escolha bem definida com que se confrontava era consequentemente entre passar completamente sem Deus (como Hume), ou deixar Deus a pairar agnosticamente para lá dos limites do conhecer humano. Optou pela segunda e, em resultado, a única coisa que “salvou” Deus de uma existência espectral de pura possibilidade foi a invocação de Kant do seu argumento transcendental. Deus era agora um “postulado prático necessário,” obrigatório para dar sentido à experiência humana da moralidade, mas afastado para o domínio do inconhecível númeno. Para Kant, temos agora de viver *como se* Deus existisse, mas a sua existência propriamente dita é algo que não pode ser conhecida nem demonstrada. Temos de supor necessariamente, segundo Kant, que Deus não é mera possibilidade, mas efectividade, ainda que a sua efectividade não possa ser estabelecida. Se isto é teísmo, é claramente um “teísmo ténue,” e apesar de haver quem ainda saude Kant como um “salvador” do cristianismo do mundo moderno, torna-se necessário dizer que se trata de uma salvação muitíssimo precária. Consequentemente, não é surpreendente que os sucessores filosóficos de Kant se tenham inclinado para o ateísmo, seja ele real ou virtual.

Não se pode duvidar da “realidade” do ateísmo na obra dos chamados hegelianos de esquerda do séc. XIX. Retirando o que consideravam implicações da filosofia da história de Hegel, desenvolveram alguns dos elementos centrais desse sistema de um modo explicitamente ateu. Um dos mais proeminentes desses pensadores foi Ludwig Feuerbach, cuja crítica do teísmo cristão foi implacável. Feuerbach via o Deus cristão como uma amálgama incoerente de atributos pessoais, activos e quase antropológicos, por um lado, e uma realidade última impessoal, perfeita, intemporal e imutável, por outro. Reconcebeu a teologia como antropologia, considerando os atributos tradicionais de Deus os melhores e mais elevados atributos da humanidade, personificados e projectados ao infinito para dar origem ao que se tornou conhecido como “teísmo.” A nossa doutrina de Deus,

consequentemente, é na verdade uma doutrina disfarçada ou codificada da humanidade. Se, para Feuerbach, o teísmo era uma projecção da humanidade, para Karl Marx, como vimos, o teísmo era uma “ideologia,” um reflexo da base económica. Por um lado, sancionava a ordem capitalista ensinando que toda a autoridade terrena é ordenada por Deus e que, por isso, a humanidade deve respeitá-la e obedecer-lhe. A hierarquia terrena tanto reflecte a hierarquia divina como participa dela, atribuindo-se divinamente a cada pessoa o seu lugar apropriado. Por outro lado, o teísmo cristão servia também de compensação para quem ocupava uma posição inferior na hierarquia. Os seus rituais e consolos forneciam um refrigério do sofrimento terreno, assim como uma promessa compensadora de beatitude eterna. Para Marx, o colapso do capitalismo queria dizer que tais funções, desempenhadas pela religião, deixariam de existir, pelo que esta desapareceria, natural e inevitavelmente.

Apesar de todas as suas diferenças, o que Feuerbach e Marx partilham é a convicção de que o teísmo é uma projecção ou hipóstase de realidades empíricas – sejam atributos humanos ou a base económica; para eles, o teísmo é uma abstracção injustificada dessas realidades. O diagnóstico que traçam parece muitíssimo pertinente se o teísmo em questão for o representado por Locke, por exemplo. Para Locke, como fizemos notar, o teísmo é uma projecção explícita de “ideias” humanas. Consequentemente, se o teísmo de Locke é representativo das concepções modernas de Deus, então as críticas de Feuerbach e Marx tornam-se tanto mais convincentes.<sup>103</sup> Para compreender o ateísmo apropriadamente na história moderna e no pensamento moderno, é portanto necessário clarificar a concepção de Deus dominante neste período. Que Deus exactamente estava o ateísmo moderno a rejeitar?

### 3. O DEUS QUE O ATEÍSMO MODERNO REJEITA

Parece um truísmo afirmar que o ateísmo moderno rejeitou um Deus moderno. Mas tal afirmação é consideravelmente significativa caso se possa mostrar que uma concepção especificamente moderna de Deus era peculiar e que assinalava um afastamento do que até então tinha sido prevacente. Muitas pessoas afirmaram que isto foi realmente assim, sendo o Deus moderno uma “coisa” muito diferente do pré-moderno. Na verdade, dizer que o Deus moderno era uma “coisa” capta de vários modos a distinção; para a teologia pré-moderna, Deus não era de modo algum uma “coisa.” A transição compreende-se talvez melhor em termos de uma transição correspondente no uso da *linguagem*.

Mencionámos já brevemente a grande ênfase de Tomás na *transcendência* de Deus. Quando as criaturas falam de Deus, pensava-se, há uma tentação constante de “domesticar” a transcendência de Deus, de transformar Deus mais numa criatura do que no criador.<sup>104</sup> Os escritos de Tomás podem ser entendidos, em grande parte, como uma tentativa constante de evitar esta tentação sempre presente e de preservar a característica mais essencial de Deus: a sua transcendência. Assim, como vimos, Tomás sublinhava os limites da racionalidade humana com respeito a Deus e um certo agnosticismo com respeito ao nosso conhecimento de Deus. Mas outra arma crucial para a batalha de Tomás em defesa da cidadela da transcendência divina era a sua doutrina da analogia. Apesar de serem bem conhecidos os

ensinamentos de Tomás sobre a linguagem analógica, nem sempre se valorizou a sua centralidade e ubiquidade com respeito aos seus restantes ensinamentos.

Para Tomás, o problema fundamental da linguagem é ter sido desenvolvida por criaturas para referir coisas criaturais. É conseqüentemente desadequada – e potencialmente enganadora – quando aplicada a Deus. Para evitar a conclusão de que nada absolutamente se pode dizer sobre Deus, temos de reconhecer pelo menos que a nossa linguagem só pode aplicar-se a Deus de um modo muitíssimo limitado e provisório. Não podemos imaginar que a nossa linguagem se refere a Deus do mesmo modo que se refere a coisas no mundo. Esta convicção está no coração dos ensinamentos de Tomás sobre a analogia. Tomás afirmou que sempre que usamos uma palavra de Deus, fazemo-lo de um modo que se *relaciona* com o modo como a usamos com respeito a coisas finitas, mas quanto à natureza precisa dessa relação e quanto ao que a palavra efectivamente significa quando a aplicamos a Deus, temos de permanecer em silêncio. Usar a linguagem deste modo, estando constantemente ciente desta “relação-na-diferença,” é usar a linguagem analogicamente. Permite à criatura falar e saber algo sobre Deus, mas este “algo” é sempre mitigado por um certo agnosticismo ou desconhecimento. E para Tomás *toda* a linguagem predicada de Deus é analógica; não há como fugir deste uso linguístico sem comprometer a transcendência de Deus. Como de Certeau escreve, “O peso da transcendência [de Deus] torna toda a proposição relativa, chegando-se até ao ponto de ter de se fazer seguir a afirmação “Deus existe” por uma negação.”<sup>105</sup>

Na modernidade, esta compreensão da analogia acabou por se perder. Isto não significa que tenha desaparecido completamente, mas tornou-se marginal em vez de central. Mesmo nos casos em que continuou a ser invocado como doutrina, era consideravelmente menos equívoca do que a sua predecessora tomista.<sup>106</sup> A insistência de Tomás de que *toda* a linguagem de Deus era analógica acabou por ser esquecida, pensando-se agora que Deus partilhava com a criação pelo menos alguns predicados genuínos, literal e univocamente. Esta posição foi defendida por Amos Funkenstein, por exemplo, que se refere “ao que se pode chamar a transparência de Deus no séc. XVII. Não quero necessariamente dizer que os pensadores do séc. XVII afirmavam sempre saber *mais* sobre Deus do que os teólogos medievais. Para alguns, Deus permanecia um *deus absconditus*, sobre o qual pouco se podia saber. O que quero dizer é que afirmavam que o que sabiam sobre Deus, fosse muito ou pouco, era ideias precisas, “claras e distintas.””<sup>107</sup> Imaginar que podemos referir-nos a Deus usando ideias precisas, “claras e distintas” é claramente a antítese do que a doutrina da analogia ensina, e se Funkenstein tem razão, parece ter havido aqui uma mudança significativa na compreensão da linguagem teológica. Mas esta mudança linguística não seria tão significativa não fosse o facto de acarretar consigo uma imensa revolução no modo de *conceber* Deus.

Que essa mudança linguística tenha implicações para a concepção moderna de Deus não deve ser surpreendente, dado que Tomás tinha a intenção de preservar a transcendência de Deus com a sua omniabrangente doutrina da analogia. Com o abandono ou marginalização e enfraquecimento do comprometimento com a analogia, era talvez inevitável que trouxesse

consigo uma dissolução ou pelo menos uma mudança na noção do que o que significa Deus ser “transcendente.” Se a linguagem pode agora ser predicada de Deus do mesmo modo inequívoco com que é predicada das coisas do mundo, a implicação disto é que Deus está, num certo sentido, mais perto das coisas do mundo, na verdade a tal ponto que se torna ele próprio uma “coisa.” Por outras palavras, há uma mudança qualitativa no que é Deus. Mas para preservar a transcendência de Deus, os pensadores modernos começaram ao invés a sublinhar a diferença quantitativa entre Deus e as coisas mundanas. De modo que a transcendência de Deus sobre o mundo acabou por se exprimir em termos de uma distância quantitativa do mundo e não em termos de uma diferença qualitativa. Isto significou que a bondade de Deus diferia da bondade mundana no sentido em que era muito maior (em termos quantitativos) e não no sentido de ser um tipo ou qualidade diferente de bondade, como Tomás teria sustentado. De igual modo, a existência de Deus passou a ser compreendida como algo que difere da existência humana no sentido de ser infinitamente maior (em termos quantitativos) e não um tipo ou qualidade diferente de existência.

Uma consequência disto foi que o “ser” de Deus deixou de ser concebido como um mistério ontologicamente transcendente, passando a ser concebido como uma “substância” especificável no mundo com uma “localização” identificável. Assim, emergiu uma família de ideias a que Funkenstein chama o “corpo de Deus.” À medida que a dignificação científica da linguagem precisa, unívoca e mecânica infiltrou tanto o pensamento filosófico como o teológico, tornou-se necessário especificar que género de “coisa” era Deus. Assim, Henry More, por exemplo, defendeu que o mundo tanto é composto por corpos espirituais como por corpos sólidos. Os corpos espirituais são diferentes dos corpos sólidos por serem penetráveis e poderem contrair-se e expandir-se. Para More, Deus é o espírito mais elevado, de modo que todos os outros espíritos dependem dele. Enquanto espírito, Deus tem extensão, mas a sua extensão é infinita; é o próprio espaço. O que há de significativo nisto é que Deus está aqui a ser concebido como algo que tem um lugar e função identificável no seio do mundo natural. Como Funkenstein escreve, “o conceito de divino de More equivale ao conceito de uma harmoniosa soma final de todas as forças mecânicas e dotadas de propósito do universo.”<sup>108</sup>

More não estava de modo algum sozinho. Apesar de a teologia moderna (juntamente com a filosofia e a ciência) ser palco de vigorosa discórdia e debate, este era contudo conduzido contra um pano de fundo aceite de comum acordo, no qual a “domesticação” de Deus parecia dada como garantida. Buckley, por exemplo, detecta duas tendências principais no desenvolvimento do teísmo moderno. Uma tendência racionalista e matemática foi introduzida por Descartes e desenvolvida por Nicolas Malebranche. A outra foi mais empírica e mecânica, derivando de Isaac Newton e cultivada por Samuel Clarke. As concepções resultantes de Deus eram muito diferentes. Mas o que tinham em comum era uma concepção de Deus como uma “coisa” no mundo com uma “substância” definível e uma “localização” identificável que poderia ser referida aproximadamente do mesmo modo que as outras coisas. Os teólogos modernos continuavam a insistir na transcendência de Deus, mas esta diferença era qualitativa e não quantitativa, resultando daqui que esta transcendência se tornou epistemológica em vez de ontológica. Ou seja, porque se considerava que o “ser” de Deus era

da mesma qualidade que o “ser” humano (de modo que faltava uma transcendência ontológica), a alteridade de Deus passou em seu lugar a ser preservada sublinhando a sua transcendência epistemológica, de modo que Deus se tornou cada vez mais oculto e incognoscível, dando assim origem à agnose de Kant e ao afastamento gradual mas inevitável de Deus.

O Deus que o ateísmo rejeitava, conseqüentemente, era uma concepção de Deus muito específica, peculiar e moderna. Se todo o ateísmo é uma rejeição de uma forma específica de teísmo, é visível que o ateísmo moderno foi a rejeição de uma forma moderna de teísmo, na qual Deus era uma substância que podia ser inequivocamente referida e ao qual se atribuía um lugar e função específicos no mundo natural. Para alguns estudiosos, esta forma de teísmo não marcava apenas um rompimento radical de grande parte do teísmo medieval: era também em última análise insustentável, tornando o ateísmo quase inevitável. Como observa Funkenstein, “É clara a razão pela qual um Deus descritível em termos inequívocos, ou ao qual são até atribuídas características e funções físicas, acaba por se tornar tanto mais fácil de descartar. Como hipótese científica, mostrou-se mais tarde que é supérfluo; como um ser, mostrou-se que era uma mera hipóstase de ideais e imagens humanas, racionais, sociais e psicológicas.”<sup>109</sup>

Mas isto levanta a questão de saber como Deus acabou afinal por ser reconcebido deste modo peculiarmente moderno. Tratou-se de uma corrupção secular de um teísmo autêntico? Foi a teologia invadida pelos poderes alheios da filosofia e da ciência seculares, dando origem a este Deus quase filosófico e quase científico? Foi o teísmo forçado a vender-se a estes ataques externos? O que estas questões sugerem é que o advento da modernidade se caracteriza pela emergência autônoma de uma mundividência científico-racional que respondia à problemática de um teísmo anacrônico no seu seio começando por o distorcer para depois acabar por rejeitá-lo. Contudo, há uma linha de argumentação forte contra tal análise. Ao invés de considerar que uma teologia “inocente” estava a ser atacada e arruinada por um secularismo “maligno,” argumenta-se que no seio da própria teologia medieval ocorreram certos lances que *simultaneamente* causaram a mudança de natureza do teísmo e estabeleceram os fundamentos epistemológicos de uma mundividência imanente, unívoca e, em última análise, conseqüentemente, ateia. Por outras palavras, o ateísmo não constituiu realmente um desafio *externo* ao teísmo; foi ao invés uma revolução *no seio da própria teologia* que deu origem ao ateísmo. O que significa defender que as origens do ateísmo moderno são em última análise *teológicas*.

#### 4. AS ORIGENS TEOLÓGICAS DO ATÉISMO MODERNO

Vimos que uma das características principais do teísmo contra a qual o ateísmo moderno reagiu foi a concepção dos atributos de Deus segundo a qual estes pertencem à mesma ordem ou qualidade dos atributos humanos, tendo-os Deus todavia num grau infinitamente maior. Em conseqüência disto, a linguagem podia aplicar-se univocamente a Deus. Se, como vimos também, esta concepção de teísmo contrasta com a de Tomás, somos conduzidos a perguntar

onde, quando e como esta concepção peculiarmente moderna de teísmo emergiu. Esta é precisamente a pergunta formulada pelo teólogo suíço Hans Urs von Balthasar e, mais recentemente, por Éric Alliez, Catherine Pickstock e William C. Placher, entre outros.<sup>110</sup> Para estes pensadores, a viragem dá-se já no séc. XIV com o padre e teólogo franciscano João Duns Escoto. Pois foi Duns Escoto que rejeitou explicitamente a diferença entre o ser divino e o ser humano.

Para Tomás, foi essencial sublinhar que o “ser” não é algo partilhado por Deus e pela humanidade; ao invés, o “ser” só “é” na medida em que emerge de Deus e é criado por Deus. Só assim se preserva a prioridade ontológica de Deus. Se tanto Deus quanto a humanidade partilham a mesma qualidade de “ser,” então tanto Deus como as criaturas seriam membros do mesmo género, coisa que Tomás rejeita explicitamente. Tomás afirma que “Deus não é uma medida proporcional ao que é medido; logo, não se segue que ele e as suas criaturas pertençam à mesma ordem.”<sup>111</sup> É por esta razão, como vimos, que Tomás insistia que toda a linguagem predicada de Deus era analógica. Duns Escoto questionou este entendimento. Incorporando ideias sagazes do averroísmo do séc. XIII, a sua asserção fundamental era que “o ser é unívoco ao criado e ao incriado.”<sup>112</sup> Hans Urs von Balthasar afirma que Duns Escoto fez esta viragem fundamental em resultado de uma preocupação em garantir o lugar da “razão” face à teologia cristã. Agora, a razão entende o ser e só o ser como o seu conceito ilimitado primeiro, e transcende assim a distinção entre o Ser finito e infinito: “O conceito tem não apenas universalidade lógica (expressiva), como também universalidade metafísica, pois capta o Ser na sua generalidade objectiva (“católica”), de modo que *pode ser univocamente aplicado ao Ser infinito e finito*, isto é, a Deus e ao mundo, à substância e aos acidentes, ao acto e à potência.”<sup>113</sup>

Em consequência disto, o “ser” já não era algo que emergia e era criado por Deus, mas algo partilhado por Deus e pela humanidade, ainda que a “parte” deste “ser” que cabia a Deus fosse infinitamente maior do que a que cabia aos seres humanos. Como escreve Duns Escoto, “Assim, seja o que for que pertence ao “ser,” na medida em que é indiferente ao finito e ao infinito, ou na medida em que é próprio do Ser Infinito, não lhe pertence enquanto determinado por um género, mas previamente a qualquer dessas determinações, e consequentemente como transcendental e fora de qualquer género.”<sup>114</sup> Com este lance, destruiu-se a diferença ontológica entre o ser de Deus e o ser humano, e para muitos comentadores isto marca um ponto crucial de viragem que estabeleceu as fundações não apenas do conceito peculiarmente moderno de teísmo, mas também da própria mundividência moderna. No contexto de uma discussão da obra de Duns Escoto, Éric Alliez, por exemplo, comenta: “O que se pode ver a constituir-se [...] é um pensamento cujas fronteiras móveis acabam por conduzir à revolução científica destinada a fazer uma “época” da nossa modernidade.”<sup>115</sup> Na medida em que o teísmo moderno se torna em última análise insustentável no seio da mundividência moderna, a “origem” do ateísmo moderno é talvez localizável em Duns Escoto, por mais que ele rechaçasse tal ideia.

Havia, é claro, uma distância maior a cobrir entre Duns Escoto e Descartes. Vimos que o compromisso de Tomás com a analogia era uma consequência da sua preservação da

diferença ontológica. Quando se destrói a diferença ontológica, conseqüentemente, é de esperar que isto tenha um impacto considerável na doutrina da analogia. Se a concepção de Tomás da tarefa da analogia era encontrar uma via intermédia precária mas necessária entre a univocidade, por um lado, e a equivocidade, por outro, na esteira de Duns Escoto vemos as concepções de analogia a afastarem-se lentamente de uma via intermédia tomista e a aproximar-se de uma univocidade mais moderna. Vê-se ocorrer a mudança na obra de Tomás de Vio, Cardeal Caietano, especialmente na sua *Analogia dos Nomes* (1484), e depois, subsequentemente, na obra de Francisco Suárez, particularmente nas suas *Disputationes metaphysicae* (1597). Em ambos os pensadores encontramos uma rejeição de formas de analogia que sejam “indeterminadas,” “incertas” e que não tenham um “significado definido,” a favor de formas de analogia que se baseiem em “bases certas e demonstráveis.”<sup>116</sup> É por causa destas mudanças que Jean-Luc Marion falou de uma “deriva univocista que a analogia sofre com Suárez e outros.”<sup>117</sup> À luz desta deriva, a forma moderna de teísmo observada acima, com a sua concepção de Deus como uma “substância” com uma “localização” no mundo natural, e que pode ser referido univocamente com “ideias claras e distintas,” torna-se mais inteligível. Além disso, é argumentável que a abolição da diferença ontológica efectuada por Duns Escoto teve implicações não apenas para o teísmo, mas também para a metafísica e para a epistemologia. Com um só nível de ontologia, lançam-se as bases para uma mundividência “imaneente,” no seio da qual uma realidade imanente se pode observar e “representar” de modo neutro. O mundo não é já visto como se participasse num nível ontológico superior, sendo ao invés auto-suficiente e explicando-se a si mesmo. Num tal mundo, a analogia, poesia, narrativa e retórica tornam-se supérfluas (no que respeita à epistemologia), e a representação, a observação e o método científico tornam-se epistemologicamente privilegiados. Não é difícil ver como o ateísmo se torna inevitável, num mundo assim. Dado que existe apenas um só nível de ontologia, Deus não pode ser visto como algo que transcende a ontologia deste mundo, tendo de algum modo de ser integrado – é preciso dar-lhe uma função e uma localização – na ontologia deste mundo. Como tal, Deus torna-se uma “coisa” (apesar de ser uma “coisa” suprema) entre as outras coisas deste mundo. Mas esse Deus corre o risco não apenas de parecer incrível ou inacreditável (uma “coisa grande” que depressa se torna demasiado obviamente uma projecção das “coisas comuns”), mas também, à medida que o mundo se torna mais capaz de se explicar a si mesmo e mais auto-suficiente, cada vez mais supérfluo. Num tal mundo, o ateísmo torna-se quase irresistível.

Deve-se notar que nem todos os comentadores querem atribuir as culpas (ou o crédito) destas inovações apenas a Duns Escoto.<sup>118</sup> Mas a identificação da figura ou figuras especificamente inovadoras é menos importante do que o facto de que há uma convicção generalizada de que as origens da modernidade e, por implicação, do próprio ateísmo, repousam no seio da teologia. Como é apropriado de um termo negativo e parasitário, o “ateísmo” não emergiu autonomamente como um modo independente de pensar, emergindo antes como um resultado de certos lances intelectuais no seio da teologia e das mudanças daí resultantes na concepção prevalecente de teísmo. O ateísmo moderno foi a rejeição de uma



forma específica de teísmo, uma forma de teísmo que só pode ser entendida no contexto das mudanças ontológicas e epistemológicas que temos vindo aqui a discutir. Além disso, a nossa discussão ajudou-nos a chegar a uma maior compreensão de certas observações que fizemos no início. É agora mais fácil ver por que<sup>1</sup> o ateísmo e a modernidade estão tão intimamente ligados. À luz da análise apresentada, podemos ver por que cada um é quase inconcebível sem o outro. É também agora mais fácil ver como é importante que o termo “ateísmo” seja negativo e parasítico; vimos por que é quase impossível compreender a forma moderna de teísmo (ou qualquer outra) sem compreender adequadamente a forma particular de teísmo contra a qual se insurge.

## 5. O FIM DA MODERNIDADE: O FIM DO ATEÍSMO?

Se for verdade que o ateísmo e a modernidade estão de tal modo ligados que a modernidade parece quase necessariamente culminar no ateísmo, o que acontece quando a modernidade chega ao “fim”? Muitas foram as vozes que anunciaram o “fim da modernidade” em décadas recentes, e isto faz-nos sem dúvida parar para pensar, sejamos teístas ou ateus. É claro que quem defende que a modernidade é, em exclusivo, o culminar da verdade, pode muito bem defender que a modernidade nunca chegará ao “fim,” e que foi a própria história que chegou ao fim. Mas para quem tem uma mentalidade menos apocalíptica, o “fim” da modernidade pode pelo menos ser contemplado. Se, como sugerimos, a modernidade é menos um “período” e mais uma “sensibilidade,” então a conversa do seu “fim” pode muito bem ser prematura e insuficientemente subtil. Mas podemos ao invés, talvez, falar mais modestamente (e mais apropriadamente) de um enfraquecimento da hegemonia moderna, ou, como escreve Jacques Derrida mais sucintamente, do “fechamento” da modernidade. Mas se o fizermos, não podemos ignorar as implicações para o ateísmo. Como John D. Caputo sugere (no seu capítulo deste volume), talvez o “fechamento” da modernidade traga consigo também o “fechamento” do ateísmo. Em qualquer caso, se a modernidade e o ateísmo estão tão intimamente ligados como temos vindo a sugerir, o “fechamento” da modernidade não pode deixar de perturbar o ateísmo.

Há quem argumente que o eclipse da modernidade significa o eclipse tanto do teísmo moderno quanto do ateísmo moderno, permitindo a possibilidade do regresso a formas mais medievais (e mais autênticas) de teísmo. Algo paradoxalmente, argumentam que o advento do “pós-moderno” permite a repetição (ainda que em moldes diferentes) do pré-moderno e, especificamente, de formas pré-modernas de teísmo.<sup>119</sup> Por outro lado, outros argumentam que o “pós-moderno” está tão ligado ao “moderno” que não permite qualquer suposto

<sup>1</sup> Há uma confusão linguística desnecessária quanto ao significado correcto de “por que” e de “porque.” A distinção é simples: “Não é claro por que há sofrimento” significa o mesmo que “A razão da existência do sofrimento não é clara,” ao passo que “Não é claro porque há sofrimento” significa o mesmo que “Por haver sofrimento, isso não é claro.” Em inglês a distinção é óbvia: “It is not clear why there is suffering” é marcadamente diferente de “It is not clear because there is suffering.” Pensa-se por vezes que sem o termo “razão” ou “motivo” não se deve escrever “por que” mas sim “porque,” mas isto é inaceitável porque provoca uma ambiguidade desnecessária e porque não faz sentido escrever ora de uma maneira ora de outra tendo a frase precisamente o mesmo significado. Nesta tradução, usa-se por isso sistematicamente “por que” em todos os casos em que em inglês se escreve “why”. *N. do T.*

regresso do pré-moderno. O caminho adiante, sugerem, não é tanto um regresso ao teísmo pré-moderno mas, ao invés, tentativas inovadoras para pensar *para lá* ou *entre* o teísmo e o ateísmo, o que é, com efeito, uma tentativa de pensar *para lá* da metafísica.<sup>120</sup> O futuro, parece, está aberto; talvez mais aberto do que o esteve desde há algum tempo. Isto torna as previsões mais arriscadas do que é normal. Mas de uma coisa podemos ter a certeza: o destino do ateísmo parece inevitavelmente ligado ao destino da modernidade.

### 3Ateísmo: Números e Padrões Contemporâneos<sup>1</sup>

Determinar que percentagem de uma dada sociedade acredita em Deus – ou não – está eivado de embaraços metodológicos. Primeiro: uma percentagem muito baixa de respostas; a maior parte das pessoas não responde a inquéritos, e quando a percentagem de resposta é inferior a 50% não se pode generalizar à sociedade no seu todo. Segundo: amostras que não são aleatórias. Se a amostra não for aleatoriamente seleccionada – isto é, se cada membro da população não tiver a mesma probabilidade de ser escolhido – não é generalizável. Terceiro: climas políticos/culturais adversos. Em países totalitaristas em que o ateísmo foi promulgado pelo governo, e em que os cidadãos vistos como desleais enfrentam riscos, os indivíduos terão relutância em admitir que acreditam em Deus. Conversamente, nas sociedades em que a religião é reforçada pelo governo e em que os cidadãos vistos como descrentes enfrentam riscos, os indivíduos terão relutância em admitir que não acreditam em Alá, independentemente de se “garantir” o anonimato. Mesmo em sociedades democráticas sem coerção governamental os indivíduos sentem muitas vezes que é necessário dizer que são religiosos apenas porque essa resposta é socialmente desejável ou culturalmente apropriada. Por exemplo, a designação “ateu” está estigmatizada em muitas sociedades; mesmo quando as pessoas afirmam directamente *não* acreditar em Deus, evitam designar-se como ateias. Greeley (2003) estabeleceu que 41% de noruegueses, 48% de franceses e 54% de checos afirmavam não acreditar em Deus, mas só 10%, 19% e 20% desses inquiridos se identificavam como ateus, respectivamente. Um problema metodológico final: a terminologia. As definições de palavras específicas raramente se traduzem bem transculturalmente. Significantes como “religioso” ou “Deus” têm diferentes significados em diferentes culturas (Beyer 2003), tornando ténue a comparação transnacional de crenças entre sociedades marcadamente diferentes. Apesar das limitações metodológicas anteriores, *podemos* fazer estimativas fiáveis. Apesar de persistirem imperfeições metodológicas, nas palavras de Robert Putnam (2000: 23), “Temos de fazer o que for possível com os indícios imperfeitos que pudermos encontrar, e não limitarmo-nos a lamentar as suas deficiências.”

Apresenta-se a seguir os resultados dos inquéritos mais recentes disponíveis com respeito à percentagem de descrença em Deus em vários países do mundo.

#### AUSTRÁLIA, CANADÁ, NOVA ZELÂNDIA E ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA

Segundo Norris e Inglehart (2004), 25% dos australianos não acreditam em Deus. Segundo Paul (2000), 24% dos australianos são ateístas ou agnósticos.

Guth e Fraser (2001) estabeleceram que 28% de canadianos “não mostram qualquer indício de proeminência ou actividade religiosa.” Segundo Norris e Inglehart (2004), 22% de

<sup>1</sup> Pela ajuda dada neste capítulo, agradeço a Steve Bruce, Russ Dalton, Paul Froese, Ronald Inglehart, Charles Lachman, Peter Nardi e Marvin Zuckerman.

quem vive no Canadá não acredita em Deus. Segundo Bibby (2002), sendo-lhes perguntado “Acredita que Deus existe?” 6% de canadenses responderam “Não, de maneira alguma” e outros 13% responderam “Não, não me parece,” dando assim um total de 19% classificável como ateu ou agnóstico. Segundo Gallup e Lindsay (1999: 121), 30% de canadenses não acreditam em Deus nem num “Poder Superior.”

Entre 20% e 22% dos neozelandeses não acreditam em Deus (Inglehart e tal. 2004; Paul 2002).

Segundo Norris e Inglehart (2004), 6% dos habitantes dos Estados Unidos da América não acreditam em Deus. Segundo um inquérito de 2004 encomendado pela BBC,<sup>121</sup> 9% dos americanos não acreditam em Deus. Rice (2003) estabeleceu que 3,8% dos americanos não acreditam em Deus ou “num espírito ou força interior.” Segundo Hout e Fischer (2002), entre 3% e 4,5% de americanos são ateístas ou agnósticos; Marwell e Demerath (2003) sugerem uma estimativa de 7%. Segundo Froese (2001), 8% de americanos são ateístas ou agnósticos. Segundo Gallup e Lindsay (1999: 99), 5% de americanos não acreditam em Deus ou num “Poder Superior.”

## AMÉRICA LATINA

Um inquérito de 2004 encomendado pela BBC estabeleceu que 7% de mexicanos não acreditam em Deus. Inglehart et al. (2004) estabeleceram que 2% de mexicanos não acreditam em Deus.

O Inquérito Gallup Internacional de 1999<sup>122</sup> estabeleceu que quase 7% de argentinos escolheram “nenhuma” como religião. Segundo Inglehart et al. (2004), 4% dos argentinos não acreditam em Deus.

Segundo Inglehart et al. (2004), 12% dos que vivem no Uruguai não acreditam em Deus, e 3% dos que vivem no Chile não acreditam em Deus, uma diminuição face aos 5% de 1990.

Segundo Inglehart et al. (1998, 2004), o Inquérito Gallup Internacional de 1999, e Barrett et al. (2001), Hiorth (2003), menos de 1% a 2% de quem vive em El Salvador, Guatemala, Bolívia, Brasil, Costa Rica, Colômbia, Equador, Honduras, Nicarágua, Panamá, Peru, Paraguai e Venezuela são ateístas, agnósticos ou irreligiosos.

## EUROPA

Norris e Inglehart (2004) estabeleceram que 39% de quem vive no Reino Unido não acredita em Deus. Segundo um inquérito de 2004 encomendado pela BBC, 44% dos britânicos não acreditam em Deus. Segundo Greeley (2003), 31% dos britânicos não acreditam em Deus, apesar de só 10% se identificarem como ateístas. Segundo Bruce (2002), 10% dos britânicos identificam-se como “pessoa agnóstica” e 8% como “ateu convicto,” com mais 21% que escolhem “não sou uma pessoa religiosa.” Segundo Froese (2001), 32% dos britânicos são ateus ou agnósticos. Segundo Gallup e Lindsay (1999: 121), 39% dos britânicos não acreditam em Deus ou num “Poder Superior.”

Segundo Norris e Inglehart (2004), 44% de quem vive em França não acredita em Deus. Segundo Greeley (2003), 48% dos franceses não acreditam em Deus, apesar de só 19% se identificarem como ateus. Segundo Froese (2001), 54% dos franceses são ateístas ou agnósticos. Segundo Davie (1999), 43% dos franceses não acreditam em Deus.

Norris e Inglehart (2004) estabeleceram que 64% dos suecos não acreditam em Deus. Segundo Bondeson (2003), 74% dos suecos disseram que não acreditam “num Deus pessoal.” Segundo Greeley (2003), 46% de suecos não acreditam em Deus, apesar de só 17% se identificarem como ateus. Segundo Froese (2001), 69% de suecos são ateus ou agnósticos. Segundo Gustafsson e Pettersson (2000), 82% de suecos não acreditam num Deus pessoal. Segundo Davie (1999), 85% dos suecos não acreditam em Deus.

Segundo Norris e Inglehart (2004), 48% de dinamarqueses não acreditam em Deus. Segundo Bondeson (2003), 49% de dinamarqueses não acreditam num Deus pessoal. Segundo Greeley (2003), 43% de dinamarqueses não acreditam em Deus, apesar de só 15% se identificarem como ateus. Segundo Froese (2001), 45% de dinamarqueses são ateus ou agnósticos. Segundo Gustafsson e Pettersson (2000), 80% dos dinamarqueses não acreditam num Deus pessoal.

Segundo Inglehart et al. (2004), 31% dos noruegueses não acreditam em Deus. Segundo Bondeson (2003), 54% de noruegueses disseram que não acreditavam num Deus pessoal. Segundo Greeley (2003), 41% de noruegueses não acreditam em Deus, apesar de só 10% se identificarem como ateus. Segundo Gustafsson e Pettersson (2000), 72% de noruegueses não acreditam num Deus pessoal. Segundo Froese (2001), 45% de noruegueses são ateus ou agnósticos.

Norris e Inglehart (2004) estabeleceram que 28% dos que vivem na Finlândia não acreditam em Deus. Segundo Bondeson (2003), 33% de finlandeses não acreditam num Deus pessoal. Segundo Gustafsson e Pettersson (2000), 60% de finlandeses não acreditam num Deus pessoal. Segundo Froese (2001), 41% de finlandeses são ateus ou agnósticos.

Segundo Norris e Inglehart (2004), 42% dos que vivem nos Países Baixos não acreditam em Deus. Segundo Greeley (2003), 43% dos holandeses não acreditam em Deus, apesar de só 17% se identificarem como ateus. Houtman e Mascini (2002) descobriram que 39% dos holandeses são agnósticos ou ateus. Segundo Froese (2001), 44% dos holandeses são ateus ou agnósticos.

Norris e Inglehart (2004) estabeleceram que 31% dos alemães ocidentais não acreditam em Deus. Segundo Greeley (2003), 35% dos alemães ocidentais não acreditam em Deus. Segundo Froese (2001), 35% dos alemães ocidentais são ateus ou agnósticos. Segundo Greeley (2003), 75% dos alemães orientais não acreditam em Deus. Segundo Pollack (2002), 74% dos alemães orientais e 38% dos alemães ocidentais não acreditam em Deus. Segundo Shand (1998), 42% de alemães ocidentais e 72% de alemães orientais são ateus ou agnósticos.

Entre 17% e 27% dos que vivem na Suíça não acreditam em Deus (Greeley 2003; Inglehart et al. 2004). Entre 18% e 26% dos que vivem na Áustria não acreditam em Deus (Froese 2001; Greeley 2003; Norris and Inglehart 2004).

Inglehart et al. (2004) estabeleceram que 15% dos que vivem em Espanha não acreditam em Deus, e segundo Greeley (2003), 18% dos espanhóis não acreditam em Deus. Segundo Froese (2001), 24% dos espanhóis são ateus ou agnósticos.

Ingelhart et al. (2004) estabeleceu que 6% de italianos não acreditam em Deus. Segundo Greeley (2003), 14% de italianos não acreditam em Deus. Segundo Froese (2001), 15% de italianos são ateus ou agnósticos. Segundo Davis e Robinson (1999), 23% de italianos discordavam (alguns fortemente) que exista um Deus que se preocupe pessoalmente com cada ser humano.

Segundo Norris e Inglehart (2004) e Froese (2001), entre 42% e 43% de belgas não acreditam em Deus. Segundo Inglehart et al. (2004), 8% de albaneses não acreditam em Deus, e 34% de búlgaros não acreditam em Deus. Segundo Greeley (2003), 40% de búlgaros não acreditam em Deus.

Segundo Inglehart et al. (2004), 61% de checos não acreditam em Deus. Segundo Greeley (2003), 54% de checos não acreditam em Deus. Segundo um Inquérito Gallup Internacional de 1999, mais de 55% de checos escolheram “nenhuma” como a sua religião. Entre 10% e 28% dos que vivem na Eslováquia não acreditam em Deus (Gall 1998; Greeley 2003; Inglehart et al. 2004).

Segundo Inglehart et al. (2004), 7% dos croatas não acreditam em Deus. Segundo um Inquérito Gallup Internacional de 1999, 5,5% dos croatas e 6,4% dos que vivem na Bósnia escolheram “nenhuma” como a sua religião. Segundo Inglehart et al. (2004), 4% dos romenos não acreditam em Deus.

Entre 4% e 5% dos que vivem na Irlanda não acreditam em Deus (Davie 1999; Greeley 2003; Inglehart et al. 2004). Entre 4% e 9% dos que vivem em Portugal não acreditam em Deus (Greeley 2003; Inglehart et al. 2004).

Segundo Ingelhart et al. (2004) e Greeley (2003), entre 35% e 38% dos que vivem na Eslovénia não acreditam em Deus. Inglehart et al. (2004) estabeleceu que 32% de húngaros não acreditam em Deus. Segundo Greeley (2003), 35% de húngaros não acreditam em Deus. Segundo Froese (2001), 46% de húngaros são ateus ou agnósticos.

Segundo Inglehart et al. (2004) e Greeley (2003), entre 3% e 6% dos que vivem na Polónia não acreditam em Deus. Segundo Inglehart et al. (2004), 16% dos que vivem na Islândia não acreditam em Deus. Segundo Froese (2001), 23% dos que vivem na Islândia são ateus ou agnósticos.

Segundo Norris e Inglehart (2004), 16% dos que vivem na Grécia não acreditam em Deus. Segundo Greeley (2003), 4% dos que vivem no Chipre não acreditam em Deus. Segundo Inglehart et al. (2004) e o Inquérito Gallup Internacional de 1999, menos de 1% a 2% dos que vivem na Turquia não são religiosos.

## RÚSSIA E OS ANTIGOS ESTADOS SOVIÉTICOS

Um inquérito de 2004 encomendado pela BBC estabeleceu que 24% de russos não acreditam em Deus. Segundo Inglehart et al. (2004), 30% de russos não acreditam em Deus, mas só 5% se

identificam como ateus (Froese 2004). Segundo Greeley (2003), 48% de russos não acreditam em Deus.

Segundo Inglehart et al. (2004), 17% dos que vivem na Bielorrússia não acreditam em Deus. Froese (2004) refere que 5% de ucranianos se descrevem como ateístas. Segundo Inglehart et al. (2004), 20% dos ucranianos não acreditam em Deus. Segundo Yelensky (2002), 44% de ucranianos respondem “nenhuma” em termos de identificação religiosa.

Froese (2004) estabeleceu que 6% dos que vivem em Letónia se descrevem como ateus, mas segundo Inglehart et al. (2004), 20% dos que vivem na Letónia não acreditam em Deus, muitíssimo menos do que em 1990, quando 42% não acreditavam em Deus. Segundo Greeley (2003), 29% dos que vivem na Letónia não acreditam em Deus.

Segundo Inglehart et al. (2004), 13% dos lituanos e 49% dos estónios não acreditam em Deus, apesar de só 1% e 11% se descreverem como ateus, respectivamente (Froese 2004).

Segundo Inglehart et al. (2004), 14% dos que vivem na Arménia não acreditam em Deus, apesar de só 7% se descreverem como ateus (Froese 2004). Segundo um Inquérito Gallup Internacional de 1999, mais de 11% de arménios escolhem “nenhuma” como religião.

Segundo Froese (2004), menos de 1% dos que vivem no Azerbaijão e 4% dos que vivem na Geórgia são ateus. Segundo Froese (2004), 12% dos que vivem no Cazaquistão são ateus. Segundo Barrett et al. (2001), 29% dos que vivem no Cazaquistão são irreligiosos, com 11% afirmando-se ateus. Segundo um Inquérito Gallup Internacional de 1999, quase 19% de cazaquistaneses escolhem “nenhuma” como religião. Segundo Froese (2004), 7% dos que vivem no Quirguistão, 6% dos que vivem na Moldávia, 4% dos que vivem no Uzbequistão, 2% dos que vivem no Tajiquistão e 2% dos que vivem no Turquemenistão são ateus. Segundo Barret et al. (2001), 3,5% dos uzbeques são ateus. Segundo Johnstone (1993), 28% dos que vivem no Quirguistão, 27% dos que vivem na Moldávia, 26% dos uzbeques, 18% dos que vivem no Turquemenistão e 13% dos que vivem no Tajiquistão são irreligiosos.

## ÁSIA

Os dados sobre inquéritos sobre a crença religiosa na China são extremamente imprecisos (Demerath 2001: 154; Guest 2003). As estimativas de altas percentagens de ateísmo são muito provavelmente um exagero (Overmyer 2003). Só recentemente começaram a emergir estudos sólidos (Yang 2004). Dito isto, segundo Barrett et al. (2001), 8% dos chineses são ateus. Segundo O'Brien e Palmer (1993), entre 10% e 14% dos que vivem na china são “ateus confessos.”

Segundo Norris e Inglehart (2004), 6% dos que vivem na Índia não acreditam em Deus. Segundo um inquérito encomendado de 2004 pela BBC, menos de 3% dos indianos não acreditam em Deus.

Segundo Norris e Inglehart (2004), 65% dos que vivem no Japão não acreditam em Deus. Segundo Demerath (2001: 138), 64% não acreditam em Deus e 55% não acreditam em Buda. Segundo o Inquérito Gallup Internacional de 1999, quase 29% dos japoneses escolhem

“nenhuma” como religião. Segundo Johnstone (1993: 323), 84% dos japoneses afirmam não ter religião pessoal, mas a maior parte “segue os costumes da religião tradicional japonesa.”

Segundo Inglehart et al. (2004), 81% dos que vivem no Vietname e 24% dos que vivem em Taiwan não acreditam em Deus.

Barrett et al. (2001) referem que 15% dos norte-coreanos são ateus. Segundo Johnstone (1993), 68% dos norte-coreanos são irreligiosos; contudo, por razões semelhantes às discutidas antes com respeito à China, esta alta estimativa deve ser vista com ceticismo.

Um inquérito de 2004 encomendado pela BBC estabeleceu que 30% dos sul-coreanos não acreditam em Deus. Segundo Eungi (2003), 52% dos sul-coreanos não acreditam em Deus.

Segundo Barrett et al. (2001), 9% dos que vivem na Mongólia são ateus. Segundo Johnstone (1993), 20% dos que vivem na Mongólia, 7% dos cambojanos e 5% dos laocianos são irreligiosos.

Inglehart et al. (2004) estabeleceram que 13% dos que vivem em Singapura não acreditam em Deus. Segundo o Inquérito Gallup Internacional de 1999, mais de 12% dos que vivem em Singapura escolhem “nenhuma” como religião.

Segundo Moaddel e Azadarmaki (2003), menos de 5% de iranianos não acreditam em Deus. Segundo um inquérito de 2004 encomendado pela BBC, menos de 2% dos que vivem na Indonésia não acreditam em Deus.

Segundo Inglehart et al. (2004), Barrett et al. (2001), o Inquérito Gallup Internacional de 1999 e Johnstone (1993), menos de 1% dos que vivem na Indonésia, Bangladeche, Brunei, Tailândia, Sri Lanka, Irão, Malásia, Nepal, Laos, Afeganistão, Paquistão e as Filipinas são descrentes.

## ÁFRICA

Segundo um inquérito encomendado de 2004 pela BBC, Hiorth (2003), Inglehart et al. (1998, 2004), Barrett et al. (2001), o Inquérito Gallup Internacional de 1999 e Johnstone (1993), menos de 1% dos que vivem em Argélia, Benim, Botswana, Burquina Faso, Burundi, Camarões, Chade, Costa do Marfim, Etiópia, Gâmbia, Gana, Guiné, Quênia, Libéria, Líbia, Madagáscar, Malawi, Mauritânia, Marrocos, Níger, Nigéria, Ruanda, Senegal, Serra Leoa, Somália, Sudão, Tanzânia, Togo, Tunísia, Uganda, Zimbabwe e Zâmbia são ateístas, agnósticos ou irreligiosos.

Segundo Johnstone (1993), 2,7% dos que vivem no Congo, 4% dos que vivem no Zimbabwe, 4% dos que vivem na Namíbia, 1,5% dos que vivem em Angola e na República Centro-Africana, e 5% dos que vivem em Moçambique são irreligiosos.

Segundo um Inquérito Gallup Internacional de 1999, quase 11% dos sul-africanos escolhem “nenhuma” como religião. Segundo Inglehart et al. (2004), 1% de sul-africanos não acreditam em Deus.

## MÉDIO ORIENTE

Segundo um inquérito de 2004 encomendado pela BBC, 15% dos israelitas não acreditam em Deus. Segundo Yuchtman-Ya'ar (2003), 54% de israelitas identificam-se como “seculares.”



Segundo Dashefsky et al. (2003), 41% de israelitas identificam-se como “irreligiosos.” Segundo Kedem (1995), 31% de israelitas não acreditam em Deus, com mais 6% que escolhem “não sei,” de um total de 37% de ateus ou agnósticos.

Um inquérito de 2004 encomendado pela BBC estabeleceu que menos de 3% dos que vivem no Líbano não acreditam em Deus. Segundo Moaddel e Azadarmaki (2003), menos de 5% dos que vivem na Jordânia e no Egito não acreditam em Deus. Segundo Inglehart et al. (2004), menos de 1% dos que vivem na Jordânia e no Egito não acreditam em Deus.

Segundo Barrett et al. (2001), menos de 1% dos que vivem na Síria, Oman, Kuwait, Arábia Saudita, Emiratos Árabes Unidos e Iémen são seculares. Segundo Johnstone (1993), menos de 1% dos que vivem no Iraque são irreligiosos.

### ÍNDIAS ocidentais

Segundo Hiorth (2003), 40% de cubanos escolhem “nenhuma” como religião. Segundo Barrett et al. (2001), 30% de cubanos são irreligiosos, 7% afirmando-se ateus. Segundo Johnstone (1993), 9% dos que vivem na Trindade e Tobago e 3% dos jamaicanos são irreligiosos. Segundo Hiorth (2003) e Johnstone (1993), menos de 1% dos que vivem no Haiti são irreligiosos.

Segundo Inglehart et al. (2004), 7% dos que vivem na República Dominicana não acreditam em Deus, e o Inquérito Gallup Internacional de 1999 estabeleceu que quase 10% dos que vivem na República Dominicana escolhem “nenhuma” como religião.

### OS 50 MAIS

A Tabela 3.1 apresenta os cinquenta países que têm maiores percentagens da população que se identificam como ateus, agnósticos ou descrentes num “Deus pessoal.”

Podemos também incluir o México (2-7% não acreditam em Deus), Polónia (3-6%), Moldávia (6%), Roménia, Geórgia e Uzbequistão (4%), Índia (2-6%), Irlanda (4-5%) e Chile (3%). Dos cinquenta países do topo, o total mundial de ateístas, agnósticos e descrentes em Deus situa-se entre os 505 milhões e os 749 milhões. Estes números são cautelosos; bastaria integrar uns meros 0,25% de descrentes de países muitíssimo populosos como o Egito, Brasil, Indonésia, Nigéria, Birmânia, Tanzânia e Irão para as estimativas serem significativamente maiores.

Dadas as estimativas anteriores, podemos deduzir que há aproximadamente 58 vezes mais ateus do que mórmones, 41 vezes mais ateus do que judeus, 35 mais ateus do que sikhs, e duas vezes mais ateus do que budistas. Por fim, os descrentes como grupo ficam em quarto lugar depois dos cristãos (2 mil milhões), islão (1,2 mil milhões) e hindus (900 milhões) em termos de posição mundial de sistemas de crenças comuns.

*Tabela 3.1. Cinquenta países contendo a maior percentagem de população que se identifica como ateu, agnóstico ou descrente em Deus.*

---

País	População total (2004)	Percentagem de ateus / agnósticos / descrentes num Deus “pessoal”
1. Suécia	8 986 000	46-85
2. Vietname	82 690 000	81
3. Dinamarca	5 413 000	43-80
4. Noruega	4 575 000	31-72
5. Japão	127 333 000	64-65
6. República Checa	10 246 100	54-61
7. Finlândia	5 215 000	28-60
8. França	60 424 000	43-54
9. Coreia do Sul	48 598 000	30-52
10. Estónia	1 342 000	49
11. Alemanha	82 425 000	41-49
12. Rússia	143 782 000	24-48
13. Hungria	10 032 000	32-46
14. Países Baixos	16 318 000	39-44
15. Grã-Bretanha	60 271 000	31-44
16. Bélgica	10 348 000	42-43
17. Bulgária	7 518 000	34-40
18. Eslovénia	2 011 000	35-38

19. Israel	6 199 000 15-37
20. Canadá	32 508 000 19-30
21. Letónia	2 306 000 20-29
22. Eslováquia	5 424 000 10-28
23. Suíça	7 451 000 17-27
24. Áustria	8 175 000 18-26
25. Austrália	19 913 000 24-25
26. Taiwan	22 750 000 24
27. Espanha	40 281 000 15-24
28. Islândia	294 000 16-23
29. Nova Zelândia	3 994 000 20-22
30. Ucrânia	47 732 000 20
31. Bielorrússia	10 311 000 17
32. Grécia	10 648 000 16
33. Coreia do Norte	22 698 000 15 <sup>a</sup>
34. Itália	58 057 000 6-15
35. Arménia	2 991 000 14
36. China	1 298 848 000 8-14 <sup>a</sup>
37. Lituânia	3 608 000 13

38. Singapura	4 354 000 13
39. Uruguai	3 399 000 12
40. Cazaquistão	15 144 00 11-12
41. Estónia	1 342 000 11
42. Mongólia	2 751 000 9
43. Portugal	10 524 000 4-9
44. Estados Unidos	293 028 000 3-9
45. Albânia	3 545 000 8
46. Argentina	39 145 000 4-8
47. Quirguistão	5 081 000 7
48. República Dominicana	8 834 000 7
49. Cuba	11 309 000 7 <sup>a</sup>
50. Croácia	4 497 000 7

---

<sup>a</sup> A certeza/validade destes números é relativamente baixa.

### EXPLICAÇÃO DAS PERCENTAGENS ELEVADAS DE DESCRENÇA

O que explica as diferenças abissais de percentagens de descrença entre as nações? Por exemplo, por que a maior parte das nações de África, América do Sul e Sudeste Asiático quase não têm ateus, ao passo que muitas nações europeias têm muitíssimos descrentes? Há várias explicações (Bruce 1999; Stark e Finke 2000; Paul 2002; Zuckerman 2004). Uma das principais teorias é a de Norris e Inglehart (2004), que argumentam que em sociedades que se caracterizam por terem uma distribuição abundante de comida, saúde pública excelente e habitação muito acessível, a religiosidade declina. Conversamente, em sociedades nas quais a comida e o abrigo são escassos e a vida é geralmente menos segura, a crença religiosa é forte. Examinando as estatísticas globais actuais sobre a religiosidade, correlacionando-as com a distribuição de rendimentos, desigualdade económica, despesa pública com bens

sociais, e indicadores básicos de segurança na vida (como a vulnerabilidade às crises alimentares e aos desastres naturais), Inglehart e Norris (2004) argumentam convincentemente que apesar de inúmeros factores possivelmente relevantes para explicar a diferença de percentagens de religiosidade mundial, “os níveis de segurança societal e individual em qualquer sociedade parecem fornecer a explicação mais persuasiva e parcimoniosa” (p. 109).<sup>123</sup> Claro que há anomalias, como o Vietname (81% de descrentes) e a Irlanda (4-5% de descrentes). Mas, à parte estas duas exceções, permanece alta a correlação entre níveis elevados de segurança/bem-estar individual e societal e níveis elevados de descrença.

### ATEÍSMO E SAÚDE SOCIAL

Quando se reconhece que os países que têm percentagens elevadas de descrentes estão entre as nações saudáveis e ricas da Terra (Paul 2004), temos de distinguir entre nações nas quais a descrença foi imposta à sociedade por ditadores (“ateísmo coercivo”) e nações nas quais a descrença emergiu por si sem coerção governamental (“ateísmo orgânico”). As nações caracterizadas por ateísmo coercivo – como a Coreia do Norte e os antigos estados soviéticos – caracterizam-se por tudo o que faz parte do totalitarismo: mau desenvolvimento económico, censura, corrupção, depressão, etc. Contudo, as nações caracterizadas por níveis elevados de ateísmo orgânico – como a Suécia ou os Países Baixos – estão entre as sociedades mais saudáveis, ricas, com melhor educação e mais livres da Terra.

Considere-se o *Relatório sobre o Desenvolvimento Humano* (2004), encomendado pelo Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas. Este relatório classifica 177 nações num “Índice de Desenvolvimento Humano,” que mede a saúde societal pesando indicadores como a esperança de vida ao nascer, o grau de literacia entre adultos, o rendimento *per capita* e a realização educativa. Segundo o Relatório de 2004, as cinco nações mais cotadas em termos de desenvolvimento total são a Noruega, a Suécia, a Austrália, o Canadá e os Países Baixos. Estes cinco países caracterizam-se todos por graus notavelmente elevados de ateísmo orgânico. Das vinte e cinco nações melhor classificadas no “Índice de Desenvolvimento Humano,” com uma só excepção (Irlanda), todas são das mais descrentes, contendo percentagens muito elevadas de ateísmo orgânico. Conversamente, dos países classificados no fim do “Índice de Desenvolvimento Humano” – os últimos cinquenta – todos são países sem percentagens estatisticamente significativas de ateísmo.

Com respeito ao índice de mortalidade infantil (número de mortes por mil nascimentos vivos), os países irreligiosos têm os índices menores, e os religiosos os maiores. Segundo o *World Factbook* da CIA (2004), as vinte e cinco nações com *menos* mortalidade infantil eram todas nações contendo percentagens significativamente altas de ateísmo orgânico. Conversamente, as setenta e cinco nações com *mais* mortalidade infantil eram todas nações sem qualquer nível estatisticamente significativo de ateísmo orgânico.

Com respeito a índices de pobreza, o *Relatório sobre a Situação Social Mundial* das Nações Unidas (2003) estabeleceu que das quarenta nações mais pobres da Terra, com a

exceção de uma (Vietname), todas são nações muitíssimo religiosas, com níveis de ateísmo estatisticamente mínimos ou insignificantes. Com respeito a índices de literacia, o mesmo relatório estabeleceu que das trinta e cinco nações com os mais elevados níveis de iliteracia jovem, todas são nações muitíssimo religiosas, com níveis estatisticamente insignificantes de ateísmo orgânico.

Com respeito às taxas de homicídios, Fox e Levin (2000) e Fajnzylber et al. (2002) estabeleceram que as nações com os mais elevados índices de homicídios são todas muitíssimo religiosas, com níveis de ateísmo orgânico mínimos ou estatisticamente insignificantes, ao passo que as nações com os mais baixos índices de homicídios tendem a ser nações muitíssimo secularizadas com níveis elevados de ateísmo.

Com respeito às taxas de suicídio, as nações religiosas saem-se melhor do que as seculares. Segundo o relatório de 2003 da Organização Mundial de Saúde sobre os índices de suicídio masculino internacionais, das dez nações com o *maior* índice de suicídios masculinos, à exceção de uma (Sri Lanka), todas são fortemente irreligiosas, com níveis elevados de ateísmo. Das restantes nove nações com maiores índices de suicídios masculinos, *todas* são nações anteriormente soviéticas/comunistas, como a Bielorrússia, Ucrânia e Letónia. Das nações com *menos* índices de suicídios masculinos, todas são nações muitíssimo religiosas com níveis estatisticamente irrelevantes de ateísmo orgânico.

Com respeito à igualdade sexual, as nações que se caracterizam por graus elevados de ateísmo orgânico estão entre as mais igualitárias do mundo, ao passo que as nações muitíssimo religiosas estão entre as mais opressivas. Segundo o *Relatório sobre o Desenvolvimento Humano* de 2004, “Aferição do Poder de Género,” as dez nações com os graus mais elevados de igualdade sexual são *todas* nações muitíssimo organicamente ateístas, com percentagens significativamente altas de descrença. Conversamente, as dez nações com graus mais baixos de igualdade sexual são *todas* nações muitíssimo religiosas, sem qualquer percentagem estatisticamente relevante de ateístas. Segundo Inglehart (2003), os países que têm mais parlamentares femininos tendem a ser países que se caracterizam por graus elevados de ateísmo orgânico (como a Suécia e a Dinamarca), e os países com menos mulheres no parlamento tendem a ser muitíssimo religiosos (como o Paquistão e a Nigéria).

Em suma, com a exceção do suicídio, os países que se caracterizam por elevadas percentagens de ateísmo orgânico estão entre os mais societalmente saudáveis da Terra, ao passo que as sociedades que se caracterizam por percentagens inexistentes de ateísmo orgânico estão entre as mais doentias. Claro que nenhuma das correlações anteriores demonstra que níveis elevados de ateísmo orgânico *causam* saúde societal ou que níveis baixos de ateísmo orgânico *causam* doenças sociais. Ao invés, a saúde societal parece causar o ateísmo generalizado, e a insegurança societal parece causar a crença generalizada em Deus, como foi demonstrado por Norris e Inglehart (2004), anteriormente mencionado.

## TENDÊNCIAS FUTURAS

Está o ateísmo mundial a crescer ou a declinar? Esta é uma pergunta que é difícil responder de maneira simples. Por um lado, há hoje mais ateus do que nunca. Por outro, o ateísmo mundial em termos gerais pode estar em declínio, devido ao facto demográfico de as nações muitíssimo religiosas terem as mais altas taxas de natalidade do mundo, e de as nações muitíssimo irreligiosas terem as mais baixas. Como observam Norris e Inglehart (2004: 25), “o mundo como um todo tem hoje mais pessoas com perspectivas religiosas tradicionais do que nunca – que constituem uma proporção em crescimento da população mundial.”

Assim, a imagem é complicada, tornando difícil fazer previsões definidas quanto ao futuro do crescimento ou declínio do ateísmo. O que é claro é que apesar de em certas sociedades (especialmente nos países mais populosos) as pessoas continuarem na sua maior parte a manter uma crença firme em divindades, a descrença em Deus está definitivamente a crescer (Bruce 2002). Segundo Gallup e Lindsay (1999: 121), 30% dos canadianos não acreditam em Deus ou num “Poder Superior,” *um aumento de 23% comparando com 1985*. Segundo Beyer (1997), 12,5% de canadianos escolhiam “nenhuma” quando lhes apresentavam várias opções de identificação religiosa em 1991, *um aumento de 7% relativamente a 1981 – um aumento de 90% numa década*. Segundo Gallup e Lindsay (1999: 121), 39% de britânicos não acreditam em Deus ou num “Poder Superior,” *um aumento de 24% relativamente a 1979*. Segundo Bruce (2002) e Gill et al. (1998), os dados dos inquéritos nos anos sessenta do séc. XX estabeleceu que *79% dos britânicos tinham uma crença em Deus, mas esta percentagem baixou para 68% em inquéritos feitos nos anos noventa*; apesar de apenas 10% terem respondido “não acredito em Deus” nos anos sessenta, *esta percentagem quase tinha triplicado para 27% nos anos noventa*. Segundo Bruce (2001), inquéritos dos anos cinquenta do séc. XX estabeleceram que só 2% dos britânicos responderam que não acreditavam em Deus; *essa percentagem subiu para 27% nos anos noventa*. Segundo Palm e Trost (2000), quando em 1947 perguntaram “Acredita em Deus?” aos suecos, 83% responderam sim, 9% disseram não saber e 8% responderam não. No início dos anos noventa do séc. XX, em resposta à mesma pergunta, só 38% disseram sim, 16% não sabiam e *46% disseram que não acreditam*. Segundo o Inquérito Americano de Identificação Religiosa de 2001 da Universidade Estadual de Nova Iorque, *14% de americanos identificam-se como “sem religião,” um aumento de 8% relativamente a 1990*. Por fim, segundo Norris e Inglehart (2004: 90), a percentagem de pessoas que acreditam em Deus ao longo dos últimos cinquenta anos declinou 33% na Suécia, 22% nos Países Baixos, 20% na Austrália, 19% na Noruega, 18% na Dinamarca, 16,5% na Grã-Bretanha, 12% na Grécia, 11% na Bélgica, 7% no Canadá e 3% no Japão.

Em suma, a perda de crença em Deus ocorreu ao longo do séc. XX no Canadá, Austrália e vários países europeus (Davie 2000), incluindo a Alemanha (Greeley 2003; Shand 1998), Reino Unido (Bruce 2001, 2002), Países Baixos (Grotenhuis e Scheepers 2001) e Escandinávia (Bruce 1999). Contudo, a secularização limita-se muito a nações industrializadas avançadas específicas (com taxas de natalidade relativamente baixas), e não ocorreu em grande parte do resto do mundo.

## ATEÍSMO E O CARÁCTER “INATO” DA CRENÇA RELIGIOSA

Nos últimos anos, emergiu uma nova tentativa de explicar a crença religiosa. A sua tese central é que a crença em Deus é biologicamente determinada, tem base neurológica ou é geneticamente congénita, emergindo dos processos “naturais” do cérebro humano.

Justin Barret (2004) argumentou que a crença em Deus é um resultado do “modo como as nossas mentes estão estruturadas” (p. viii) sendo assim “uma consequência inevitável dos géneros de mentes com que nascemos” (p. 91). David Wilson (2002) sugere que a religião é parte da estratégia adaptativa que evolui naturalmente da humanidade, representando a crença religiosa “um funcionamento saudável da mente humana biológica e culturalmente bem adaptada” (p. 228). Michael Persinger (1987) sublinhou o papel do hipocampo, da amígdala, dos lobos temporais e dos processos hormonais na explicação da crença religiosa em Deus. Ashbrook e Albright (1997) centram-se nos funcionamentos neurais do cérebro ao explicar a crença em Deus. Newberg e D’Aquili (2001) argumentam que a religiosidade é um “processo neurológico” que evoluiu (p. 9), que as raízes da crença em Deus se encontram na “estruturação do cérebro humano” (p. 129) e que “enquanto os nossos cérebros tiverem a estruturação que têm,” a crença em Deus persistirá (p. 172).

Os dados apresentados neste capítulo constituem um rude golpe para esta nova explicação do teísmo. Antes de tudo, os números em si; com entre 500 milhões e 750 milhões de inteístas vivendo hoje no planeta, qualquer sugestão de que a crença em Deus é natural, congénita ou um resultado da estruturação dos nossos cérebros torna-se difícil de sustentar. Segundo, as teorias inatas/neurais da crença em Deus não conseguem explicar as taxas dramaticamente diferentes de crença entre países semelhantes. Considere-se a Grã-Bretanha (31-44% de ateus) comparada com a Irlanda (4-5% de ateus), a República Checa (54-61% de ateus) comparada com a Polónia (3-6% de ateus), e a Coreia do Sul (30-52% de ateus) comparada com as Filipinas (menos de 1% de ateus). É pura e simplesmente insustentável argumentar que estas diferenças flagrantes em taxas de ateísmo entre estas nações se deve a diferentes propriedades biológicas, neurológicas ou outras propriedades relacionadas com o cérebro. Ao invés, as diferenças explicam-se melhor tendo em consideração factores históricos, culturais, económicos, políticos e sociológicos (Verweij et al. 1997; Bruce 1999; Grotenhuis e Scheepers 2001; Zuckerman 2003; Norris e Inglehart 2004).

## CONCLUSÃO

Entre 500 milhões e 750 milhões de seres humanos não acreditam actualmente em Deus. Estes números tornam qualquer sugestão de que o teísmo é inato ou que tem base neurológica manifestamente insustentável. As nações com os mais elevados graus de ateísmo orgânico incluem a maior parte das nações da Europa, Japão, Canadá, Austrália, Nova Zelândia, Taiwan e Israel. Contudo, o ateísmo é praticamente inexistente na maior parte da África, América do Sul, Médio Oriente e Ásia. A maior parte das nações que se caracterizam por graus elevados de segurança individual e societal têm as mais elevadas taxas de ateísmo orgânico e, conversamente, as nações que se caracterizam por baixos graus de segurança individual e



societal têm as taxas mais baixas de ateísmo orgânico e as taxas mais elevadas de crença. Os níveis elevados de ateísmo orgânico correlacionam-se fortemente com níveis elevados de saúde societal, como taxas de pobreza baixas e forte igualdade sexual. O ateísmo está em crescimento em muitas sociedades; contudo, na maior parte do resto do mundo – particularmente entre as nações mais pobres com taxas de natalidade mais elevadas – o ateísmo quase nem se vê.

## REFERÊNCIAS

- Ashbrook, James, and Carol Rausch Albright. 1997. *The Humanizing Brains: Where Religion and Neuroscience Meet*. Cleveland, Ohio: Pilgrim Press.
- Ashford, Sheena, and Noel Timms. 1992. *What Europe Thinks*. Brookfield, Vt.: Dartmouth Publishing.
- Barret, Justin. 2004. *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press.
- Barrett, David, George Kurian, and Todd Johnson. 2001. *World Christian Encyclopedia*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Berger, Peter. 2001. "Reflections on the Sociology of Religion Today." *Sociology of Religion* 62, no. 4:443-54.
- Beyer, Peter. 1997. "Religious Vitality in Canada: The Complementarity of Religious Market and Secularization Perspectives." *Journal for the Scientific Study of Society* 36, no. 2: 272-88.
- Beyer, Peter. 2003. "Social Forms of Religion and Religions in Contemporary Global Society." In Michele Dillon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*. Nova Iorque: Cambridge University Press, pp. 45-60.
- Bibby, Reginald. 2000. "Canada's Mythical Religious Mosaic: Some Census Findings." *Journal for the Scientific Study of Religion* 39, no. 2: 235-39.
- Bibby, Reginald. 2002. *Restless Gods: The Renaissance of Religion in Canada*. Toronto, Canada: Stoddart Publishing.
- Bondeson, Ulla. 2003. *Nordic Moral Climates*. New Brunswick, N.J.: Transaction.
- Bruce, Steve. 1999. *Choice and Religion*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Bruce, Steve. 2001. "Christianity in Britain, R.I.P." *Sociology of Religion* 62, no. 2: 191-203.
- Bruce, Steve. 2002. *God Is Dead: Secularization in the West*. Malden, Mass.: Blackwell.
- Dashefsky, Arnold, Bernard Lazerwitz, and Ephraim Tabory. 2003. "A Journey of the 'Straight Way' or the 'Roundabout Path': Jewish Identity in the United States and Israel." In Michele Dillon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*. Nova Iorque: Cambridge University Press, pp. 240-60.
- Davie, Grace. 1999. "Europe: The Exception That Proves the Rule?" In Peter Berger (ed.), *The Desecularization of the World*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, pp. 65-83.
- Davie, Grace. 2000. *Religion in Modern Europe*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Davis, Nancy, and Robert Robinson. 1999. "Religious Cosmologies, Individualism, and Politics in Italy." *Journal for the Scientific Study of Religion* 38, no. 3: 339-53.
- Demerath, N. J. 2001. *Crossing the Gods*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Eungi, Kim. 2003. "Religion in Contemporary Korea: Change and Continuity." *Korea Focus* (July-August): 133-46.
- Fajnzylber, Oablo, Daniel Lederman, and Norman Loatza. 2002. "Inequality and Violent Crime." *Journal of Law and Economics* (April): 1-25.
- Fox, James, and Jack Levin. 2000. *The Will to Kill*. Boston: Allyn and Bacon.
- Froese, Paul. 2001. "Hungary for Religion: A Supply-Side Interpretation of the Hungarian Religious Revival." *Journal for the Scientific Study of Religion* 40, no. 2: 251-68.
- Froese, Paul. 2004. "After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World." *Sociology of Religion* 65, no. 1: 57-75.
- Gall, Timothy. 1998. *Worldmark Encyclopedia of Culture and Daily Life*, vol. 4 (Europe). Cleveland, Ohio: Eastword.
- Gallup, George, and Michael Lindsay. 1999. *Surveying the Religious Landscape*. Harrisburg, Pa.: Morehouse.
- Gill, Robin, Kirk Hadaywa, and Penny Marler. 1998. "Is Religious Belief Declining in Britain?" *Journal for the Scientific Study of Religion* 37, no. 3: 507-16.
- Greeley, Andrew. 2003. *Religion in Europe at the End of the Second Millennium*. New Brunswick, N.J.: Transaction.
- Grotenhuis, Manfred, and Peer Scheepers. 2001. "Churches in Dutch: Causes of Religious Disaffiliation in the Netherlands, 1937-1995." *Journal for the Scientific Study of Religion* 40, no. 4: 591-606.
- Guest, Kenneth. 2003. *God in Chinatown*. Nova Iorque: New York University Press.
- Gustafsson, Goran, and Thorleif Pettersson. 2000. *Folkkyrk och religios pluralism - den nordiska religiosa modellen*. Stockholm, Sweden: Verbum Forlag.

- Guth, James, and Cleveland Fraser. 2001. "Religion and Partisanship in Canada." *Journal for the Scientific Study of Religion* 40, no. 1: 51-64.
- Hagevi, Magnus. 2002. "Religiosity and Swedish Opinion on the European Union." *Journal for the Scientific Study of Religion* 41, no. 4: 759-69.
- Heritage, Andrew. 2003. *World Reference Atlas*. Nova lorque: Dorling Kindersley.
- Hiorth, Finngeir. 2003. *Atheism in the World*. Oslo, Norway: Human-Etosk Forbund.
- Hout, Michael, and Claude Fischer. 2002. "Why More Americans Have No Religious Preference: Politics and Generations." *American Sociological Review* 67, no. 2: 165-90.
- Houtman, Dick, and Peter Mascini. 2002. "Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands." *Journal for the Scientific Study of Religion* 41, no. 3: 455-73.
- Human Development Report*. 2004. United Nations Development Programme. Nova lorque: Oxford University Press.
- Inglehart, Ronald, ed. 2003. *Human Values and Social Change*. Boston: Brill.
- Inglehart, Ronald, Miguel Basanez, and Alejandro Moreno. 1998. *Human Values and Beliefs: A Cross Cultural Sourcebook*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Inglehart, Ronald, Miguel Basanez, Jaime Diez-Medrano, Loek Halman, and Ruud Luijkx. 2004. *Human Beliefs and Values: A Cross-Cultural Sourcebook Based on the 1999-2002 Value Surveys*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Johnstone, Patrick. 1993. *Operation World*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing.
- Kedem, Peri. 1995. "Dimensions of Jewish Religiosity." In Shlomo Deshen, Charles Liebman, and Mishe Shokeid (eds.), *Israeli Judaism*. Londres: Transaction, pp. 33-62.
- Marwell, Gerald, and N. J. Demerath. 2003. "'Secularization' by Any Other Name." *American Sociological Review* 68, no. 2: 314-18.
- Moaddel, Mansoor, and Taqhi Azadarmaki. 2003. "The Worldview of Islamic Publics: The Cases of Egypt, Iran, and Jordan." In Ronald Inglehart (ed.), *Human Values and Social Change*. Boston: Brill, pp. 69-89.
- Newberg, Andrew, and Eugene D'Aquili. 2001. *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. Nova lorque: Ballantine Books.
- Norris, Pippa, and Ronald Inglehart. 2004. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Nova lorque: Cambridge University Press.
- O'Brien, Joanne, and Martin Palmer. 1993. *The State of Religion Atlas*. Nova lorque: Simon and Schuster.
- Overmyer, D. L., ed. 2003. *Religion in China Today*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
- Palm, Irving, and Jan Trost. 2000. "Family and Religion in Sweden." In Sharon Houseknecht and Jerry Pankhurst (eds.), *Family, Religion, and Social Change in Diverse Societies*. Nova lorque: Oxford University Press, pp. 107-20.
- Paul, Gregory. 2002. "The Secular Revolution of the West." *Free Inquiry* (Summer): 28-34.
- Paul, Gregory. 2004. "Testing the Creationist, Secular, and Neutral Hypotheses against Quantifiable Societal Health in the Developed Democracies." Unpublished manuscript.
- Persinger, Michael. 1987. *Neuropsychological Bases of God Beliefs*. Nova lorque: Praeger.
- Pollack, Detlef. 2002. "The Change in Religion and Church in Eastern Germany after 1989: A Research Note." *Sociology of Religion* 63, no. 3: 373-87.
- Putnam, Robert. 2000. *Bowling Alone*. Nova lorque: Touchstone.
- Rice, Tom. 2003. "Believe It or Not: Religious and Other Paranormal Beliefs in the United States." *Journal for the Scientific Study of Religion* 42, no. 1: 95-106.
- Shand, Jack. 1998. "The Decline of Traditional Christian Beliefs in Germany." *Sociology of Religion* 59, no. 2: 179-84.
- Sherkat, Darren, and Christopher Ellison. 1999. "Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion." *Annual Review of Sociology* 25: 363-94.
- Shoemaker, Wesley. 1997. *Russia, Eurasian States, and Eastern Europe*. Harpers Ferry, W.V.: Stryker-Post.
- Stark, Rodney, and Roger Finke. 2000. *Acts of Faith*. Berkeley: University of California Press.
- United Nations. 2003. *Report on the World Social Situation*. Nova lorque: United Nations.
- Verweij, Johan, Peter Ester, and Rein Natua. 1997. "Secularization as an Economic and Cultural Phenomenon: A Cross-National Analysis." *Journal for the Scientific Study of Religion* 36, no. 2: 309-24.
- Wilson, David Sloan. 2002. *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Yang, Fenggang. 2004. "Between Secularist Ideology and Desecularizing Reality: The Birth and Growth of Religious Research in Communist China." *Sociology of Religion* 65, no. 20: 101-19.
- Yelensky, Victor. 2002. "Religion, Church, and State in the Post-Communist Era: The Case of Ukraine." *Brigham Young University Law Review* 2: 453-88.
- Yuchtman-Ya'ar, Ephraim. 2003. "Value Priorities in Israeli Society: An Examination of Inglehart's Theory of Modernization and Cultural Variation." In Ronald Inglehart (ed.), *Human Values and Social Change*. Boston: Brill, pp. 117-37.
- Zuckerman, Phil. 2003. *Invitation to the Sociology of Religion*. Nova lorque: Routledge.
- Zuckerman, Phil. 2004. "Secularization: Europe - Yes, United States - No." *Skeptical Inquirer* 28, no. 2: 49-52.

## **II. Alegações contra o teísmo**

## 4 Críticas Teístas ao Ateísmo

### INTRODUÇÃO

No último meio século assistiu-se a uma autêntica revolução na filosofia anglo-americana. Numa retrospectiva recente, Paul Benacerraf, o eminente filósofo de Princeton, recorda como era fazer filosofia em Princeton nas décadas de cinquenta e sessenta do séc. XX. O modo absolutamente dominante de pensar era o naturalismo científico. A metafísica tinha sido vencida, expulsa da filosofia como um leproso impuro. Qualquer problema que não pudesse ser abordado pela ciência era simplesmente rejeitado por ser um pseudoproblema. O verificacionismo reinava triunfantemente sobre a emergente ciência da filosofia. “Este novo iluminismo descartaria as velhas perspectivas e atitudes metafísicas, substituindo-as pelo novo modo de fazer filosofia.”<sup>124</sup>

O colapso do verificacionismo foi indubitavelmente o acontecimento filosófico mais importante do séc. XX. O seu óbito significou um ressurgimento da metafísica, juntamente com outros problemas tradicionais da filosofia que tinham sido suprimidos. Juntamente com este ressurgimento veio algo novo e completamente inesperado: um renascimento na filosofia cristã.

O resultado foi a transformação do perfil da filosofia anglo-americana. O teísmo está em ascensão; o ateísmo está em declínio.<sup>125</sup> O ateísmo, apesar de ser talvez ainda o ponto de vista dominante na universidade americana, é uma filosofia que está em retirada. Num artigo recente na revista secularista *Philo*, Quentin Smith lamenta o que denomina “a dessecularização da academia ocorrida nos departamentos de filosofia desde finais da década de sessenta do séc. XX.” Smith queixa-se que

Os naturalistas assistiram passivamente à medida que as versões realistas do teísmo [...] começaram a varrer a comunidade filosófica, chegando-se hoje a ter talvez um quarto ou um terço de professores teístas de filosofia, sendo a maior parte cristãos ortodoxos. [...] Na filosofia, tornou-se quase da noite para o dia “academicamente respeitável” argumentar a favor do teísmo, fazendo da filosofia um campo preferido para os teístas mais inteligentes e talentosos que hoje entram na academia.<sup>126</sup>

Smith conclui que “Deus não está “morto” na academia; regressou à vida nos finais da década de sessenta do séc. XX e está agora vivo e bem de saúde no seu último reduto académico: os departamentos de filosofia.”

Enquanto vanguardas de um novo paradigma filosófico, os filósofos teístas têm apresentado livremente várias críticas ao ateísmo. Num espaço tão curto como o deste capítulo é impossível fazer mais do que esboçar algumas. Estas críticas poderiam agrupar-se sob dois títulos básicos: 1) Não há argumentos cogentes a favor do ateísmo; 2) Há argumentos cogentes a favor do teísmo.

## NÃO HÁ ARGUMENTOS COGENTES A FAVOR DO ATEÍSMO

### *A presunção do ateísmo*

À primeira vista, a chamada presunção do ateísmo é a afirmação de que na ausência de indícios a favor da existência de Deus, devemos presumir que não existe. Entendida assim, esta alegada presunção parece misturar o ateísmo com agnosticismo. Quando vemos mais de perto o modo como os proponentes da presunção do ateísmo usam o termo, contudo, descobrimos que estão por vezes a redefinir a palavra para indicar apenas a ausência da crença em Deus. Esta redefinição trivializa a tese da presunção do ateísmo, pois segundo esta definição o ateísmo deixa de ser uma perspectiva, passando até as crianças a contar como ateias. Seria mesmo assim necessária justificação para saber que Deus não existe.

Outros defensores da presunção do ateísmo usam a palavra como é normal, mas insistem que é precisamente a ausência de indícios a favor do teísmo que justifica a tese de que Deus não existe. O problema desta posição é elegantemente captado pelo aforismo, tão bem-amado pelos cientistas forenses, de que “a ausência de indícios não é indício de ausência.” A ausência de indícios só é indício de ausência nos casos em que seria de esperar, caso a entidade postulada existisse, que tivéssemos mais indícios da sua existência do que temos. Com respeito à existência de Deus, cabe ao ateu provar que se Deus existisse, forneceria mais indícios da sua existência do que temos. Isto é um ónus da prova muitíssimo exigente para o ateu, por duas razões: 1) Pelo menos no cristianismo cristão o modo primário pelo qual passamos a conhecer Deus não é por meio de indícios mas por meio do trabalho interior do seu Espírito Santo, que põe eficazmente as pessoas numa relação com Deus de um modo completamente independente de indícios.<sup>127</sup> 2) No teísmo cristão, Deus forneceu os estupendos milagres da criação do universo a partir do nada e a ressurreição de Jesus dos mortos, eventos a favor dos quais há bons indícios científicos e históricos – para não mencionar todos os outros argumentos da teologia natural.<sup>128</sup> A esta luz, a presunção do ateísmo é efectivamente presunçosa!

O debate contemporâneo passou consequentemente da mera presunção superficial do ateísmo para a chamada ocultação de Deus – na verdade, uma discussão da probabilidade ou expectativa de que Deus, caso existisse, deixaria mais indícios da sua existência do que temos. Insatisfeito com os indícios que temos, alguns ateus argumentaram que Deus, se existisse, teria evitado a descrença no mundo tornando a sua existência completamente óbvia. Mas por que quereria Deus fazer tal coisa? Do ponto de vista cristão, as pessoas acreditarem ou não que Deus existe é efectivamente uma questão de relativa indiferença para Deus. Pois o que interessa a Deus é construir uma relação de amor connosco, e não apenas fazer-nos acreditar que existe. Não há qualquer razão para pensar que se Deus tornasse a sua existência mais evidente, mais pessoas entrariam numa relação salvadora com ele. De facto, não temos maneira de saber que num mundo de pessoas livres no qual a existência de Deus fosse tão óbvia quanto o nosso próprio nariz mais pessoas o amariam e conheceriam a sua salvação do que tal como as coisas são. Mas então a afirmação de que se Deus existisse, tornaria a sua existência mais evidente, tem pouca ou nenhuma comprovação.

Pior, se Deus é dotado de conhecimento médio, de modo a saber como qualquer pessoa livre agiria em quaisquer circunstâncias em que Deus a colocasse, então Deus pode ter ordenado o mundo providencialmente para fornecer apenas aqueles indícios e dádivas do Espírito Santo que ele sabia que seriam adequados para trazer quem tem uma mente e um coração abertos para a fé salvadora. Assim, os indícios são tão adequados quanto o necessário.

### *A (in)coerência do teísmo*

Na geração anterior, o conceito de Deus foi muitas vezes encarado como solo fértil para argumentos antiteístas. A dificuldade do teísmo, dizia-se, não era apenas a inexistência de bons argumentos a favor da existência de Deus, mas, mais fundamentalmente, a incoerência da noção de Deus.

Esta crítica antiteísta deu origem a uma bibliografia prodigiosa dedicada à análise filosófica do conceito de Deus. Esta investigação da natureza divina tendeu a ser guiada por dois controlos: a escritura e a teologia do ser perfeito. Para os pensadores da tradição judaico-cristã, a concepção anselmiana de Deus como o maior ou o mais perfeito ser concebível guiou a especulação filosófica sobre os dados brutos da escritura, de modo que os atributos bíblicos de Deus devem ser concebidos de modo a poderem exaltar a grandeza de Deus. Dado que o conceito de Deus está subdeterminado pelos dados bíblicos e dado que o que constitui uma propriedade “produtora de grandeza” é em certa medida discutível, os filósofos que trabalham na tradição judaico-cristã têm bastante espaço para formular uma doutrina de Deus que seja filosoficamente coerente e bíblicamente fiel.

Os teístas vêem assim que muitas críticas antiteístas de certas concepções de Deus podem na verdade ser muito proveitosas para formular uma concepção mais adequada. Por exemplo, a maior parte dos filósofos cristãos negam hoje que Deus seja simples ou impassível ou imutável em qualquer sentido irrestrito, apesar de os teólogos medievais defenderem esses atributos, dado que a Bíblia não os atribui a Deus e dado que não são claramente produtores de grandeza.

Pode-se formular uma doutrina coerente dos atributos essenciais de Deus. Tome-se a onipotência, por exemplo. Este atributo resistiu teimosamente a uma formulação adequada até ao artigo de Flint e Freddoso, “Maximal Power” (1983). Na sua análise, uma pessoa  $S$  é onipotente num momento  $t$  sse<sup>1</sup>  $S$  pode em  $t$  efectivar qualquer estado de coisas que não seja descrito por contrafactuais sobre os actos livres alheios e que seja logicamente possível, no sentido lato, que alguém efective, dado o mesmo passado bruto em  $t$  e as mesmas contrafactuais verdadeiras sobre actos livres alheios. Tal análise consegue estabelecer os parâmetros da onipotência de Deus sem impor qualquer limite que não seja lógico ao Seu poder.

Ou considere-se a omnisciência. Segundo a perspectiva canónica da omnisciência, qualquer pessoa  $S$  é omnisciente sse  $S$  conhece todas as proposições verdadeiras e não acredita em qualquer proposição falsa. Segundo esta perspectiva, a excelência cognitiva de Deus é definida em termos do seu conhecimento proposicional. Algumas pessoas defenderam

1 “Sse” é uma abreviatura filosófica comum de “se, e só se.” *N. do T.*

que a onisciência, definida deste modo, é uma noção inerentemente paradoxal, como o conjunto de todas as verdades. Mas a definição canônica não nos compromete com qualquer gênero de totalidade de todas as verdades, mas apenas com a quantificação universal com respeito às verdades: Deus conhece todas as verdades. Além disso, é possível definir adequadamente a onisciência sem mencionar sequer proposições. Charles Taliaferro propõe, por exemplo, que a onisciência seja entendida em termos de máximo poder cognitivo; a saber, uma pessoa *S* é onisciente sse for metafisicamente impossível existir um ser com mais poder cognitivo do que *S* e se este poder for completamente exercido.

Assim, longe de enfraquecer o teísmo, as críticas antiteístas da coerência do teísmo serviram principalmente para aperfeiçoar e fortalecer a crença teísta.

### *O problema do mal*

Tradicionalmente, os ateístas têm apresentado o chamado problema do mal como um problema interno do teísmo. Isto é, os ateístas têm afirmado que as afirmações

A. Existe um Deus onipotente, sumamente bom.

e

B. Existe no mundo sofrimento em quantidade e de certos tipos.

são entre si logicamente inconsistentes ou improváveis. Em resultado do trabalho de filósofos cristãos como Alvin Plantinga, reconhece-se largamente hoje em dia que o problema interno do mal não é bem-sucedido enquanto argumento a favor do ateísmo. Ninguém conseguiu mostrar que A e B são entre si logicamente incompatíveis ou improváveis.

Tendo abandonado o problema interno, os ateus dedicaram-se recentemente a formular o mal como um problema externo, a que muitas vezes se chama “o problema indiciário do mal.” Se chamarmos “mal gratuito” ao sofrimento que não é necessário para alcançar um qualquer bem adequadamente compensador, o argumento pode resumir-se de maneira simples:

1. Se Deus existe, o mal gratuito não existe.
2. O mal gratuito existe.
3. Logo, Deus não existe.

O que o torna um problema externo é que a mundividência do teísta não o obriga a aceitar 2. O ateu afirma que o sofrimento aparentemente sem finalidade e desnecessário que existe no mundo constitui um *indício* contra a existência de Deus.

Ora, a premissa mais controversa neste argumento é 2. Toda a gente admite que o mundo está cheio de sofrimento *aparentemente* gratuito. Mas há pelo menos três razões pelas quais é ténue a inferência que parte do mal gratuito aparente para concluir a favor do mal gratuito genuíno.

1. *Não estamos em boa posição para avaliar com confiança a probabilidade de que Deus não tem razões moralmente suficientes para permitir o sofrimento no mundo.* A existência de Deus é ou não improvável relativamente ao mal no mundo em função de quão

provável é que Deus tenha razões moralmente suficientes para permitir que o mal ocorra. O que torna aqui a probabilidade tão difícil de avaliar é não estarmos em boa posição epistémica para fazer este tipo de juízos de probabilidade com qualquer género de confiança. Só uma mente onisciente poderia apreender as complexidades de dirigir providencialmente um mundo de criaturas livres em direcção aos fins antevistos. Basta pensar nas inúmeras e incalculáveis contingências envolvidas na efectivação de um só acontecimento histórico, digamos, a aprovação, pelo Congresso Americano, da lei do empréstimo antes de os EUA entrarem na segunda guerra mundial. Não temos ideia dos males naturais e morais que podem estar envolvidos para que Deus tenha disposto as circunstâncias e os agentes livres no seu seio que tal acontecimento exige.

Ironicamente, noutros contextos os ateístas reconhecem estas limitações cognitivas. Uma das objecções mais eficientes à teoria ética utilitarista, por exemplo, é que nos é pura e simplesmente impossível avaliar qual será a acção que podemos executar que conduzirá em última análise à maior quantidade de felicidade ou prazer no mundo. Por causa das nossas limitações cognitivas, acções que parecem desastrosas no curto prazo podem redundar no maior bem, enquanto uma vantagem de curto prazo pode trazer imensa miséria. Quando contemplamos a providência de Deus sobre a totalidade da história torna-se evidente quão vão é que os observadores limitados especulem sobre a probabilidade de um mal por nós observado ser em última análise gratuito.

2. *O teísmo cristão implica doutrinas que aumentam a probabilidade da coexistência entre Deus e o mal.* O ateu sustenta que se Deus existe, então é improvável que o mundo contenha o mal que contém. O cristão pode tentar mostrar que se Deus existe e se certas doutrinas forem verdadeiras, então não é assim tão surpreendente que o mal exista. Vêm ao pensamento quatro doutrinas cristãs:

i) *O principal propósito da vida não é a felicidade, mas o conhecimento de Deus.* Uma razão pela qual o problema do mal parece intratável é as pessoas tenderem naturalmente a pressupor que se Deus existe, então o seu propósito para a vida humana é a felicidade neste mundo. O papel de Deus é fornecer um ambiente confortável para os seus animais humanos de estimação. Mas do ponto de vista cristão isto é falso. Não somos animais de estimação de Deus, e o objectivo da vida humana não é a felicidade *per se*, mas o conhecimento de Deus – que acabará por trazer a realização humana, genuína e perpétua. Ocorrem muitos males na vida que podem ser completamente despropositados com respeito à produção de felicidade humana, mas podem não ser despropositados com respeito à produção de um conhecimento mais profundo e salvador de Deus. Para prosseguir o seu argumento o ateu tem de mostrar que é exequível que Deus crie um mundo no qual a mesma quantidade de conhecimento de Deus se alcance, mas com menos mal – o que é pura especulação.

ii) *Foi atribuída à humanidade uma liberdade considerável para se rebelar contra Deus e o seu propósito.* Em vez de se submeter e venerar Deus, as pessoas rebelaram-se livremente contra Deus e fazem o seu próprio caminho, encontrando-se alienadas de Deus, moralmente culpadas perante ele, e tateando na escuridão espiritual, indo na pegada de



falsos deuses de sua própria invenção. Os males morais horríveis no mundo são testemunho da depravação humana neste estado de alienação espiritual de Deus.

iii) *O propósito de Deus afecta a vida eterna.* Na perspectiva cristã, Deus dará aos que confiaram Nele para se salvar uma vida eterna de alegria indizível. Dado o horizonte da vida eterna, não é de esperar ver nesta vida a compensação de Deus de todo o mal que sofremos. Alguns males podem justificar-se apenas à luz da eternidade.

iv) *O conhecimento de Deus é um bem incomensurável.* Conhecer Deus, o locus da bondade e do amor infinito, é um bem incomparável, a realização da experiência humana. Os sofrimentos desta vida não podem sequer comparar-se-lhes. Assim, a pessoa que conhece Deus, sofra o que sofrer, por mais horrível que seja a sua dor, pode mesmo assim dizer em verdade “Deus é bom para mim!” simplesmente em virtude do facto de conhecer Deus.

Estas doutrinas aumentam a probabilidade da coexistência de Deus com os males do mundo.

3. *A crença de que Deus existe está mais comprovada do que a de que o mal no mundo é realmente gratuito.* Já se disse que o *modus ponens* de um é o *modus tollens* de outro. Assim, pode-se argumentar o seguinte:

1. Se Deus existe, o mal gratuito não existe.
- 2\*. Deus existe.
- 3\*. Logo, o mal gratuito não existe.

Assim, se Deus existe, o mal no mundo não é realmente gratuito.

Portanto, a questão reduz-se a saber qual é verdadeira, 2 ou 2\*? Para provar que Deus não existe, os ateus teriam de mostrar que 2 é significativamente mais provável que 2\*. Como Howard-Snyder faz notar, um argumento baseado no mal só é um problema para a pessoa “que considera convincentes todas as suas premissas e inferências e que tem péssimas bases para acreditar no teísmo.”<sup>129</sup> Mas se se tiver melhores razões para crer que Deus existe, então o mal “não é um problema.” O teísta cristão poderá sustentar que quando temos em consideração os indícios em toda a sua amplitude, então a existência de Deus torna-se bastante provável.

#### ARGUMENTOS COGENTES A FAVOR DO TEÍSMO

O renascimento da filosofia cristã no passado meio século foi acompanhado por uma nova valorização dos argumentos tradicionais a favor da existência de Deus. O espaço disponível permite mencionar apenas quatro.

##### *Argumento da contingência*

Uma formulação simples do argumento poderia ser a seguinte:

1. Tudo o que existe tem uma explicação da sua existência (em termos da necessidade da sua própria natureza ou de uma causa externa).
2. Se o universo tem uma explicação da sua existência, essa explicação é Deus.
3. O universo existe.
4. Logo, a explicação da existência do universo é Deus.

A premissa 1 é uma versão modesta do princípio da razão suficiente. Evita as objecções ateias típicas a versões fortes desse princípio. Pois 1 é compatível com a existência de *factos* brutos sobre o mundo. O que impede é que possam existir coisas que existam apenas inexplicavelmente. Este princípio parece bastante plausível, pelo menos mais do que o seu contraditório. Vem-nos à memória o exemplo de Richard Taylor de encontrar uma bola translúcida quando caminhamos pelo bosque. Considerar-se-ia muito bizarra a afirmação de que a bola limita-se a existir inexplicavelmente; e aumentar o tamanho da bola, até coincidir com o universo, nada faria para obviar à necessidade de uma explicação da sua existência.

A premissa 2 é, com efeito, a contrapositiva da resposta ateia típica de que na mundividência teísta o universo existe apenas como uma coisa bruta contingente. Além disso, 2 parece bastante plausível por si. Pois se o universo inclui toda a realidade física, então a causa do universo tem de transcender (pelo menos previamente, em termos causais, à existência do universo) o espaço e o tempo e consequentemente não pode ser temporal nem material. Mas só há dois tipos de seres que poderiam descrever-se desse modo: um objecto abstracto ou uma mente. Mas os objectos abstractos não entram em relações causais. Logo, segue-se que a explicação da existência do universo é uma causa externa, transcendente, pessoal – o que é um dos significados de “Deus.”

Por fim, 3 afirma o óbvio. Segue-se que Deus existe.

O ateu poderia retorquir que apesar de o universo ter uma explicação da sua existência, essa explicação consiste na necessidade da sua própria natureza. Esta resposta, contudo, é tão contrária às nossas intuições modais que os ateístas não têm tido grande vontade de a abraçar. Além disso, temos boas razões para pensar que o universo não existe por necessidade da sua própria natureza (veja-se a seguir).

### *Argumento cosmológico*

Uma versão simples deste argumento é a seguinte:

1. O que começou a existir tem uma causa.
2. O universo começou a existir.
3. Logo, o universo tem uma causa.

Uma análise conceptual do que significa ser uma causa do universo ajuda então a estabelecer algumas das propriedades teologicamente significativas deste ser.

A premissa 1 parece obviamente verdadeira – pelo menos, mais do que a sua negação. Está enraizada na intuição metafísica de que algo não pode passar a existir do nada. Se as coisas pudessem realmente passar a existir sem causa do nada, tornar-se-ia inexplicável por que tudo e mais alguma coisa não passa a existir sem causa do nada. Além disso, a convicção de que uma origem do universo exige uma explicação causal parece bastante razoável pois, do ponto de vista ateu, se o universo começou com o Big Bang, antes disso não havia sequer a *potencialidade* da existência do universo, dado que nada é anterior ao Big Bang. Mas então como poderia o universo tornar-se efectivo se não havia sequer a potencialidade da sua existência? Por fim, a primeira premissa é constantemente confirmada

na nossa experiência. Os ateus que são naturalistas científicos têm portanto a maior das motivações para a aceitar.

A premissa 2 é sustentada tanto por argumentos dedutivos, filosóficos, como por argumentos indutivos, científicos. Os proponentes clássicos do argumento afirmavam que uma regressão temporal infinita de acontecimentos não pode existir, dado que a existência de um número efectivamente infinito de coisas, em contraste com um número meramente possível de coisas, conduz a absurdos intoleráveis. A melhor maneira de sustentar esta afirmação continua a ser recorrendo a experiências mentais, como o famoso Hotel Hilbert,<sup>130</sup> que ilustra os vários absurdos que resultariam se um infinito efectivo fosse exemplificado no mundo real. Alega-se geralmente que este género de argumento foi invalidado pelos trabalhos de Georg Cantor sobre o infinito efectivo. Mas a teoria de conjuntos cantoriana pode ser vista simplesmente como um universo de discurso baseado em certos axiomas e convenções adoptados. O argumento do defensor pode sustentar que apesar de o infinito efectivo poder ser um conceito frutuoso e consistente no universo de discurso postulado, não pode transpor-se para o mundo espaço-temporal, pois isto envolveria absurdos contra-intuitivos. Esse defensor pode rejeitar perspectivas platónicas dos objectos matemáticos a favor de perspectivas implatónicas como o ficcionalismo ou conceptualismo divino combinado com a simplicidade da cognição de Deus.

Um segundo argumento clássico a favor de 2 é que a série temporal dos acontecimentos do passado não pode ser um infinito efectivo porque uma colecção formada por adição sucessiva não pode ser efectivamente infinita. Descreveu-se por vezes o problema como a impossibilidade de transpor o infinito. Para termos “chegado” a hoje, a existência temporal transpôs, digamos, um número infinito de acontecimentos anteriores. Mas antes de o acontecimento presente poder chegar, o acontecimento imediatamente anterior teria de ter chegado; e antes desse acontecimento chegar, o acontecimento que lhe é imediatamente anterior teria de ter chegado; e assim por diante *ad infinitum*. Nenhum acontecimento poderia chegar jamais, dado que antes de poder decorrer haverá sempre mais um acontecimento que terá de ter acontecido primeiro. Assim, se a série dos acontecimentos anteriores não tivessem começo, o acontecimento presente não poderia ter chegado, o que é absurdo.

Objecta-se frequentemente que este género de argumento pressupõe ilicitamente um ponto de partida infinitamente distante na direcção do passado, declarando depois a impossibilidade de viajar desse ponto para hoje, quando de qualquer ponto do passado só há de facto uma distância finita até ao presente, distância que facilmente se transpõe. Mas os proponentes do argumento não pressupõem de facto que há um ponto de partida infinitamente distante na direcção do passado. Transpor uma distância é atravessar todas as suas partes próprias. Assim, essa transposição não implica que a distância transposta tem um ponto inicial ou um ponto final. Dizer que o passado infinito se poderia ter formado pela adição sucessiva é como dizer que alguém conseguiu escrever todos os números negativos, acabando em -1. Além disso, pensar que toda uma série *infinita* pode ser formada por adição

sucessiva porque todo o segmento *finito* da série também o pode, é cometer a falácia da composição.

Um terceiro argumento a favor de 2 é um argumento indutivo que não se baseia em indícios a favor da expansão do universo. O modelo de Big Bang não descreve a expansão do conteúdo material do universo, ocupando um espaço vazio preexistente, mas antes a expansão do próprio espaço. Quando se extrapola na direcção do passado, a curvatura do espaço-tempo torna-se progressivamente maior até se chegar a uma singularidade, na qual a curvatura do espaço-tempo se torna infinita. Constitui conseqüentemente uma fronteira ou limite do próprio espaço-tempo.

A cosmologia do séc. XX assistiu a uma longa série de tentativas mal sucedidas de confeccionar modelos plausíveis do universo em expansão que evitem o começo absoluto previsto pelo modelo canónico. Apesar de tais teorias serem possíveis, o veredicto absolutamente dominante da comunidade científica tem sido que nenhuma delas é mais provável do que a teoria do Big Bang.<sup>131</sup> Não há qualquer modelo matematicamente consistente que tenha tido tanto sucesso nas suas previsões ou que tenha sido tão bem corroborado pelos indícios quanto a teoria tradicional do Big Bang. Por exemplo, algumas teorias, como o universo oscilante ou o universo inflacionário caótico, têm realmente um futuro potencialmente infinito mas acabam por ter apenas um passado finito. As teorias do universo de flutuação de vácuo não podem explicar por que, se o vácuo era eterno, não observamos um universo infinitamente velho. A proposta de Hartle e Hawking de um universo sem limite, se for interpretada realisticamente, ainda envolve uma origem absoluta mesmo que o universo não comece numa singularidade, como acontece na teoria canónica do Big Bang. Mostrou-se também que os cenários recentemente propostos de universo ecpirótico cíclico baseados na teoria das cordas ou teoria M, não só estão peçados de problemas como implicam a própria origem do universo que os seus proponentes procuram evitar. Quem assevera a verdade de 2 está sem dúvida confortavelmente no seio da ortodoxia científica.

Um quarto argumento a favor de 2 é também um argumento indutivo, que apela a propriedades termodinâmicas do universo. De acordo com a segunda lei da termodinâmica, os processos que têm lugar num sistema fechado tendem a ficar em estados de maior entropia, à medida que se esgota a sua energia. Já no séc. XIX os cientistas se deram conta que a aplicação da lei ao universo como um todo implicava uma conclusão escatológica tenebrosa: dado tempo suficiente, o universo acabaria por chegar a um estado de equilíbrio, sofrendo a morte calórica. Mas esta projecção levantava uma questão ainda mais profunda: se, dado o tempo suficiente, o universo irá sofrer a morte calórica, então por que, se existiu desde sempre, não está agora num estado de morte calórica?

O aparecimento da teoria da relatividade alterou os contornos do cenário escatológico mas não afectou materialmente esta questão fundamental. Os indícios astrofísicos indicam fortemente que o universo irá expandir-se para sempre. À medida que o fizer, tornar-se-á cada vez mais frio, escuro, diluído e morto. Finalmente, a totalidade da massa do universo nada mais será senão um diáfano gás frio de partículas elementares e radiação, diluindo-se cada vez mais à medida que se expande na escuridão infinita: um universo em ruínas.

Mas se numa quantidade finita de tempo o universo *atingirá* um estado frio, escuro, diluído e sem vida, então por que, se existiu por *tempo infinito*, não está *agora* em tal estado? Para evitar a conclusão de que o universo não existiu de facto desde sempre, torna-se necessário encontrar uma maneira científica plausível de ultrapassar as descobertas da cosmologia física, de modo a permitir que o universo regresse à sua condição jovem. Mas não se entrevê qualquer cenário realista e plausível.<sup>132</sup> A maior parte dos cosmólogos concordam com Paul Davies que parece forçoso concluir, quer queiramos quer não, que a condição de baixa entropia do universo foi pura e simplesmente “introduzida” como condição inicial no momento da criação.<sup>133</sup>

Temos, pois, boas bases filosóficas e científicas para afirmar 2. É digno de nota que esta premissa é uma afirmação religiosamente neutra que se pode encontrar em qualquer manual escolar de cosmologia astrofísica, de modo que não têm fundamento as acusações fáceis de isto constituir uma teologia do “Deus das lacunas.” Além disso, dado que um ser que existe por necessidade da sua própria natureza tem de existir intemporalmente ou sempiternamente, segue-se que o universo não pode ser metafisicamente necessário, facto que fecha o último aspecto deixado em aberto no argumento da contingência anterior.

Segue-se logicamente que o universo tem uma causa. A análise conceptual que procura saber que propriedades tal causa ultramundana tem de possuir permite-nos recuperar surpreendentemente um bom número de atributos divinos tradicionais, revelando que se o universo tem uma causa, então existe um criador pessoal incausado do universo, criador que sem o universo não tem começo, é imutável, imaterial, atemporal, aespacial e imensamente poderoso.

### *Argumento teleológico*

Podemos formular o argumento do desígnio como se segue:

1. O ajustamento perfeito do universo deve-se à necessidade física, ao acaso ou ao desígnio.
2. Não se deve à necessidade física nem ao acaso.
3. Logo, deve-se ao desígnio.

As leis físicas da natureza, quando expressas matematicamente, contêm várias constantes, como a constante gravitacional, cujos valores são independentes das próprias leis; além disso, há certas quantidades arbitrárias que são simplesmente introduzidas como condições limitadoras no seio das quais as leis operam, por exemplo, a condição inicial de baixa entropia do universo. Por “ajustamento perfeito” queremos dizer que os valores efectivos pressupostos pelas constantes e quantidades em questão são tais que pequenos desvios desses valores tornariam o universo incompatível com a vida ou, alternativamente, que o âmbito dos valores que permitem a vida é delicadamente estreito, comparando com o âmbito de valores que podemos pressupor.

Quem desconhece estas questões poderá pensar que se as constantes e quantidades tivessem assumido diferentes valores, então outras formas de vida poderiam muito bem ter-se desenvolvido. Mas não. Por “vida” os cientistas têm em mente a propriedade que os organismos têm de ingerir comida, da qual extraem energia, crescem, adaptam-se ao seu

meio ambiente e reproduzem-se. O que conta é que para o universo permitir a vida, definida nestes termos, fosse qual fosse a forma que os organismos assumissem, as constantes e quantidades têm de estar incompreensível e perfeitamente ajustadas. Na ausência do ajustamento perfeito, nem mesmo a matéria nem a química existiriam, para não falar de planetas nos quais a vida pudesse evoluir.

Levantou-se a objecção de que em universos que se regem por leis diferentes da natureza, tais consequências deletérias poderiam não se dar ao fazer variar os valores das constantes e quantidades. O defensor da teleologia não tem de negar a possibilidade, pois tais universos são irrelevantes para o seu argumento. Tudo o que precisa de saber é que entre os universos possíveis que se regem pelas mesmas leis que o universo efectivo (mas cujas constantes e quantidades têm diferentes valores), os universos que permitem a vida são extraordinariamente improváveis.

Ora, 1 formula três alternativas no agregado de opções vivas para explicar o perfeito ajustamento cósmico.

A alternativa da necessidade física parece extraordinariamente implausível. Se a matéria e a antimatéria primordiais tivessem tido diferentes proporções, se o universo se tivesse expandido só ligeiramente mais devagar, se a entropia do universo fosse muito ligeiramente maior, qualquer um destes ajustamentos perfeitos, entre outros, teria impedido um universo que permite a vida, e contudo todos parecem perfeitamente possíveis fisicamente. A pessoa que sustenta que o universo tem de permitir a vida está a assumir uma perspectiva radical, a favor da qual não há qualquer indício.

Por vezes os físicos falam de uma teoria de tudo (TDT) ainda por descobrir, mas esta nomenclatura é, como tantos dos nomes pitorescos dados às teorias científicas, muito enganadora. Uma TDT tem na verdade o propósito limitado de fornecer uma teoria unificada das quatro forças fundamentais da natureza, mas não irá sequer tentar explicar literalmente tudo. Por exemplo, na mais promissora candidata a TDT até hoje, a teoria das supercordas ou teoria M, o universo físico tem de ter onze dimensões, mas por que tem o universo precisamente esse número de dimensões não é algo que a teoria aborde. A teoria M limita-se a substituir o ajustamento perfeito de forças pelo ajustamento geométrico perfeito.

Além disso, parece provável que qualquer tentativa de reduzir o ajustamento perfeito significativamente irá por sua vez envolver ajustamento perfeito. Este foi certamente o padrão até agora. Dada a especificidade e o número de casos de ajustamento perfeito, é improvável que desapareça com o desenvolvimento da física.

O que dizer então da alternativa, o acaso? Os defensores da teleologia procuram eliminar esta hipótese apelando à complexidade específica do ajustamento cósmico perfeito (uma abordagem estatística da inferência por desígnio) ou argumentando que o ajustamento perfeito é significativamente mais provável sob a hipótese do desígnio (teísmo) do que sob a hipótese do acaso (ateísmo) (uma abordagem bayesiana). Comum às duas abordagens é a tese de que é muitíssimo improvável que o universo permita a vida.

Para salvar a hipótese do acaso, os defensores dessa alternativa recorreram cada vez mais à hipótese da multiplicidade de mundos (HMM), segundo a qual existe um agregado de

universos concretos, multiplicando-se assim os nossos recursos probabilísticos. Para garantir que pelo acaso apenas um universo como o nosso aparecerá algures no agregado, postula-se habitualmente um número efectivamente infinito de tais universos. Mas isto não chega; é também necessário estipular que estes mundos se ordenam aleatoriamente com respeito aos valores das suas constantes e quantidades, para que não tenham falta de diversidade para incluir um universo que permita a vida.

Será a HMM uma explicação tão boa quanto a hipótese de desígnio? Parece duvidoso.

i) *A hipótese do desígnio é mais simples.* Segundo a navalha de Occam, não devemos multiplicar as causas para além do que é necessário para explicar o efeito. Mas é mais simples postular um desígnio cósmico do que postular a ontologia infinitamente empolada e laboriosa da HMM. Só se o defensor da HMM puder mostrar que há um só mecanismo, comparativamente simples, que gera um agregado mundial de universos aleatoriamente diversificados, é que poderá evitar esta dificuldade.

ii) *Não há maneira conhecida de gerar um agregado mundial.* Algumas propostas, como o cenário cósmico evolucionista de Lee Smolin, servem efectivamente para eliminar universos que permitem a vida, ao passo que outros, como o cenário inflacionário caótico de Linde, acabam por exigir eles mesmos o ajustamento perfeito.

iii) *Não há indícios a favor da existência de um agregado mundial à parte o próprio ajuste perfeito.* Mas o ajuste perfeito é igualmente um indício a favor de um criador cósmico. Na verdade, a hipótese de um criador cósmico é uma vez mais a melhor explicação porque os outros argumentos teístas são indícios independentes a favor da existência de tal ser.

iv) *A HMM é seriamente posta em causa pela biologia evolucionista.* Segundo a teoria dominante da evolução biológica, a vida inteligente, como nós, se evolui de todo em todo, evoluirá tão tardiamente relativamente à idade da sua estrela quanto possível. Dada a complexidade do organismo humano, é incomparavelmente mais provável que os seres humanos evoluam tardiamente relativamente à idade do Sol do que cedo.<sup>134</sup> Assim, se o nosso universo é apenas um membro de um agregado mundial, então é incomparavelmente mais provável que estejamos a observar um Sol bastante velho do que um Sol relativamente jovem. De facto, segundo a HMM é muito mais provável que todas as nossas estimativas de idade astronómica, geológica e biológica estejam erradas e que o Sol e a aparência jovem da Terra seja uma ilusão profunda.

Parece conseqüentemente que o ajuste perfeito do universo não se deve plausivelmente à necessidade física nem ao acaso. A menos que se possa mostrar que a hipótese do desígnio é ainda mais implausível do que as rivais, segue-se que o ajuste perfeito se deve ao desígnio.

### *Argumento moral*

Pode-se formular um argumento moral como se segue:

1. Se Deus não existisse, os valores e os deveres morais objectivos não existiriam.
2. Os valores e os deveres morais objectivos existem.
3. Logo, Deus existe.

Considere-se 1. Falar de valores e deveres objectivos é dizer que as distinções morais entre o que é bom ou mau e correcto ou incorrecto se verificam independentemente de haver ou não seres humanos que as sustentem. Muitos teístas e ateístas concordam que se Deus não existe, então os valores e deveres morais não são objectivos neste sentido. Pois se Deus não existe, qual é a base do valor dos seres humanos? Na ausência de Deus, é difícil ver qualquer razão para pensar que os seres humanos são especiais. Além disso, porquê pensar que temos quaisquer obrigações morais de fazer seja o que for? Em resultado de pressões sócio-biológicas, evoluiu entre o *Homo sapiens* um género de “moralidade de rebanho” que funciona bem para perpetuar a nossa espécie na luta pela sobrevivência. Mas nada parece haver no *Homo sapiens* que torne esta moralidade objectivamente obrigatória. Como o filósofo humanista Paul Kurtz escreve, “A questão central quanto aos princípios morais e éticos diz respeito a este fundamento ontológico. Se não derivam de Deus nem estão ancorados num fundamento transcendental qualquer, serão puramente efémeros?”<sup>135</sup>

Alguns filósofos, tão avessos à existência de valores morais transcendentais quanto ao teísmo, tentam sustentar que a existência de princípios morais objectivos ou de propriedades morais sobrevenientes no contexto de uma mundividência naturalista. Mas os defensores de tais teorias são tipicamente incapazes de justificar o seu ponto de partida. Falando cruamente, do ponto de vista ateu os seres humanos são apenas animais; e os animais não são agentes morais.

Para que a nossa abordagem à teoria metaética seja metafisicamente séria e não apenas uma “lista de compras,” na qual nos limitamos a inserir as propriedades ou princípios morais sobrevenientes de que precisamos, então exige-se algum género de explicação da razão pela qual tais princípios são verdadeiros. Alguns filósofos parecem supor que as verdades morais, sendo necessariamente verdadeiras, não podem ver a sua verdade explicada. Mas o pressuposto crucial de que as verdades necessárias não podem entrar em relações de prioridade explicativa entre si parece claramente falso. Por exemplo, numa perspectiva que não seja ficcionista,  $2 + 3 = 5$  é necessariamente verdadeira porque os axiomas de Peano da aritmética canónica são necessariamente verdadeiros. Ou, *Nenhum acontecimento se precede a si mesmo* é necessariamente verdadeira porque *O transcorrer temporal é uma característica objectiva e essencial do tempo* é necessariamente verdadeira. Seria totalmente implausível sugerir que a relação de prioridade explicativa que obtém entre as proposições relevantes é simétrica.

Precisamos portanto de perguntar se os valores e deveres morais podem plausivelmente ancorar-se em algum fundamento transcendente, inteísta. Chamemos a esta perspectiva “realismo moral ateu.” Os realistas morais ateus afirmam que os valores e deveres morais objectivos existem de facto mas não se fundam em Deus. Na verdade, os valores morais não têm qualquer outro fundamento. Existem apenas.

É difícil, contudo, compreender até esta perspectiva. O que significa dizer, por exemplo, que o valor moral da *justiça* existe apenas? É difícil saber o que isto quer dizer. O que se quer dizer quando se afirma que alguém é justo é claro; mas é desconcertante afirmar que na ausência de quaisquer pessoas, a *justiça* em si existe.



Segundo, a natureza da obrigação moral parece incompatível com o realismo moral ateu. Suponha-se que valores como a *misericórdia*, *justiça*, *resignação*, etc., existem apenas. Como poderá isso resultar em obrigações morais da minha parte? Deste ponto de vista, vícios como a *ganância*, *ódio* e *egoísmo* também existem presumivelmente como objectos abstractos. Por que estou obrigado a alinhar a minha vida com um dos conjuntos destes objectos que existem abstractamente e não o com outro? Em contraste com o ateu, o teísta pode dar sentido à obrigação moral porque os mandamentos de Deus podem ser vistos como constitutivos dos nossos deveres morais.

Terceiro, é fantasticamente improvável que do processo evolutivo cego emergissem precisamente aqueles géneros de criaturas que correspondem ao domínio abstractamente existente de valores morais. Isto parece uma coincidência absolutamente inacreditável quando pensamos nela. É quase como se o domínio moral *soubesse* que estávamos para chegar. É muitíssimo mais plausível encarar tanto o natural como o moral como domínios que estão sob a hegemonia de um criador e legislador divino do que pensar que estas duas ordens inteiramente independentes da realidade se encaixam por mero acaso.

Os argumentos tradicionais a favor da existência de Deus, como os anteriores, para não falar de novos argumentos criativos, estão vivos e de saúde na cena contemporânea da filosofia anglo-americana. Juntamente com o insucesso dos argumentos antiteístas, ajudam a explicar o renascimento do interesse no teísmo.

## 50 Insucesso dos Argumentos Teístas Clássicos

Os argumentos ontológico, cosmológico e teleológico são geralmente tidos como os principais argumentos teístas clássicos; contudo, é defensável que se inclua também o argumento da experiência religiosa, dado que em cada uma das grandes religiões teístas existentes há uma tradição mística de fazer afirmações sobre a existência e natureza de Deus com base em aparentes percepções insensoriais directas de Deus. Cada um destes argumentos será discutido separadamente.

### O ARGUMENTO ONTOLÓGICO

Há muitas versões deste argumento. O que têm em comum é uma tentativa de deduzir a existência de Deus de uma mera análise do conceito de Deus. Além disso, são argumentos *a priori* porque todas as suas premissas são supostamente conhecíveis independentemente da experiência sensorial. São os favoritos dos teístas apaixonados pelo estilo matemático de raciocínio. Em resposta a críticos, como Hume e os positivistas lógicos, que negam a possibilidade de alguma vez se deduzir a existência da análise de conceitos, poderiam dizer que isto é precisamente o que acontece na matemática quando, por exemplo, a existência de um número que obedece a certas condições se deduz de axiomas, definições e postulados, podendo todos eles ser conhecidos *a priori*. E dado que Deus é semelhante aos números por não estar no espaço nem no tempo, é imperativo não afastar sumariamente a possibilidade de deduzir *a priori* a existência de Deus.

Encontram-se sementes do argumento ontológico em Platão e S. Agostinho, mas foram os escolásticos medievais que pela primeira vez o formularam explicitamente. A versão seguinte encontra-se em Duns Escoto e recentemente em James Ross.

1. É impossível que algo pudesse impedir Deus de existir (uma verdade conceptual).
2. Para qualquer indivíduo que existe ou não, é possível que exista uma explicação da sua existência ou inexistência (uma versão fraca do princípio da razão suficiente).
3. Deus não existe (pressuposto para a demonstração indirecta).
4. É possível que exista uma explicação da inexistência de Deus (de 2 e 3).
5. Não é possível que exista uma explicação da inexistência de Deus (de 1).
6. É possível que exista uma explicação da inexistência de Deus, e não é possível que exista uma explicação da existência de Deus (de 5 e 6 por conjunção).
7. Não é possível que Deus não exista (de 3-6 por demonstração indirecta).

Da proposição de que Deus não existe, deduz-se uma contradição explícita, mostrando-se assim que é impossível que Deus não exista.

Uma característica atraente deste argumento é conseguir usar apenas, na premissa 2, uma versão muito fraca do princípio da razão suficiente, que exige que para toda a proposição existencial verdadeira, ou sua negação, é pelo menos possível que exista uma explicação, e não que existe efectivamente tal explicação. Mas apesar desta característica atraente, o argumento é inadequado. O *non sequitur* fatal ocorre na dedução do passo 5 a

partir da premissa 1. Esta dedução só é válida se a única explicação possível da inexistência de Deus for causal. Para começar, deve-se notar que a explicação da existência de Deus não é causal, baseando-se num argumento ontológico; assim, por que haveria a explicação da sua inexistência ter de ser causal? A explicação da inexistência de Deus poderia basear-se num qualquer facto que lógica, e não causalmente, impeça a sua existência – como a ideia de que há males que não se justificam e conseqüentemente não podem coexistir com Deus.

Santo Anselmo é o *locus classicus* dos argumentos ontológicos. Anselmo começa com uma concepção de Deus como um ser maior do que o qual nenhum se pode conceber. Tal ser, a que chamaremos *ser maximamente excelente*, tem essencialmente todas as perfeições, entre as quais a onipotência, onisciência, suma bondade e soberania. O passo seguinte do seu argumento é fazer o seu oponente bíblico insensato, que nega no seu coração a existência de Deus, conceder que é pelo menos possível que exista um ser que exemplifique este conceito. Desta admissão de possibilidade, Anselmo deduz que é necessário que o conceito seja exemplificado usando uma demonstração indirecta, na qual uma contradição se deduz do pressuposto de que não é exemplificado – que o ser maior do que o qual nenhum se pode conceber não existe objectivamente. Sob o pressuposto de que a existência é uma propriedade que confere grandiosidade – isto é que, sendo tudo o resto igual, um ser é maior numa circunstância na qual exista do que numa em que não exista – segue-se que se não existe de facto o ser maior do que o qual nenhum se pode conceber, então poderia conceber-se este ser como maior do que é. E isto é uma contradição, mostrando-se assim que o pressuposto é não apenas falso, mas necessariamente falso, sendo portanto necessariamente verdade que Deus existe.

Mas será realmente contraditório dizer que o ser maior do que o qual nenhum se pode conceber poderia ser concebido como maior do que é? Maior do que é em que mundo? Como David Lewis argumentou cogentemente, esta proposição alegadamente contraditória sofre de incompletude, dado haver uma variável livre implícita depois do último “maior do que é.” Só com alguns valores desta variável resulta uma contradição. Para ver porquê, é preciso oferecer uma leitura perspicaz da premissa da possibilidade. Lewis presta um grande serviço à nossa compreensão do argumento de Anselmo fazendo uma análise clara em termos da semântica dos mundos possíveis. Dizer que é possível que exista um ser maior do que o qual nenhum se pode conceber, isto é, um ser maximamente excelente, significa que

1. Há um mundo possível, *m*, no qual existe um ser, *x*, tal que *x* tem a máxima excelência em *m*.

De 1 não se pode deduzir que *m* é o mundo efectivo. E se *m* não o for, então é verdade, *pace* Anselmo, que este ser, *x*, maior do que o qual nenhum se pode conceber, poderia ser maior do que é, desde que a variável livre que se segue a “maior do que é” seja substituída por “no mundo efectivo,” dado que a existência é uma propriedade que confere grandiosidade. Assim, da possibilidade de o conceito do ser maior do que o qual nenhum se pode conceber poder ser exemplificado, que é perspicazmente formulado na premissa 1, não se segue que o conceito é exemplificado por um ser que exista, um ser que exista no mundo efectivo.

Argumentadores ontológicos contemporâneos, como Hartshorne, Malcolm e Plantinga, tentaram encontrar uma maneira de evitar a objecção de Lewis. A ideia sagaz subjacente da nova versão que propõem é que a grandiosidade de um ser num mundo possível depende não apenas de como as coisas são com esse ser nesse mundo mas também de como as coisas são com esse ser noutros mundos possíveis, no espaço lógico que rodeia o indivíduo. O requisito de que um ser maximamente excelente tem de possuir todas as suas omni perfeições essencialmente toma isto em consideração, dado assegurar que este ser estará na sua maior grandiosidade em todos os mundos em que existe (o que, infelizmente, não implica que existe no mundo efectivo). Assim, o conceito de Deus tem de ser reforçado de modo que um ser maior do que o qual nenhum se pode conceber não seja apenas maximamente excelente (tenha essencialmente todas as omni perfeições), tendo também existência necessária, sendo que um ser tem existência necessária se, e só se, é necessário que exista. Chamemos *insuperavelmente grandioso* a um ser que é maximamente excelente e que é um existente necessário.

O problema é que apesar de o insensato estar correctamente disposto a conceder que é possível que o conceito de um ser maximamente excelente seja exemplificado, teria de ser não apenas insensato mas um completo idiota para conceder que é possível que o conceito de um ser *insuperavelmente grandioso* seja exemplificado. Pois ao conceder que é possível que exista um ser *insuperavelmente grandioso*, está a conceder que é possível que seja necessário que exista um ser maximamente excelente. Mas para que conceder esta última ideia seja um acto consciente, é preciso saber que o operador modal reiterado, “É possível que seja necessário,” está sujeito ao axioma do sistema S5 de lógica modal, de acordo com o qual o que é possivelmente necessário é necessário. Isto tem como consequência que o estatuto modal de uma proposição não varia de mundo para mundo. Dado ser possível que a proposição de que é necessário que exista um ser maximamente excelente seja verdadeira, esta proposição é verdadeira em algum mundo possível. Mas dado que uma proposição necessária é verdadeira em todos os mundos possíveis, segue-se que é verdade no mundo efectivo que há um ser maximamente excelente. O insensato tem claramente o direito de acusar o argumento ontológico baseado em S5 de cometer uma petição de princípio na sua premissa da possibilidade.

O defensor inteligente de S5, como Plantinga, concederia que o argumento não foi bem-sucedido em termos de teologia natural, mas faria notar que serve não obstante o propósito de mostrar que não é irracional ou epistemicamente interdito acreditar que Deus existe; pois o argumento é válido e tem premissas, incluindo a da possibilidade, que é tão provável que sejam verdadeiras como não.

Para ultrapassar um empate de intuições, o oponente do argumento tem de apresentar um bom argumento a favor da falsidade da premissa da possibilidade. Pode-se fazer isto encontrando um conceito que intuitivamente pareça ter maior viabilidade de ser exemplificável do que o conceito de ser *insuperavelmente grandioso* e que seja fortemente incompatível com ele, no sentido em que se qualquer dos dois conceitos for exemplificado em qualquer mundo possível, o outro não é exemplificado em qualquer mundo possível. Poderia

ser o conceito de um mal injustificado, ou seja, um mal que Deus não tem uma desculpa que o exonere moralmente de permitir, isto é, um mal que não pudesse coexistir com Deus. Mas dado que um ser insuperavelmente grandioso, se existe possivelmente, existe em todos os mundos possíveis, não há um mal injustificado em qualquer mundo possível. Mas certamente parece mais viável que seja possível que exista um mal injustificado do que um ser insuperavelmente grandioso. Até mesmo alguns teístas parecem conceder a possibilidade de um mal injustificado quando se dedicam a construir teodiceias que procuram mostrar que os males aparentemente injustificados do mundo têm na verdade uma justificação. Assim, ao reforçar o conceito de Deus do modo como o faz o defensor S5 do argumento ontológico, estabelecem-se os fundamentos de uma refutação ontológica de Deus, concebido como um ser insuperavelmente grandioso.

### O ARGUMENTO COSMOLÓGICO

Um argumento cosmológico tem tipicamente três componentes: um facto contingente, existencial e neutro quanto aos valores, uma versão adequadamente adaptada do princípio da razão suficiente (PRS) que exige que todo o facto deste tipo tenha uma explicação, e um argumento explicativo que mostre que a única explicação possível deste facto é em termos da eficácia causal de um ser necessariamente existente, como Deus. As primeiras três vias de S. Tomás de Aquino são argumentos cosmológicos mas começam com factos existenciais diferentes. A primeira começa com o facto contingente de um objecto ser posto em movimento por outro, a segunda que a existência de uma coisa depende da eficácia causal de um ser contemporâneo, e a terceira que existe um ser contingente. Estes são factos observacionais corriqueiros que só um completo céptico quanto aos nossos sentidos quereria pôr em causa. Os argumentos explicativos na primeira e segunda vias baseiam-se na impossibilidade de existir, respectivamente, uma regressão infinita de objectos que sejam simultaneamente postos em movimento por outros objectos, ou objectos cuja existência dependa da eficácia causal simultânea de outro ser. Estas regressões, portanto, têm de terminar com um ser que é capaz, respectivamente, de pôr em movimento outro objecto sem que ele mesmo seja posto em movimento por outro, ou de causar a existência de algo sem que algo cause a sua própria existência. Tomás identifica então este primeiro motor ou causa com Deus, baseando-se na nossa maneira comum de falar de Deus – “e isto é o que toda a gente entende por Deus” – camuflando assim um hiato significativo, dado que os seus argumentos não estabelecem que estes seres têm todos os atributos divinos essenciais.

A intuição subjacente à rejeição de Tomás da possibilidade de uma infinidade efectiva de motores simultâneos está longe de ser óbvia, especialmente porque, segundo a maior parte dos comentadores, Tomás não considerava impossível a existência de uma regressão infinita efectiva anterior de causas insimultâneas, por exemplo, uma regressão infinita efectiva anterior de progenitores. Tentar-se-á esclarecer esta intuição de modo a torná-la plausível. A relação causal numa série de causas ou motores simultâneos envolve transitividade na medida em que se  $X$  põe em movimento (ou causa)  $Z$ , então  $X$  põe em

movimento (ou causa) Z. A causalidade insimultânea não é transitiva, dado que apesar de o leitor ter sido gerado pelos seus pais, sendo eles por sua vez gerados pelos pais deles, o leitor não foi gerado pelos seus avós.

Uma razão que se poderá apresentar a favor da impossibilidade de uma regressão infinita efectiva de causas ou motores simultâneos é que se houvesse tal regressão, nenhum membro da regressão haveria que pudesse considerar-se moralmente responsável, um objecto adequado de elogio e censura, pelo acontecimento ou objecto inicial da regressão. Mas esta não pode ser a razão certa, dado que nem todas as explicações causais são forenses no sentido de irem dar a um indivíduo que seja objecto de elogio ou censura em virtude do efeito que causou. Talvez se possa esclarecer a intuição subjacente de Tomás considerando estes dois exemplos. Num, um grupo de rapazes tenta entrar sem pagar no cinema apontando para o rapaz atrás de si ao entrar na sala e quando se pede os bilhetes de todos ao último rapaz, este declara não conhecer os outros. Este último terá de pagar o seu bilhete, mas todos os outros entram gratuitamente. Suponha-se agora que a regressão de rapazes que apontam para outro rapaz trás de si é infinita. É claro que o dono do cinema não gostaria desta situação, dado que nunca seria pago, tal como nunca conseguiríamos levantar dinheiro usando um cheque cujo valor é garantido por outra conta bancária, que por sua vez é garantida por outra, e assim por diante *ad infinitum*. Um sistema de crédito, como uma sucessão de rapazes a entrar no cinema, tem de ir dar ao dinheiro propriamente dito. Um segundo exemplo envolve uma fila de carruagens de um comboio em que se empurram simultaneamente entre si, de modo que a primeira é simultaneamente posta em movimento por uma segunda, e a segunda por uma terceira, e assim por diante *ad infinitum*. Se a regressão das carruagens fosse infinita, não haveria explicação de onde vem o vigor, a energia, o poder para pôr em movimento.

Há um apelo implícito a uma versão do PRS na medida em que algo não pode resultar de nada. Isto torna-se mais claro pensando num círculo de causas. Tomás declarou que isto era impossível pela mesma razão intuitiva que o levava a banir uma regressão infinita de motores simultâneos ou causas. Imagine o leitor que encontra alguém que se parece consigo tal como será daqui a dez anos. Essa pessoa afirma ser o seu eu do futuro, tendo viajado dez anos para trás no tempo para lhe ensinar a construir uma máquina do tempo. A base intuitiva da rejeição de Tomás da possibilidade deste laço causal fechado é que viola o PRS, pois não há resposta para a questão de saber de onde veio então o conhecimento para fazer uma máquina do tempo. Analogamente, não há resposta à questão de saber de onde veio o poder para pôr em movimento um objecto ou para sustentar causalmente a sua existência no caso de uma regressão infinita de motores ou causadores simultâneos.

A Terceira Via começa com o facto existencial contingente inexceptional de que existe agora pelo menos um ser contingente. Poderá alguma versão do PRS ser usada de modo a deduzir que existe um ser necessário que causa a existência deste ser contingente? Um ser contingente tem a possibilidade de não ser, e portanto dado um número infinito de momentos do tempo, seja em virtude de um passado infinitamente longo, seja em virtude de um intervalo de tempo do passado que seja constituído por uma infinidade de momentos de

tempo, esta possibilidade será realizada num qualquer momento do passado. Cada momento é como um lançamento de dados, uma oportunidade para que esta possibilidade se realize. O PRS afirma que algo não pode vir do nada, de modo que tem de haver uma causa de este ser passar a existir naquele dado momento do passado. Logo, algo teve de causar a existência deste ser a partir do nada. Mas por que não pode esta própria causa ser um ser contingente, sendo a sua existência causada por sua vez por outro ser contingente anterior, e assim por diante *ad infinitum*? A resposta de Tomás à questão de saber por que esta regressão de seres contingentes é impossível parece cometer uma gafe quantificacional imensa. Pois Tomás afirma que para existirem apenas seres contingentes, dado que para cada um deles há um momento anterior em que não existia, há um momento anterior no qual nenhum deles existe. E se alguma vez houve nada, então, dado o PRS, nada existiria subsequentemente, o que contradiz o facto existencial patente de que agora existe pelo menos um ser contingente. Este argumento parece cometer o mesmo disparate que inferir, a partir do facto de para cada mulher haver um homem, que há um homem para todas as mulheres (isto é que é poligamia!). Em termos lógicos, essa falácia é  $(x)(y)xRy \rightarrow (y)(x)xRy$ .

O argumento cosmológico *kalam*<sup>1</sup> dos filósofos medievais islâmicos, que tem sido defendido recentemente por William Lane Craig (1979), invoca igualmente a impossibilidade de regressão infinita, mas de um modo diferente do que fez Tomás nas primeiras duas vias. O argumento cosmológico *kalam* escolhe como facto existencial contingente a existência actual do universo – um agregado constituído por todos os seres contingentes. Argumenta-se então que o universo teve de começar a existir, pois de outro modo haveria uma série infinita efectiva de acontecimentos ou momentos do tempo anteriores, o que é conceptualmente absurdo. Dado que uma coisa não pode vir de nada, teve de haver uma causa para o universo vir a ser num dado momento, há um número finito de anos. E identifica-se esta causa com Deus, o que mais uma vez dá origem ao problema do hiato. Note-se que se apela a uma versão restrita e por isso menos vulnerável do PRS; pois ao passo que a versão irrestrita exige uma explicação de todas as coisas que existem ou não, a versão restrita exige apenas uma explicação do vir à existência de um ser.

Por que é impossível, exactamente, que exista um infinito efectivo de acontecimentos ou momentos do tempo do passado? A resposta não é óbvia. Tomás, por seu lado, não pensava que isso fosse impossível. Formularam-se dois tipos de argumentos. Primeiro, há os que descendem dos argumentos de Zenão. Não é possível percorrer efectivamente uma série infinita de acontecimentos, pois antes de percorrer o último acontecimento da série, seria necessário ter já percorrido uma série infinita, e antes do penúltimo acontecimento, seria necessário ter já percorrido uma série infinita, e assim por diante: a tarefa nunca poderia ter começado. Mas se houvesse uma série infinita efectiva de acontecimentos anteriores, o nosso mundo percorreu uma série infinita de acontecimentos, o que é impossível. Este argumento depende de uma noção antropocêntrica de “percorrer” um conjunto. O universo não percorre

<sup>1</sup> O termo árabe *kalam* significa apenas “palavra” e era usado pelos filósofos árabes medievais quando falavam da palavra de Alá, argumentando contra os filósofos medievais cristãos. *N. do T.*

um conjunto de acontecimentos no sentido de planear qual deles começará por percorrer, para depois percorrer o segundo, e assim por diante.

O outro tipo de argumento dado pelos defensores do *kalam* é que o próprio conceito de infinito é incoerente. Imagine-se o Hotel Hilbert, no qual há um número infinito de quartos, numerados 1, 2, 3, etc., e onde mesmo que todos os quartos estejam ocupados, é sempre possível encontrar lugar para um novo hóspede mudando quem ocupa o quarto 1 para o quarto 2, mudando este para o 3, etc. A divisa do hotel seria “Sempre cheio, sempre com lugar para mais,” e o defensor do argumento *kalam* considera que isto é incoerente. Ou considere-se uma série infinita de acontecimentos, uma vez mais numerados 1, 2, 3, etc. Então, a subsérie de acontecimentos pares deveria ter menos membros. Mas na verdade não tem, como se pode ver escrevendo as duas séries em paralelo

1	2	3	4	5	6	7	...
2	4	6	8	10	12	14	...

e vendo que cada membro da série superior corresponde precisamente a um membro diferente da série inferior. Logo, a série de acontecimentos pares é simultaneamente menor e não menor do que a superior. Contudo, estes argumentos contra uma infinidade efectiva, baseiam-se todos numa confusão entre duas noções de “maior do que.” Uma noção é numérica: um conjunto é maior do que outro se tem um número maior de elementos. A outra noção é em termos de relações entre a parte e o todo: um todo é maior do que qualquer parte própria. Quando lidamos com quantidades finitas, o que for maior no sentido de parte e todo é também maior no sentido numérico. Mas isto não acontece no caso de quantidades infinitas. Apesar de no sentido de parte e todo haver mais pessoas no hotel depois de chegar um hóspede novo, e apesar de haver mais membros da série original de acontecimentos, no sentido numérico não há mais. Na verdade, os matemáticos consideram que o insucesso do sentido de “maior do que” em termos de parte e todo implica que o sentido numérico é a característica definidora do infinito.

Provavelmente o mais poderoso dos argumentos cosmológicos tradicionais, dado envolver a menor quantidade de carga conceptual e de pressupostos controversos, é o apresentado pelo seguidor de Newton, Samuel Clarke, no começo do séc. XVIII. Como acontece no argumento *kalam*, começa com o facto existencial contingente de que existe agora um agregado de todos os seres contingentes mas, ao contrário do argumento *kalam*, não tem de invocar quaisquer teses controversas sobre a impossibilidade de um infinito de agregados. Exige uma explicação da existência deste universo com base numa versão mais geral do PRS do que a versão usada no argumento *kalam*, nomeadamente, que há uma explicação da existência de todo o ser contingente, mesmo que tenha sempre existido. Para fins explicativos, o próprio universo conta como um ser contingente, dado ser um agregado de todos os seres contingentes que há. Tem consequentemente de ter uma explicação causal. Esta causa não pode ser um ser contingente. Pois se um ser contingente fosse a causa, teria de ser uma causa de todos os constituintes do agregado. Mas dado que todos os seres



contingentes estão incluídos no agregado, teria de ser uma causa de si mesmo, o que é impossível. A causa, conseqüentemente, tem de ser um indivíduo exterior ao agregado; e, dado que um indivíduo impossível nada pode causar, tem de ser um ser necessário que serve como explicação causal do agregado. Isto verifica-se quer o agregado contenha um número finito de seres contingentes, quer contenha um número infinito desses seres. Ainda que houvesse, como é possível para Clarke, uma sucessão anterior infinita de seres contingentes, cada um causando a existência do seu sucessor imediato, teria mesmo assim de haver uma causa de toda a sucessão infinita.

É neste ponto que David Hume, escrevendo cerca de meio século depois de Clarke, levantou o que muitos consideram uma objecção decisiva ao argumento de Clarke. Hume afirmou que para qualquer agregado, finito ou infinito, se há uma explicação de cada um dos seus constituintes, então também há *eo ipso* uma explicação de todo o agregado. Assim, se existisse uma sucessão infinita anterior de seres contingentes, cada um dos quais explicasse causalmente a existência do seu sucessor imediato, haveria uma explicação de todo o agregado infinito, não sendo portanto preciso sair dele e invocar um ser necessário como sua causa. Pode-se mostrar que é falsa a tese de Hume de que a explicação é em geral aglomerativa. Pois é possível que exista uma explicação distinta da existência de cada constituinte do agregado, digamos, cada peça de um automóvel, sem que *eo ipso* exista uma explicação de todo o agregado – o automóvel. A explicação deste último estaria para lá das várias explicações distintas da existência das suas partes constituintes, invocando, por exemplo, a actividade de montagem numa fábrica de Detroit.

William Rowe apresentou uma versão diferente do argumento de Clarke. Como facto existencial contingente inicial escolhe a existência de pelo menos um ser contingente. Isto é o queixume que se pode ouvir num café: “Por que há algo em vez de nada?” – perante o qual, segundo Sidney Morgenbesser, a resposta de Deus é: “Olhem, rapazes, suponham que eu nada criava; mesmo assim, vocês não ficariam satisfeitos.” O que está em causa na piada sagaz de Morgenbesser é que mesmo que nada houvesse, isto é, ainda que não existissem seres contingentes, o PRS exigiria mesmo assim uma explicação deste facto negativo. O PRS é um explicador que obedece ao princípio da igualdade de oportunidades, não dando qualquer estatuto privilegiado à realidade positiva. Perguntamos “Por que há algo em vez de nada?” simplesmente porque acontece haver algo em vez de nada. O PRS exige uma explicação do facto contingente de existir pelo menos um ser contingente. Não pode tal explicação ser dada em termos da eficácia causal de outro ser contingente, pois isto resultaria numa circularidade viciosa. Assim, tem de ser em termos da eficácia causal de um ser necessário.

Isto completa o nosso breve exame dos argumentos cosmológicos tradicionais. É agora tempo de os avaliar criticamente. Viu-se que cada um deles enfrentava um problema irresolvido do hiato, consistindo no facto de não mostrar que a primeira causa, motor imóvel ou ser necessário tem todos os atributos divinos essenciais. A forma mais séria do problema do hiato diz respeito às qualidades morais deste ser. Neste caso, o problema do mal tem sido invocado por pessoas como Hume para argumentar que provavelmente não é um ser sumamente bom, mas antes moralmente indiferente. É isto sem dúvida o que está em causa

no autocolante que diz “Deus existe. Apenas não quer envolver-se.” Para contestar o desafio do mal, é necessário construir teodiceias para os males conhecidos e fornecer argumentos convincentes do desígnio. (Veja-se o capítulo de Andrea Weisberger.)

A premissa mais vulnerável nestes argumentos é o PRS, seja na sua forma universal, seja na sua forma restrita. É forçoso pedir ao oponente inteista a estes argumentos que conceda que todas as proposições verdadeiras contingentes (ou um qualquer conjunto restrito delas) têm realmente uma explicação; pois isto é, com efeito, conceder que o universo é completamente racional. E isto ocupa quase a mesma posição na nossa escala do que seria desejável do que a existência de Deus. Hume argumentou que podemos conceber um acontecimento sem causa; e que o PRS é falso porque seja o que for que é concebível é possível na realidade. Bruce Reichenbach acusa Hume de confundir condições epistémicas e ontológicas. Certamente que há uma distinção entre o que é concebível e o que poderia existir, dizendo respeito o primeiro à ordem epistémica e o segundo à ontológica. Contudo, a objecção de Reichenbach é demasiado fácil, pois não enfrenta o facto de que o nosso único acesso à ordem ontológica é por meio da ordem epistémica. A única maneira de os seres humanos determinarem o que tem a possibilidade de existir é apelando para o que podemos conceber que é possível. Tais intuições modais sobre o que é possível são falíveis; são apenas aceitáveis *prima facie*, dado estarem sujeitas a refutação devido a raciocínios subsequentes. São pontos de partida da discussão, e não pontos de chegada. Na filosofia, temos de usar o que em última análise podemos acabar por tornar inteligível para nós, depois de termos feito os nossos melhores esforços filosóficos. O que pode o defensor do PRS dizer-nos para nos fazer abandonar as nossas humianas intuições modais *prima facie*? É evidente que o ónus da prova está do seu lado, dado ser ele que usa o PRS como premissa no argumento cosmológico.

Alguns defensores do argumento cosmológico sustentam que o PRS é auto-evidente, tal como a lei do terceiro excluído (que para toda a proposição  $p$ ,  $p$  ou não  $p$ ), e acusam quem o rejeita de ser tendenciosamente contra o teísmo. Contudo, as afirmações de auto-evidência são de reduzido interesse para quem não as partilha, tal como a auto-evidência que o terceiro excluído tem para nós é de reduzido interesse para os matemáticos intuicionistas que não o vêem desse modo. As afirmações de auto-evidência servem apenas para acabar as discussões, e as acusações de tendenciosidade são facas de dois gumes.

Outro modo de sustentar o PRS é mostrar que é pragmaticamente racional que um investigador acredite no princípio, dado que ao acreditar que tudo tem uma explicação se tornará um investigador mais ardente e dedicado, e por isso terá maiores probabilidades de encontrar explicações do que se não o acreditasse. Este sentido pragmático diz respeito aos benefícios colhidos por quem acredita no PRS, em contraste com o sentido epistémico da racionalidade, que diz respeito a razões direccionadas para sustentar a verdade da proposição em que se acredita. Dado que os argumentos cosmológicos tentam estabelecer a racionalidade epistémica da crença de que Deus existe, não podem usar uma premissa que diga respeito unicamente à racionalidade pragmática de acreditar numa dada proposição, como o PRS; pois isto seria cometer a falácia do equívoco, dado que “racional” seria usado tanto no sentido pragmático quanto no epistémico. Em essência, seria argumentar que é

epistemicamente racional acreditar numa proposição  $p$  porque é pragmaticamente racional acreditar numa dada proposição  $q$ , da qual  $p$  se segue ou que é necessária para deduzir  $p$ .

Um argumento indutivo a favor do PRS é mais razoável, baseando-se nos nossos inúmeros e crescentes sucessos na explicação de proposições contingentemente verdadeiras. O problema deste tipo de argumento indutivo é haver uma enorme diferença entre os acontecimentos e objectos contingentes no seio do universo que constituem a sua amostra indutiva, e o universo como um todo. Assim, é arriscado inferir que o que ocorre no primeiro caso ocorre também no segundo.

### O ARGUMENTO TELEOLÓGICO

Este argumento, como os argumentos cosmológicos, começa com um facto existencial contingente, mas de carácter normativo, dado ser bom ou desejável, como o facto de haver organismos cujos órgãos exibem desígnio e propósito, beleza natural, bastante regularidade legiforme e simplicidade, e milagres. Ao passo que o argumento cosmológico contém um argumento explicativo a favor da ideia de que uma explicação do tipo teísta é a única possível relativamente ao seu facto existencial, o argumento teleológico apela a um princípio de raciocínio indutivo, analógico ou probabilístico para mostrar que esta é a melhor explicação do seu facto existencial, evitando assim a necessidade de invocar o muitíssimo controverso PRS. Assim, o argumento típico do desígnio tem as seguintes três componentes: um facto existencial contingente valioso; um princípio de raciocínio indutivo; e um argumento explicativo para mostrar que a explicação provável deste facto é em termos das acções intencionais de um ser sobrenatural, como Deus.

Numa versão do argumento teleológico clássico, apresentada pelo Cleantes de Hume, faz-se uma analogia entre uma máquina e o universo como um todo. E dado que uma máquina surge dos esforços intencionais de um criador-autor inteligente e poderoso, o mesmo acontece com o universo, sendo apenas que neste caso se trata de um criador-autor proporcionalmente mais inteligente e poderoso. Este argumento é um nado-morto porque a sua premissa analógica é destruída pela gritante desanalogia entre uma máquina e o universo: ao passo que uma máquina tem uma função, o universo como um todo não pode ter tal coisa. Esta desanalogia deve-se ao facto de uma máquina ter de operar num dado ambiente, ao passo que o universo não poder fazer tal coisa, dado ser a totalidade do que há.

Uma versão muito mais plausível do argumento teleológico é a de William Paley, na qual se faz a analogia entre um artefacto, como um relógio, e um organismo ou um dos seus órgãos, o olho, por exemplo. Encontrássemos nós um relógio numa charneca e inferiríamos, depois de determinar que as suas partes se ajustam entre si e trabalham em conjunto de um modo intrincado, que o relógio tinha sido concebido por um agente inteligente. Inferiríamos isto mesmo que nunca tivéssemos visto antes um relógio. Analogamente, quando olhamos para mecanismos biológicos, divisamos uma complexidade semelhante e deveríamos similarmente inferir que os mecanismos biológicos foram concebidos, mas por um ser proporcionalmente mais inteligente.

Há um sério problema do hiato em qualquer argumento teleológico, pois não mostra que o seu muito poderoso e inteligente autor-criador é sumamente bom, nem onipotente e onisciente. É aqui que o problema do mal emerge (veja-se o capítulo de Andrea Weisberger). Dado que a benignidade do facto existencial no qual o argumento se baseia constitui, supostamente, um indício a favor da bondade do criador, os males conhecidos do mundo, especialmente os que parecem gratuitos ou injustificados, isto é, aqueles que não conseguimos explicar com uma teodiceia, devem contar como indício a favor da maldade do criador. Talvez esse facto bom tenha sido uma maneira de o criador malévolos dar destaque ao mal!

O que acabou com o argumento de Paley, contudo, não foi o problema do mal, mas a teoria da evolução de Darwin. Os mecanismos que tanto impressionaram Paley foram provavelmente gerados pelos processos naturais dos organismos em mutação, sobrevivendo apenas os mais aptos para se reproduzirem. Esta teoria fornece uma explicação satisfatória dos itens em questão por um processo natural sem desígnio, dado que isso poria em causa a afirmação de que a explicação teísta é a única ou a melhor à nossa disposição. Pode muito bem dar-se o caso de que as *duas* explicações, a teísta e a naturalista, sejam verdadeiras, mas na presença da naturalista, a teísta pode não ser precisa ou pode não ser a melhor.

Os defensores pós-darwinistas do argumento do desígnio reorganizaram-se e tornaram o processo evolutivo o objecto da sua exigência explicativa. Uma vez mais, levanta-se o problema do mal, dado que o mecanismo pelo qual se dá a evolução envolve uma natureza violenta, que parece difícil conciliar com a alegada bondade do autor-criador. A discussão do argumento teleológico baseado na evolução está para lá do âmbito deste capítulo, tal como outras versões mais recentes do argumento teleológico, como o que se baseia no ajuste perfeito das constantes da natureza (veja-se o capítulo de Keith Parsons).

## O ARGUMENTO DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA

Este argumento tradicional baseia-se em percepções aparentemente directas e assensoriais de um ser muito poderoso, sábio e benevolente que aconselha, conforta, etc. Há muitas versões muitíssimo sofisticadas do argumento, nomeadamente de William Alston, baseadas na tese de que tais experiências (a que chamaremos “experiências M”) são análogas às experiências sensoriais comuns no que diz respeito a aspectos cognitivamente relevantes. Dado que à excepção de cépticos radicais quanto aos sentidos qualquer pessoa concede que as experiências sensoriais são cognitivas – contam como indício a favor da existência objectiva do seu objecto aparente – deve-se conceder o mesmo estatuto cognitivo às experiências M. Para que a analogia sustente este argumento, é necessário que existam controlos e testes de fundo da veracidade das experiências M que sejam suficientemente análogas aos da veracidade das experiências sensoriais. Sem esta exigência, o teste de veracidade das experiências M poderia basear-se no que afirma o líder de um culto.

Os testes proeminentes de veracidade das experiências sensíveis são a concordância de juízo entre os observadores, o sucesso previsivo, e a causação adequada, que exige, entre

outras coisas, que o agente perceptivo esteja num estado normal e nas circunstâncias adequadas. Terão estes testes análogos adequados no caso das experiências M?

O análogo místico deste teste de concordância é calamitosamente fraco. Em primeiro lugar, ao passo que há testes objectivos e consensuais para determinar quando a faculdade sensorial de alguém não está a funcionar apropriadamente, não há tais testes para determinar quando a faculdade mística de uma pessoa não está a funcionar apropriadamente. Além disso, não há análogo místico de um observador sensorial adequadamente localizado no espaço, dado que Deus não mantém quaisquer relações espaciais. A inexistência de análogo místico da normalidade do observador e das circunstâncias tem como resultado uma assimetria indiciária pernicioso, uma vez que a ocorrência das experiências místicas é tida como confirmadora, mas a sua ausência, mesmo quando se medita, jejua, etc., de maneira mística, não é tida como infirmadora. Assim, pode-se passar mas não reprovar no teste da concordância mística, o que significa que não é realmente um teste. É um género de jogo do vigário no qual se sair caras eu ganho, se sair coroas perdes tu.

Não há análogo místico do teste da causalidade adequada porque não há cadeias causais sobrenaturais, nem processos, que liguem Deus com os acontecimentos do mundo. Além disso, os defensores da cognitividade das experiências místicas não conseguem chegar a um consenso sobre se há limites do modo correcto de Deus causar uma experiência mística. Por exemplo, há quem esteja disposto a considerar verídica uma experiência mística provocada por drogas, ao passo que outros não o fazem.

Parece que só os testes de previsão podem ser aplicados às experiências místicas. Todas as grandes tradições místicas encaram o favorecimento do desenvolvimento espiritual e moral do sujeito e as consequências benéficas para a sua sociedade como confirmadoras da veridicidade da experiência mística. Argumentam que se uma pessoa está directamente ligada a Deus, realizando nada mais, nada menos, do que uma completa unificação com Deus, seja parcial ou total, então as consequências devem ser benéficas. Assim, estas boas consequências confirmam a veridicidade da experiência em virtude da ligação categórica entre elas e as omniperfeições de Deus.

Há duas dificuldades no análogo místico do teste da previsão. A dificuldade menos séria é que a ocorrência das boas consequências previstas é tão provável no caso de a experiência mística que está a ser testada ser verídica como no caso de o não ser; ou seja, a probabilidade de que existirão estas boas consequências relativamente ao conhecimento de fundo,  $k$ , e que a experiência é verídica é aproximadamente a mesma do que a probabilidade relativa apenas a  $k$ , dado que  $k$  contém factos sobre as causas e consequências naturais das experiências místicas. A dificuldade mais séria resulta da existência de práticas místicas doxásticas rivais igualmente viáveis no seio das grandes religiões existentes, com concepções diferentes do que constitui um desenvolvimento moral e espiritual desejável, verdades reveladas que a experiência não pode contradizer, e autoridades eclesiásticas e pessoas santas anteriores (para mais discussão deste aspecto, veja-se o capítulo de Evan Fales).

Outra maneira de apelar para o teste da previsão é defender que é mais provável que as experiências místicas ocorram se Deus existir do que se não existir, isto é, a probabilidade

da ocorrência da experiência mística relativamente à existência de Deus e ao conhecimento de fundo  $k$  é maior do que a probabilidade de as experiências místicas ocorrerem relativamente a  $k$  apenas. Mas isto é duvidoso, uma vez mais, pois  $k$  contém factos sobre as causas naturais das experiências místicas. Isto contrasta fortemente com a experiência sensível, na qual é inquestionavelmente verdade que a sua ocorrência é mais provável se houver objectos físicos do que se não houver, pressupondo que  $k$  neste caso não inclui a existência de objectos físicos nem qualquer hipótese do género do génio maligno. O que isto mostra é que um teste de previsão só confirma a veridicidade de uma experiência de um objecto de tipo  $O$  se a existência de um objecto de tipo  $O$  tanto tem valor explicativo como uma probabilidade prévia com respeito às experiências de tipo  $O$ . Como vimos, as experiências de um objecto de tipo Deus não tem qualquer uma.

A resposta de Alston a estas alegadas desanalogias é dupla. Primeiro, as desanalogias entre o modo como estes testes se aplicam à experiência sensível e à experiência mística não provocam estragos porque resultam de uma diferença conceptual entre os respectivos objectos aparentes dessas experiências: objectos físicos e Deus. Porque é uma verdade conceptual que Deus é um ser sobrenatural completamente livre cujo comportamento e ligação ao mundo não tem base nomológica, o defensor da analogia não deve ficar preocupado por os testes funcionarem de modos radicalmente diferentes nos dois tipos de experiência. Mas mostrar a base conceptual de uma desanalogia entre elas não é uma explicação que elimine a desanalogia, tal como explicar por que alguém tem uma doença não elimina a doença. Além disso, uma desanalogia de base conceptual provoca o pior género de estrago que pode haver. Segundo, para cada uma das alegadas desanalogias concede-se que enfraquece de algum modo a força da analogia, mas não tanto que a torne incapaz de sustentar o argumento analógico a favor do carácter cognitivo das experiências  $M$ . Mas esta estratégia de dividir para conquistar não tem em consideração o que resulta quando se aglomeram todas as desanalogias, tornando-se visível que Alston alienou inadvertidamente toda a quinta da família, acre a acre.

## REFERÊNCIAS

- Alston, William. *Perceiving God*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- Aquinas, Thomas. *Summa theologiae*, vol. 1: *The Existence of God: Part One: Questions 1-13*. Garden City, N.Y.: Image Books, 1969.
- Craig, William L. *The Kalam Cosmological Argument*. Londres: Macmillan, 1979.
- Gale, Richard M. *On the Nature and Existence of God*. Londres: Cambridge University Press, 1991.
- Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Indianapolis: Hackett, 1980. [*Diálogos sobre a Religião Natural*. Trad. de Álvaro Nunes. Lisboa: Edições 70, 2005.]
- Lewis, David. "Anselm and Actuality." *Nous* 4 (1970): 175-188.
- Paley, William. *Natural Theology, or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*. Londres: Rivington.
- Reichenbach, Bruce. *The Cosmological Argument*. Springfield, Ill.: Charles Thomas, 1972.
- Rowe, William L. *The Cosmological Argument*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- Ross, James. *Philosophical Theology*. Nova Iorque: Bobbs-Merrill, 1969.
- Saint Anselm's Proslogion*, trad. M. J. Charlesworth. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1979. [*Proslogion*. Trad. de Costa Macedo. Porto: Porto Editora, 1996.]

## 6 Alguns Argumentos Teístas Contemporâneos

Neste capítulo, examino alguns argumentos teístas contemporâneos. Por “argumento teísta” entendo um argumento a favor da verdade do teísmo ou a favor da razoabilidade da crença teísta. Esta é obviamente uma definição lata e inevitavelmente vaga. Os argumentos teístas diferem muitíssimo no que defendem, na força do que defendem, nos tipos de premissas que aduzem, na estrutura lógica do argumento (seja dedutivo, indutivo ou abduativo), e em muitíssimos outros pormenores. Os filósofos teístas diferem muitíssimo nas suas convicções epistemológicas, metafísicas e teológicas. É claro que mesmo a tentativa de esboçar uma taxonomia dos argumentos teístas exigiria mais espaço do que tenho aqui. A selecção de argumentos aqui examinados é consequentemente fortemente limitada e inevitavelmente algo idiossincrática, reflectindo a minha própria percepção das forças, fraquezas e importância dos argumentos presentemente oferecidos em defesa do teísmo. Ver de passagem muitos argumentos seria fútil, de modo que darei atenção apenas a alguns. Felizmente, os outros capítulos deste volume colmatam as muitas lacunas deixadas inevitavelmente pela necessidade de ser tão severamente selectivo.

No meu livro *God and the Burden of Proof*, de 1989, escolhi Alvin Plantinga e Richard Swinburne como os dois representantes proeminentes da filosofia teísta contemporânea. Não vejo razão para mudar esse juízo hoje, apesar das contribuições dignas de nota de muitos outros filósofos teístas proeminentes. Plantinga e Swinburne elevaram muito a fasquia com os seus escritos elegantes, incisivos, volumosos e muitíssimo influentes. Além disso, apresentam um contraste interessante e muito marcado nas suas abordagens à defesa do teísmo. Swinburne adopta uma abordagem mais tradicional. As suas versões indutivas dos argumentos tradicionais são um desenvolvimento da teologia natural clássica. Plantinga, oriundo de uma perspectiva epistemológica e teológica muito diferente, argumenta que a crença teísta é racional porque é apropriadamente básica. Este capítulo dedica-se consequentemente a alguns dos argumentos teístas centrais de Plantinga e Swinburne.

### O DESAFIO INDICIARISTA

Plantinga e Swinburne respondem ambos ao que se tem chamado o “desafio indiciarista.” Os críticos do teísmo têm acusado repetidamente os teístas de terem produzido resultados indiciários negligenciáveis ao longo de séculos de esforços diligentes. Plantinga pensa que o desafio indiciarista se exprime nestas duas afirmações:

1. É irracional ou irrazoável aceitar a crença teísta na ausência de indícios ou razões suficientes.
2. Não temos indícios, ou em qualquer caso indícios suficientes, a favor da proposição de que Deus existe. (Plantinga 1983: 27)

Plantinga responde argumentando que é razoável acreditar que Deus existe mesmo que não existam argumentos, razões ou indícios favoráveis à afirmação de que Deus existe. Em suma, a resposta de Plantinga ao desafio indiciarista é rejeitar o desafio. Swinburne, por outro lado, aceita o desafio e oferece uma defesa do teísmo como uma hipótese bem confirmada.

#### PLANTINGA A PROPÓSITO DO INDICIARISMO E DO FUNDACIONALISMO CLÁSSICO

Plantinga defende que o indiciarismo tem como motivação o fundacionalismo clássico, o enquadramento epistemológico subjacente a grande parte da filosofia ocidental (Plantinga, 1983: 39-63). As epistemologias fundacionalistas fazem uma distinção entre as crenças básicas e as crenças que não são básicas. Uma crença é básica se não for inferida de qualquer outra crença ou crenças. Uma crença não é básica se for inferida de qualquer outra crença ou crenças. Por exemplo, que você ficou pálido pode ser para mim uma crença básica. Não infiro que você ficou pálido; limito-me a *ver* que o ficou. Poderei então formar a crença não básica de que você não está a sentir-se bem, inferindo-a da minha crença básica de que ficou pálido e da minha outra crença de que as pessoas que ficam pálidas muitas vezes não se sentem bem.

Uma vez feita a distinção entre crenças básicas e não básicas, o fundacionalismo oferece uma tese sobre o modo de justificação das nossas crenças. O termo “justificação” (i.e., justificação *epistémica*) é escorregadio, ganhando diferentes tonalidades semânticas com diferentes epistemólogos. Para os fundacionalistas, assim como para as epistemologias internalistas em geral (veja-se a seguir), a justificação é, grosso modo, uma questão de alguém estar ciente de razões suficientes para autorizar a aceitação de uma dada crença por essa pessoa nesse momento. Talvez uma maneira melhor de compreender a justificação neste sentido é em termos de direitos e deveres epistémicos. Ser racional significa ter certos deveres com respeito às nossas crenças – tal como o dever de procurar basear as nossas crenças em indícios adequados e de não nos agarrarmos a elas obstinadamente quando caírem em descrédito. Se eu violar um dever epistémico relativo à sustentação de uma crença, então essa crença é por isso mesmo irracional. Contudo, se eu não violar quaisquer deveres epistémicos relativos à sustentação de uma crença, então tenho o direito epistémico de a ter, e a minha crença é por isso racional. Em suma, as crenças racionais são as que são *permissíveis*; isto é, ao sustentá-las não violamos qualquer dever epistémico.

Para os fundacionalistas, as crenças não básicas justificam-se inferindo-as correctamente de outras crenças justificadas. Se tenho justificação para pensar que o leitor ficou pálido, e se a minha crença de que as pessoas que ficam mais pálidas do que o habitual muitas vezes não se sentem bem também estiver justificada para mim, então tenho justificação para inferir que você não está a sentir-se bem. Contudo, se se pode justificar uma crença inferindo-a de outra, e essa por sua vez de outra, e assim por diante, levanta-se imediatamente uma pergunta: onde acaba a cadeia de crenças justificativas?

Os fundacionalistas pensam que a cadeia não pode prologar-se *ad infinitum*, pois nesse caso nenhuma justificação haveria, de modo que a sequência de razões justificativas



não pode prolongar-se para sempre, tendo antes de terminar nas *crenças apropriadamente básicas*. Dizer que uma crença C é apropriadamente básica para uma pessoa S é dizer que S acredita em C, não a inferiu de qualquer outra crença, e C é uma crença justificada para S. Estas crenças apropriadamente básicas constituem conseqüentemente a *fundação* de todo o nosso corpo de conhecimentos, dado que todas as nossas crenças justificadas são apropriadamente básicas ou em última análise derivadas por inferência dedutiva ou indutiva de crenças apropriadamente básicas.

Nenhum esquema racional de justificação permitirá que *qualquer* género de crença conte como apropriadamente básica. Segundo Plantinga, o fundacionalismo clássico (FC) é sobretudo uma tese sobre os géneros de crenças que podem contar como apropriadamente básicas (Plantinga 1983: 59). O FC sustenta que uma crença C é apropriadamente básica para uma pessoa S (i.e., é básica e está justificada para S) se, e só se, C é a) auto-evidente, b) incorrigível ou c) sensorialmente evidente para S. Dado que para o FC só é racional para uma pessoa S ter uma crença C se C estiver justificada para S, segue-se que os únicos géneros de crenças que é *racional* S ter como básicas são as que são auto-evidentes, incorrigíveis ou sensorialmente evidentes. Acresce que só é racional aceitar uma crença não básica se, e só se, for inferida imediatamente de crenças apropriadamente básicas ou se for um elo numa cadeia de inferências correctas que vão dar a crenças apropriadamente básicas.

Os indiciaristas, enquadrados no FC, fazem notar que a proposição “Deus existe” não é auto-evidente, incorrigível nem sensorialmente evidente, concluindo assim que a crença de que Deus existe não é apropriadamente básica. Argumentam também que não se pode inferir a existência de Deus de crenças auto-evidentes, incorrigíveis ou sensorialmente evidentes. Concluem que não se pode justificar o teísmo e portanto que não se pode acreditar racionalmente no teísmo.

Dado que, do ponto de vista de Plantinga, o indiciarismo se baseia no FC, Plantinga rejeita o FC, substituindo-o por um enquadramento epistemológico mais adequado ao teísmo. A primeira versão de tal epistemologia “reformista” ou “calvinista” foi publicada em 1983. A característica mais distintiva desta nova epistemologia era permitir que a afirmação “Deus existe” contasse como apropriadamente básica. Em 2000, Plantinga ofereceu uma versão revista, baseada num enquadramento teórico completamente diferente, que também argumenta a favor da basicidade apropriada da crença teísta.

### O TEÍSMO COMO APROPRIADAMENTE BÁSICO: A VERSÃO DE 1983

Plantinga afirma que o problema fundamental do FC é ser autoderrotante porque não pode cumprir as suas próprias exigências (Plantinga 1983: 60). Considere-se a proposição P que asseire as condições de basicidade apropriada segundo o FC: “Uma crença C é apropriadamente básica para uma pessoa S se, e só se, C é a) auto-evidente, b) incorrigível ou c) sensorialmente evidente para S.” Exprime P uma crença auto-evidente, incorrigível ou sensorialmente evidente? É claro que não, afirma Plantinga. Logo, um fundacionalista clássico que aceitasse P como básica seria conseqüentemente culpado de irracionalidade do seu

próprio ponto de vista. Pode P justificar-se por meio de inferências partindo de crenças apropriadamente básicas, isto é, pode P ser correctamente inferida de crença auto-evidentes, incorrigíveis ou sensorialmente evidentes? Plantinga assere que não (Plantinga 1983: 61). Plantinga conclui portanto que não é razoável aceitar as condições da basicidade apropriada estipulada pelo FC. Claro que alguns filósofos argumentaram que este argumento é superficial e que se pode reformular facilmente o fundacionalismo de um modo que não seja auto-refutante (veja-se Kenny 1983), mas não podemos demorar-nos nestes aspectos.

Apesar de repudiar o FC, Plantinga concorda que só alguns tipos de crenças, e não todos, devem contar como apropriadamente básicas e que estas desempenharão o mesmo tipo de função justificativa que as crenças básicas desempenham no fundacionalismo. Plantinga concorda também com o FC que tem de haver *alguns* critérios de basicidade apropriada; não podemos apenas dizer que “tudo vale” como apropriadamente básico. Plantinga recomenda que estes critérios sejam determinados por um procedimento *indutivo* (Plantinga 1983: 76). Isto é, começamos com casos de crenças *obviamente* apropriadamente básicas, e depois de compilar muitos desses exemplos, tentamos generalizar a partir deles. Formulamos critérios hipotéticos de basicidade apropriada, e depois testamo-los face a outras crenças que sejam candidatas ao estatuto de basicidade apropriada. Por vezes repudiamos essas candidatas com base nos nossos critérios, outras vezes modificamos os critérios quando entram em conflito com as nossas intuições sobre o que é e o que não é apropriadamente básico. Este procedimento em que as hipóteses são testadas e revistas deverá acabar por conduzir à formulação de um conjunto de critérios consistentes, úteis e intuitivamente válidos de basicidade apropriada.

Mas que crenças são *obviamente* apropriadamente básicas? Não há razão para pensar que serão as mesmas para todas as pessoas. Por que não podem os cristãos, pergunta Plantinga (1983: 77), fazer de “Deus existe” um dos seus exemplos de crença apropriadamente básica? Os ateístas poderão discordar, mas e depois? Os cristãos têm de ser responsáveis pelos *seus* exemplos, e não pelos de outros grupos (Plantinga 1983: 77). Se “Deus existe” é uma crença apropriadamente básica para uma dada pessoa S, então, por definição, é uma crença *racional* de S. Além disso, S não tem qualquer obrigação de defender a sua crença de que Deus existe aduzindo razões, argumentos ou indícios a seu favor.

Outro modo de exprimir a afirmação de Plantinga é asserir que os cristãos têm o direito epistémico de tomar “Deus existe” como apropriadamente básica. No seu artigo de 1983, Plantinga entende a racionalidade em termos de deveres e direitos epistémicos (Plantinga 1983: 30). Plantinga afirma que os cristãos têm o direito epistémico de considerar a crença teísta básica, de modo que é racional para eles acreditar em Deus ainda que não possam oferecer argumentos, razões ou indícios a seu favor.

Além disso, Plantinga afirma haver géneros especiais de circunstâncias em que é inteiramente correcto e apropriado que os cristãos formem espontaneamente a crença de que Deus existe. Para os cristãos que estiverem nessas circunstâncias, a existência de Deus será apropriadamente básica de um modo óbvio. Por exemplo:

Ao ler a Bíblia posso ficar impressionado com uma impressão profunda de que Deus me está a falar. Depois de ter feito o que sei ser reles, ou incorrecto ou perverso, posso sentir-me culpado aos olhos de Deus e formar a crença *Deus desaprova o que fiz*. Ao confessar-me e arrepende-me posso sentir-me perdoado, formando a crença *Deus perdoa-me pelo que fiz*. (Plantinga 1983: 80; itálico no original)

Portanto, Plantinga argumenta que há muitas circunstâncias nas quais a existência de Deus será apropriadamente básica de modo óbvio para os cristãos. Tais pessoas terão portanto o direito epistémico de asserir a existência de Deus, e essa crença será racional para eles mesmo que não ofereçam razões, argumentos ou indícios a favor da existência de Deus.

### AVALIAÇÃO DO ARGUMENTO DE PLANTINGA DE 1983

A objecção óbvia é que o argumento de Plantinga torna as condições de basicidade apropriada tão absurdamente fáceis de serem cumpridas que praticamente qualquer coisa, por mais bizarra que seja, poderia contar como apropriadamente básica para alguém. Plantinga reconhece este problema potencial e chama-lhe a objecção da “Abóbora Gigante” (Plantinga 1983: 74-78). As personagens da banda desenhada Peanuts fazem pouco de Linus porque ele acredita que todo o Halloween a Abóbora Gigante regressa para dar prendas às crianças bem comportadas. Se os cristãos podem declarar que a existência de Deus é apropriadamente básica para eles de um modo óbvio, o que impede Linus de declarar que a existência da Abóbora Gigante é apropriadamente básica para ele de um modo óbvio?

Plantinga responde que só porque a crença de que Deus existe é apropriadamente básica para os cristãos isso não quer dizer que esta crença seja *infundada*. A mesma crença pode ser apropriadamente básica de um modo óbvio em algumas circunstâncias mas não noutras. Para mim seria apropriadamente básico de um modo óbvio acreditar que está uma árvore mesmo à minha frente em certas circunstâncias – incluindo a circunstância de ter experiência de certas aparências de árvore – mas não em muitas outras circunstâncias. Quais são as circunstâncias que supostamente fundamentam a afirmação dos cristãos de que a existência de Deus é apropriadamente básica para eles de um modo óbvio? Trata-se do género de circunstâncias que Plantinga mencionou: sentir-se culpado e depois sentir que fomos perdoados depois do arrependimento e da confissão, sentir-se inspirado pelas Escrituras, etc. Plantinga afirma que tais circunstâncias ocorrem frequentemente, ao passo que, sem ser na banda desenhada, ninguém encontra circunstâncias nas quais fosse natural formar crenças espontâneas sobre a Abóbora Gigante. A crença na Abóbora Gigante seria portanto totalmente gratuita e não teria fundamento. Logo, só porque os cristãos formam racionalmente a crença básica de que Deus os perdoa, ou que se preocupa com eles, ou que os inspira (e portanto que Deus existe) em diversas circunstâncias comuns, não têm qualquer obrigação de considerar apropriadamente básica *qualquer* crença em *quaisquer* circunstâncias (Plantinga 1983: 74).

Outra resposta à objecção da Abóbora Gigante é que há uma comunidade natural, a comunidade dos cristãos, que sancionam e autorizam certas crenças como apropriadamente básicas. James F. Sennett prossegue o argumento:

Ora, quando isto se aplica à objecção da Abóbora Gigante, a exigência da comunidade é decisiva. Não há qualquer comunidade da Abóbora Gigante. Não há um corpo de crentes que sancionem a crença de Linus ou que lhe dêem permissão para a ter em termos básicos. Mas há claramente tal comunidade para o teísta. Esta desanalogia mostra que a objecção da Abóbora Gigante é ilegítima e ineficaz. (Sennett 2003: 227)

Ora bem, pode não haver qualquer comunidade da Abóbora Gigante, mas há inquestionavelmente inúmeras comunidades que sancionam crenças que, para quem não pertence à comunidade em causa, parecem tão bizarras quanto a Abóbora Gigante. Por que não podem as crenças nucleares dos membros de tais grupos ser apropriadamente básicas *para eles*, tal como as crenças nucleares dos cristãos são alegadamente apropriadamente básicas para os cristãos? Por exemplo, se “Deus perdoa-me” é apropriadamente básica para os cristãos que têm uma forte impressão de reconciliação, por que não poderia “Moloc exige que sacrifiquemos mais crianças” ter sido apropriadamente básica para os cartagineses quando os romanos os pressionavam? Se os cristãos têm o direito epistémico de basear os seus critérios de basicidade apropriada no que lhes parece óbvio, então há muitos outros grupos que também o têm.

O crítico da versão de 1983 da epistemologia reformista pode portanto oferecer a seguinte *reductio ad absurdum*:

- 1) “Deus existe” é uma crença apropriadamente básica para os cristãos. (Suposição da *reductio*)
- 2) Se “Deus existe” é uma crença apropriadamente básica para os cristãos, então inúmeras crenças patentemente irracionais serão apropriadamente básicas para os grupos que as sancionam.
- 3) Há inúmeras crenças patentemente irracionais apropriadamente básicas para os grupos que as sancionam. (De 1 e 2 por *modus ponens*)
- 4) Mas isto é absurdo.
- 5) Logo: A suposição ““Deus existe” é uma crença apropriadamente básica para os cristãos” tem de ser rejeitada.

Dado que 1 é a suposição da *reductio*, e que 3 se segue de 1 e 2 por *modus ponens*, os epistemólogos reformistas teriam de rejeitar 2 ou 4. Se rejeitarem 2, terão de explicar por que não cometem então um caso palpável de falácia da excepção. Que tipo de argumento poderia garantir que as afirmações nucleares do cristianismo são apropriadamente básicas em certas circunstâncias, mas que “Moloc quer que sacrifiquemos mais crianças” nunca foi apropriadamente básica seja para quem for em circunstância alguma?

Rejeitar 4 parece bem mais promissor. Afinal, certamente que os antropólogos têm razão que muitas crenças que soam absurdas aos ouvidos ocidentais, cientificamente condicionados, eram em *algum* sentido perfeitamente racionais para pessoas de outros tempos e lugares. A crença na existência de Moloc, Ódim ou Baal, ou a crença nos ensinamentos dos xamãs tribais, ou a crença na bruxaria zande, etc., foi certamente racional para os membros de uma qualquer cultura num qualquer momento. Talvez as pessoas tolerantes e de vistas largas não devam apressar-se a condenar nem mesmo crenças que parecem muito estranhas, como o vudu. Os crentes no vudu podem estar a fazer o melhor que podem epistemicamente, isto é, a fazer o melhor que podem para formar crenças racionais e responsáveis dadas as circunstâncias epistémicas em que se encontram. De facto, numa

resposta a um argumento do género da Abóbora Gigante formulado por Michael Martin (1990: 272-273), Plantinga admite que as crenças vudu *estão* justificadas para os membros da comunidade que praticam o vudu; isto é, os membros dessa comunidade têm o direito epistémico de aceitar as crenças vudu (Plantinga 2000: 346). Contudo, certamente que os epistemólogos reformistas não podem dizer apenas que é tão racional acreditar em Deus como no Moloc como no vudu. Se disserem apenas isso, os ateístas devem saudar estes argumentos com um bocejo e um encolher de ombros. As objecções mais veementes virão provavelmente de outros cristãos que tradicionalmente quiseram fazer afirmações *muito* mais fortes no que respeita às suas crenças. Em escritos posteriores, Plantinga argumenta efectivamente que as afirmações nucleares cristãs podem não estar meramente justificadas para os crentes, podendo ser também racionais num sentido muito mais forte. Voltemo-nos então para esses argumentos.

### TEÍSMO COMO APROPRIADAMENTE BÁSICO: A VERSÃO DE 2000

Escrevendo na década de noventa do séc. XX, Plantinga alargou a sua crítica do fundacionalismo, passando a rejeitar todas as epistemologias “internalistas” e adoptando uma perspectiva “externalista” (Plantinga 2000). As epistemologias internalistas sustentam que uma crença é racional para uma pessoa se, e só se, essa crença estiver justificada para essa pessoa. Além disso, uma crença está justificada para alguém se, e só se, essa pessoa estiver ciente de razões, fundamentos ou indícios que sustentem adequadamente essa crença. As epistemologias externalistas rejeitam toda esta perspectiva da racionalidade, assim como os conceitos concomitantes de direitos e deveres epistémicos. Plantinga sustenta agora que uma crença é racional se, e só se, estiver “comprovada.” A comprovação é uma questão objectiva; nada tem a ver com o facto de alguém estar subjectivamente ciente de razões justificativas. As condições objectivas da comprovação são complexas e não podemos esmiuçá-las aqui. Sumariamente, e grosso modo, Plantinga defende que uma crença está comprovada se, e só se, for produzida pelo funcionamento apropriado de uma faculdade cognitiva nas circunstâncias em que essa faculdade foi concebida (por Deus ou pela evolução) para operar eficientemente. Por exemplo, se estiver uma árvore mesmo à minha frente em pleno dia e eu estiver com os olhos abertos, e se nada estiver a distrair-me nem a obstruir-me a visão, e se as minhas faculdades ópticas e cognitivas estiverem a operar do modo como foram concebidas para operar, então a minha crença de que está uma árvore à minha frente está comprovada (no resto deste capítulo vou usar “comprovação” neste sentido externalista).

O funcionamento apropriado das nossas faculdades em circunstâncias apropriadas produz crenças que estão “básico-comprovadas,” isto é, crenças que são básicas e estão comprovadas. Dado que as crenças comprovadas são, por definição, racionais, uma crença que esteja básico-comprovada será apropriadamente básica. A minha crença de que chamei a minha esposa há alguns minutos, dado que a minha memória está a funcionar apropriadamente e como foi concebida para funcionar, é uma crença comprovada, e por isso racional, apropriada e básica.

Plantinga, na esteira de teólogos como João Calvino, pensa que entre as nossas faculdades cognitivas existe um *sensus divinitatis*, uma faculdade que, quando opera apropriadamente e numa circunstância adequada, nos fornecerá a crença comprovada básica de que Deus existe (Plantinga 2000: 167-186). De facto, Plantinga afirma que estar ciente de Deus por via do *sensus divinitatis*, ainda que não seja estritamente um caso de *percepcionar* Deus, é muito análogo à percepção, no sentido em que se fica ciente de Deus de uma maneira imediata a *palpável* (Plantinga 2000: 181). Por que nem *toda a gente* está ciente de Deus dessa maneira imediata e análoga à percepção? Porque, afirma Plantinga, o *pecado* corrompeu de tal modo a faculdade do *sensus divinitatis* de algumas pessoas que já não funciona apropriadamente (Plantinga 2000: 184-185). Logo, a descrença é um produto de um defeito de funcionamento epistémico, tal como a cegueira pode resultar de uma lesão num olho. Dado que a epistemologia externalista de Plantinga define “racional” em termos de função apropriada, e visto que o ateísmo é um resultado de um defeito de funcionamento, o ateísmo não pode ser racional.

Mas *existirá* um *sensus divinitatis* que conceda uma crença comprovada básica na existência de Deus quando funciona apropriadamente nas circunstâncias certas? Existirá, muito provavelmente, afirma Plantinga, se Deus existir; não existirá, muito provavelmente, se Deus não existir (Plantinga 2000: 186-190). Como Sennett escreveu, “Independentemente de a crença teísta ser apropriadamente básica ou não, uma coisa parece clara: se o Deus teísta existir, não é senão óbvio que Ele terá formado o mundo e os seres humanos de maneira a que possam racionalmente acreditar na Sua existência – na verdade, de maneira a que possam *saber* que Ele existe” (Sennett 2003: 230). Por outro lado, se Deus não existe, não haverá qualquer *sensus divinitatis*, e parece muito improvável que qualquer outra faculdade possa produzir a crença comprovada mas falsa de que Deus existe. O resultado de tudo isto, afirma Plantinga, é que a questão da *racionalidade* da crença de que Deus existe é inseparável da questão da *verdade* ou *falsidade* dessa crença (Plantinga 2000: 191). Plantinga mantém que críticos como Marx e Freud, que criticam a racionalidade da crença teísta, fracassarão a menos que forneçam também argumentos a favor da falsidade *real* do teísmo. Por outras palavras, quem quiser argumentar que a crença teísta é irracional terá de mostrar que esta crença está incomprovada e, dado ser muitíssimo provável que a crença em Deus esteja comprovada se Deus existir, o crítico terá de avançar para lá do domínio da epistemologia e oferecer argumentos substanciais contra o teísmo. A epistemologia reformista afirma consequentemente que se Deus existe, haverá muitas pessoas cuja crença em Deus é básico-comprovada e portanto racional no sentido forte de que a crença delas é o produto de uma faculdade cognitiva operando apropriadamente nas circunstâncias nas quais foi concebida para proporcionar crenças verdadeiras. A crença de que Deus existe, se for verdadeira, constituirá portanto *conhecimento* para essas pessoas.

## AValiação DO ARGUMENTO DE 2000 DE PLANTINGA

Como Sennett faz notar, a epistemologia reformista de Plantinga tem uma conclusão bastante irónica (Sennett 2003: 230). Plantinga começou por argumentar em 1983 que a crença teísta é racional, isto é, que estava justificada no sentido internalista, sendo na verdade apropriadamente básica, mesmo que os crentes não pudessem oferecer argumentos, indícios ou razões a favor da verdade do teísmo. Agora argumenta que a crença teísta é muito provavelmente comprovada e apropriadamente básica, no sentido externalista, mas apenas se o teísmo for de facto verdadeiro. Isto significa que os crentes não estão em posição de argumentar que a sua crença em Deus é básico-comprovada a menos que possa aduzir razões, argumentos ou indícios a favor da existência de Deus.

Parece assim que voltámos ao ponto de partida. Bem, talvez não. Talvez a epistemologia reformista tenha pelo menos conseguido mudar em parte o ónus da prova dos teístas para os ateus. Se a crença teísta for defendida no contexto de uma epistemologia externalista, os ateus não podem invocar alegremente critérios fundacionalistas e desafiar os teístas a justificar a sua crença em Deus nessa base. Plantinga poderia argumentar que a situação se inverteu e que quem quiser acusar os teístas de irracionalidade terá *primeiro* de mostrar que Deus *não* existe, dado que se existir, as crenças teístas terão muito provavelmente comprovação. Por outras palavras, parece agora que qualquer objecção à racionalidade da crença teísta tem de *pressupor* que Deus não existe.

Tyler Wunder faz notar a falácia óbvia deste raciocínio:

Se Deus existe mesmo, *então* muito provavelmente o teísmo está básico-comprovado; é óbvio que por *modus tollens* a antecedente desta condicional pode ser negada se a consequente o for. Logo, um argumento epistémico (epistémico porque diz respeito à presença ou ausência do conceito epistémico de comprovação) poderia correctamente *concluir*, em vez de *pressupor*, uma resposta negativa à questão de facto [i.e., a questão da *verdade* do ateísmo]. (Wunder 2002: 110; itálico no original)

Por outras palavras, o ateu pode pôr o argumento de Plantinga ao contrário e argumentar que o facto de a crença teísta não estar básico-comprovada mostra que provavelmente Deus não existe! Além disso, no que respeita a argumentos que questionem a racionalidade do teísmo, Marx e Freud são hoje em dia a menor das preocupações dos teístas. Várias obras recentes oferecem explicações naturalistas da crença religiosa em termos de neurociência, antropologia e teoria da evolução que constituem um sério desafio ao teísmo (veja-se, e.g., Guthrie 1993; Alper 2001; Boyer 2001; Wilson 2002; Broom 2003). Se os argumentos destes autores forem cogentes – e Plantinga não dá qualquer razão para pensar que não o podem ser (a menos que *pressuponhamos* a verdade do teísmo) – então há razões excelentes para duvidar que a crença teísta esteja básico-comprovada, pois tal crença terá causas naturais arracionais – não sendo causada pelo funcionamento apropriado de uma faculdade cognitiva concebida para produzir crenças verdadeiras. Se a racionalidade em questão depender da questão da realidade (e vice-versa), como Plantinga afirma, estes argumentos serão duplamente perigosos. Os argumentos contra a *racionalidade* da crença teísta tornam-se agora argumentos também contra a *verdade* do teísmo. A epistemologia reformista tem

realmente uma conclusão irônica: o seu efeito líquido é multiplicar os argumentos contra a existência de Deus.

### SWINBURNE A PROPÓSITO DA CONFIRMAÇÃO DO TEÍSMO

Desde a revolução científica, as ciências da natureza têm tido a reputação de serem o mais puro, seguro e produtivo dos empreendimentos cognitivos humanos. Consequentemente, os defensores de todo o gênero de afirmações tentaram dar aos seus argumentos uma base “científica.” Houve uma altura em que a apologética teísta e as ciências gozaram de uma simbiose. Por exemplo, a história natural revelava a “curiosa adaptação de meios a fins” (para usar a expressão de Hume) em todo o mundo orgânico. Excepto para alguns cépticos resistentes, a analogia entre o artifício humano e o desígnio divino era por consequência intelectualmente irresistível. Contudo, o sucesso florescente das explicações naturalistas deixou cada vez menos lacunas para Deus. Sobretudo, as explicações transcendentais da adaptação de meios a fins na natureza tornou-se ociosa depois de Darwin. É agora claro que o teísmo só se transforma em pseudociência se o fizermos entrar em competição com teorias científicas bem confirmadas, como a cosmologia do Big Bang ou a teoria da evolução (veja-se os capítulos de Dennett e Smith). Também é claro que nenhum apelo a argumentos do gênero “Deus das lacunas” irá funcionar (i.e., argumentos que encontram lacunas nas explicações científicas actuais tornando-as os *loci* dos actos criativos de Deus). Em suma, um argumento teísta bem-sucedido não pode rivalizar com a ciência ou tentar preencher as lacunas das explicações científicas.

Um dos méritos de Richard Swinburne é que não comete nenhuma destas faltas. Não se opõe de modo algum à evolução nem à cosmologia e argumenta que mesmo que a ciência preencha todas as lacunas, ficará ainda muito por explicar. Afirma que há algumas questões que precisam de respostas que, por princípio, a ciência não pode fornecer. Questões como estas: Por que há afinal um universo (por que não nada em vez de algo)? Porquê *este* universo, *este* tipo de realidade física com *estes* tipos de entidades e leis, e não algo inteiramente diferente?

A explicação de Swinburne é a hipótese teísta. Sustenta que se pode confirmar o teísmo como hipótese explicativa em grande parte como, grosso modo, se confirma as hipóteses explicativas em ciência. A sua estratégia é oferecer uma defesa cumulativa do teísmo, na qual diferentes pedaços de confirmação indiciária contribuem para a probabilidade geral da hipótese teísta. Por exemplo, suponha-se que  $e_1$  é “existe um universo físico complexo.” Swinburne afirma que  $p(h/e_1 \& k) > p(h/k)$ , sendo  $h$  a hipótese teísta de que Deus existe e  $k$  o conhecimento de fundo. Swinburne afirma que, com respeito à hipótese teísta,  $k$  será apenas conhecimento “tautológico,” isto é, verdades logicamente necessárias (Swinburne 2004: 65-66). Mostrar que  $p(h/e_1 \& k) > p(h/k)$ , isto é, mostrar que a existência de Deus é mais provável dada a existência do universo fisicamente complexo do que o é dado apenas o conhecimento de fundo tautológico, fornecerá um argumento indutivo  $C$  bem-sucedido a favor da existência de Deus. Um bom argumento indutivo  $C$  é aquele que aduz



indícios que aumentam a probabilidade de uma hipótese acima da sua probabilidade de fundo. Além disso, Swinburne afirma que quando temos em consideração *todos* os indícios  $e_1, e_2, e_3, \dots, e_n$  que dizem respeito à existência de Deus, vemos que  $p(h/e_1 \& e_2 \& e_3 \dots e_n \& k) > 1/2$ , de modo que temos um bom argumento indutivo P, isto é, um argumento que mostra que a hipótese é provavelmente verdadeira.

Do teorema de Bayes segue-se que para qualquer hipótese  $h$ , indício  $e$  e conhecimento de fundo  $k$ ,  $p(h/e \& k) > p(h/k)$  se, e só se,  $p(e/h \& k) > p(e/k)$ . A isto chama-se “condição de relevância”; especifica que para um indício  $e$  confirmar uma hipótese  $h$ , a verdade da hipótese tem de ser relevante para a ocorrência do indício. Isto é,  $e$  tem de ser mais provável dada  $h$  do que o é dado apenas o conhecimento de fundo. Alguma manipulação algébrica mostra além disso que se satisfaz a condição de relevância se, e só se, for mais provável que os indícios existam dada a verdade da hipótese do que dada a sua falsidade, isto é, se, e só se,  $p(e/h \& k) > p(e/\neg h \& k)$ . Este resultado é consistente com as nossas intuições sobre os indícios: as impressões digitais na arma do crime são indícios contra o mordomo se, e só se, é mais provável que isso ocorra se ele cometeu o crime do que se não o cometeu.

Isto significa que para Swinburne mostrar que um indício particular  $e$  confirma a existência de Deus, tem de mostrar que  $e$  é mais provável dada a existência de Deus do que se Deus não existir. Porque o espaço aqui é limitado, darei apenas atenção ao argumento cosmológico de Swinburne, em que  $e$  é a existência de um universo físico complexo (os outros argumentos de Swinburne, em que  $e$  é a existência de certos tipos de ordem, ou a existência da consciência, são similares). Portanto, se  $e$  é a existência de um universo físico complexo, Swinburne tem de mostrar que é mais provável a existência de um universo assim se Deus existir do que se não existir. Um universo poderia ser um facto bruto, sem causa. Um universo poderia também ser causado – seja intencionalmente criado seja gerado inconscientemente – por um ser (ou seres) ou entidade (ou entidades) que não o Deus teísta. Por exemplo, como Hume especulou, talvez o nosso universo seja a criação não de Deus mas de um semideus menor ou de uma junta de semideuses. São possíveis cenários desses sem conta. O argumento de Swinburne com respeito à existência de um universo físico complexo é que, apesar de a probabilidade de um universo desses existir dada a probabilidade de Deus existir,  $p(e/h \& k)$ , poder não ser muito elevada, dado não haver uma razão dominante para pensar que Deus criaria um universo de todo em todo, será mesmo assim muito mais elevada do que a soma das probabilidades de todas as hipóteses rivais. Isto é,  $p(e/h \& k)$  será muito mais elevada do que  $p(e/\neg h \& k)$ , a probabilidade de existir um universo físico complexo sem causa mais a soma das probabilidades de todas as hipóteses que postulam outra causa que não Deus.

A razão de o teísmo ter uma vantagem tão grande sobre todas as suas rivais, afirma Swinburne, ultrapassando até as suas probabilidades cumulativas, é que o teísmo é uma hipótese simples excepcional:

Para começar, o teísmo postula um Deus com capacidades tão grandes quanto possam logicamente sê-lo. Ele é infinitamente poderoso, onipotente. Que exista um Deus onipotente é uma hipótese mais simples do que a existência de um Deus que tenha um poder limitado de tal e tal modo (e.g., o poder de rearranjar a matéria, mas não o poder de a criar). (Swinburne 2004: 97)

Assim, o teísmo é muito mais simples do que qualquer hipótese que postule causas finitas, limitadas, tais como semideuses. Swinburne afirma também que a tese de que um universo físico complexo existe sem causa como um facto bruto é muito mais simples do que o teísmo. Considere-se o nosso universo, por exemplo:

Um universo físico complexo (existindo ao longo do tempo ou começando a existir num dado momento de tempo finito) é na verdade uma coisa muitíssimo complexa [...] considere-se a vasta diversidade de galáxias, planetas e seixos na praia. [...] Com respeito a este universo, há uma complexidade, particularidade e finitude que exige explicação. (Swinburne 2004: 150)

Assim, o teísmo é também muito mais simples do que a hipótese de que o universo físico complexo existe como um facto bruto último, sem causa. Porque o teísmo é muitíssimo mais simples do que os seus rivais, conclui Swinburne, é muito mais provável que exista um universo físico complexo dada a existência de Deus do que é provável que exista um universo físico complexo dada a inexistência de Deus. Logo, a existência de um universo físico complexo indicia a existência de Deus. Combinando isto com argumentos semelhantes relativos a outros indícios, tais como a existência de tipos particulares de ordem no mundo físico, ou a existência de consciência e moralidade, Swinburne defende que os indícios cumulativos tornam a existência de Deus provável (Swinburne 2004: 328-342).

#### AVALIAÇÃO DO ARGUMENTO COSMOLÓGICO DE SWINBURNE

Os argumentos de Swinburne são complexos, usando muitas premissas que podem ser objecto de sondagem céptica. Aqui a crítica centra-se numa só frase: “a probabilidade intrínseca do teísmo é, relativamente a outras hipóteses sobre o que há, muito elevada, devido à grande simplicidade do teísmo” (Swinburne 2004: 109). Swinburne está a falar sobretudo de simplicidade ontológica: uma teoria simples postula poucas entidades logicamente independentes, um pequeno número de tipos de entidades com poucas propriedades, e assim por diante (Swinburne 2004: 55). É necessário fazer três perguntas: 1) É o teísmo ontologicamente mais simples do que qualquer rival naturalista possível? 2) Se é, obtém o teísmo a sua maior simplicidade ontológica em troca de maior complexidade conceptual e obscuridade explicativa? 3) Por que haveria a alegada maior simplicidade de tornar o teísmo intrinsecamente mais provável do que o naturalismo? Por outras palavras, por que é mais provável existir Deus como um facto bruto sem causa do que os postulados ontológicos últimos de qualquer cosmogonia naturalista, ainda que esta seja mais complexa?

O universo actual é enormemente complexo, mas os cosmologistas afirmam que evoluiu de um estado muito simples. Há várias teorias em conflito sobre o começo do universo, mas este não é o lugar para passar em revista cada cenário, comparando a sua simplicidade ponto por ponto com a de Swinburne. Nem é preciso fazê-lo; Swinburne tem de afirmar que o teísmo é em princípio mais simples do que qualquer cosmogonia científica possível que postule um estado inicial sem causa do universo. Swinburne supõe que os atributos últimos de Deus – onipotência, onisciência, etc. – possuem uma simplicidade que nenhuns atributos finitos e limitados poderiam igualar (presumindo que o estado inicial

postulado possui pelo menos um atributo finito que seja um facto bruto e que não seja previsto por uma teoria mais profunda). Contudo, não se vê razões pelas quais isto seria assim. Swinburne afirma que as quantidades finitas têm uma delimitação ou particularidade que as quantidades infinitas não têm: “Uma limitação finita exige uma explicação urgente da razão pela qual há exactamente esse limite particular, o que não acontece no ilimitado” (Swinburne 2004: 97).

Ora, pode haver contextos nos quais os cientistas considerem mais simples atribuir um valor infinito a um dado parâmetro em vez de um número finito (e.g., os filósofos naturalistas medievais postulavam que a velocidade da luz era infinita), mas é difícil ver por que haveria isto de ser assim neste caso. A onipotência, por exemplo, o grau máximo logicamente possível de poder, parece um grau de poder tão delimitado, particular, determinado e distinto quanto qualquer outro. Descobrissem os futuros exploradores um ser onipotente no espaço profundo, a razão pela qual este ser possuía tal poder, e como o possuía, pareceria exigir uma resposta tão urgente quanto se esse ser pudesse exercer apenas dez biliões de quilowatts de poder, por exemplo.

Além disso, mesmo que o teísmo obtenha uma maior economia ontológica do que qualquer teoria naturalista possível, consegua-o à custa de introduzir na nossa visão total da realidade uma complexidade conceptual e uma obscuridade explicativa muitíssimo maiores. O teísmo ortodoxo postula um ser essencialmente misterioso cuja natureza é largamente incompreensível e que tem poderes únicos que exerce de modos incognoscíveis com propósitos que só vagamente podemos apreender. Em contraste, procurar uma teoria científica de tudo é procurar uma teoria que não só simplificará a nossa ontologia, esperamos, mas que fornecerá também, idealmente, uma simplicidade conceptual e uma clareza explicativa maiores.

Por último, porquê supor que, sendo tudo o resto igual, a teoria ontologicamente mais simples entre duas é mais provavelmente verdadeira? No seu livrinho *Simplicity as Evidence of Truth* (1997), Swinburne oferece este argumento: Universalmente, na prática científica, a hipótese que, sendo tudo o resto igual, fornece a explicação mais simples dos fenómenos é aquela que os cientistas aceitam. Foram vãos todos os esforços para reduzir, dar uma explicação eliminatória ou eliminar o apelo à simplicidade em situação de escolha de teorias.

Logo, se a ciência nos conduz na direcção da verdade, tem de ser verdade, *a priori*, que, das hipóteses disponíveis (fazendo, uma vez mais, estipulações *ceteris paribus*), a mais provavelmente verdadeira é a mais simples. Além disso, “Ao sustentar que as teorias mais simples são mais prováveis do que as complexas, o investigador sustenta que é mais provável que o mundo como um todo seja simples do que complexo” (Swinburne 1997: 42).

Mas nada justifica esta última afirmação. Certamente que devemos evitar introduzir complexidade arbitrária nas nossas hipóteses. Porquê? Porque pensamos ser improvável que a natureza respeite as nossas suposições arbitrárias e infundadas. Logo, consideramos que as hipóteses que fazem tais suposições são menos prováveis do que as que as outras. Contudo, não temos maneira de saber antecipadamente quando a natureza nos obrigará a complicar as teorias e, a julgar pela história da ciência, isto acontece muitas vezes. Temos ainda menos

fundamentos para afirmar, de modo puramente abstracto e à parte quaisquer indícios, que o que é provável que exista como facto bruto sem causa é mais provável que seja simples do que complexo.

O resultado é que a prática científica de seleccionar a hipótese relativamente mais simples no que respeita a um dado corpo de dados não sustenta uma afirmação metafísica sobre o teísmo por oposição ao naturalismo. A prática científica não justifica a afirmação de que o teísmo, por ser alegadamente mais simples, é intrinsecamente mais provável do que o naturalismo. Assim, Swinburne não fornece qualquer razão para sustentar que  $p(e/h \& k) > p(e/\wedge h \& k)$ , sendo  $e$  a existência de um universo físico complexo e  $h$  a hipótese teísta. Não se estabeleceu a alegada maior simplicidade do teísmo relativamente aos seus rivais e, mesmo que se estabelecesse, não há razão para pensar que seria por isso intrinsecamente mais provável. Logo, Swinburne não satisfaz a condição de relevância; isto é, não mostra que a existência de um universo físico complexo é um indício a favor da existência de Deus.

## CONCLUSÃO

Os argumentos teístas examinados neste capítulo são claramente o produto de espíritos brilhantes. Esse é o mérito dos autores destes argumentos, mas é também o demérito do teísmo. A crença teísta exerce obviamente uma grande atracção; poucas doutrinas na história das ideias podem gabar-se de ter um conjunto tão distinto de defensores intelectuais, de Agostinho e Tomás a Plantinga e Swinburne. Contudo, o produto final de todo este brilhantismo é um conjunto de argumentos que, pelo menos do ponto de vista do ateu, quase nada estabelece. Está a crença teísta comprovada? Plantinga não me deu razões para pensar que está. É a hipótese teísta confirmada pelos indícios? A promessa de Swinburne de um teísmo quase científico deixa muito a desejar. É isto o melhor que o teísmo pode oferecer em sua defesa? Sou forçado a concluir que sim.

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a Michael Martin e a Tyler Wunder a leitura de um esboço deste capítulo e as suas muitas críticas e sugestões proveitosas.

## REFERÊNCIAS

- Alper, M. 2001. *The "God" Part of the Brain: A Scientific Interpretation of Human Spirituality and God*. Brooklyn, N.Y.: Rogue Press.
- Boyer, P. 2001. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. Nova Iorque: Basic Books.
- Broom, D. M. 2003. *The Evolution of Morality and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bunge, Mario. 1963. *The Myth of Simplicity*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Guthrie, S. 1993. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Kenny, A. 1983. *Faith and Reason*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- Martin, M. 1990. *Atheism: A Philosophical Justification*. Filadélfia: Temple University Press.
- Parsons, K. M. 1989. *God and the Burden of Proof: Plantinga, Swinburne, and the Analytic Defense of Theism*. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books.
- Plantinga, A. 1983. "Reason and Belief in God." In A. Plantinga e N. Wolterstorff (orgs.), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 16-93.

- Plantinga, A. 1993. *Warrant and Proper Function*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Plantinga, A. 2000. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Sennett, J. F. 2003. "Reformed Epistemology and the Rationality of Theistic Belief." In R. Martin e C. Bernard (orgs.), *God Matters: Readings in the Philosophy of Religion*. Nova Iorque: Longman, pp. 219-231.
- Swinburne, R. 1997. *Simplicity as Evidence of Truth*. Milwaukee, Wis.: Marquette University Press.
- Swinburne, R. 2004. *The Existence of God*, 2.<sup>a</sup> ed. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, D. S. 2002. *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wunder, T. 2002. "Review of Warranted Christian Belief." *Philo* 5, n.º 1: 103-118.

## 7 Naturalismo e Físicismo

O naturalismo e o físicismo são posições metafísicas comumente associadas ao ateísmo. Ambas são mais fortes do que o ateísmo: implicam o ateísmo, concebido (de modo minimalista) como a negação de que há um ser todo-poderoso, onisciente, perfeitamente bom, incorpóreo e pessoal que criou o universo físico. O naturalismo e o físicismo são, conseqüentemente, aliados naturais do ateísmo, e oferecem um quadro de referência no seio do qual o ateísmo encontra um lar natural.<sup>136</sup>

### FISICISMO

#### *Posições principais sobre o problema da mente/corpo*

Pode-se considerar que o físicismo é, grosso modo, a afirmação de que as mentes não são distintas da matéria, não podendo por isso existir sem esta. Há muitas versões de físicismo. Pode-se classificá-las do mais para o menos “extremo,” como se segue.

**MATERIALISMO ELIMINATÓRIO.** Segundo esta perspectiva não há, pura e simplesmente, acontecimentos mentais, e não há qualquer “teatro interno.” A experiência subjectiva é uma ilusão; tudo o que acontece “na nossa cabeça” são acontecimentos neuroquímicos nos nossos cérebros.

**MATERIALISMO REDUTIVO.** Esta perspectiva permite a existência de acontecimentos mentais, mas sustenta que cada tipo de acontecimento mental é idêntico a um tipo de acontecimento no cérebro.

**TEORIAS DA SOBREVENIÊNCIA.** A sobreveniência é uma relação que ocorre entre um estado físico e um estado mental apenas quando é necessário que, quando o estado físico ocorre, também o estado mental ocorra. Um teorizador da sobreveniência poderia sustentar, por exemplo, que cada caso (espécime) de um certo tipo de estado mental é idêntico a um caso de um qualquer tipo de estado físico, sem sustentar que se possa identificar os dois tipos de estado. Por exemplo, quem sustenta que as características mentais são propriedades funcionais subscreve muitas vezes esta perspectiva. Há quem defina estados mentais (como Hilary Putnam) em termos do *papel* lógico que desempenha na execução de uma computação (i.e., os estados formais em que um computador se encontra ao executar um programa) ou quem (como David Lewis) os defina em termos do papel *causal* do estado.

**DUALISMO DAS PROPRIEDADES.** Os dualistas das propriedades negam que as propriedades mentais sejam em qualquer acepção idênticas a propriedades físicas. Podem sustentar, contudo, que

há apenas substâncias materiais, algumas das quais têm propriedades mentais. Não é claro de que maneira inarbitrária se deverá distinguir as propriedades mentais das físicas. Um dualista das propriedades pode além disso sustentar que a exemplificação de propriedades mentais por uma coisa material depende fortemente das propriedades físicas que tem: que a relação entre as exemplificações ou é uma necessidade nomológica (legiforme) ou é uma necessidade metafísica.

### *Posições quanto à mente/corpo e ateísmo*

À exceção das últimas duas posições passadas em revista, todas são fisicistas, e implicam o ateísmo. Algumas versões das últimas duas são pelo menos defensavelmente fisicistas, e implicam também o ateísmo. Dado Deus ter propriedades mentais, e dado não ser uma substância nem depender de qualquer substância mental, a sua existência é incompatível com qualquer perspectiva que torne a exemplificação de propriedades mentais fortemente dependente dos estados de uma substância física. Assim, mesmo que as propriedades ou substâncias mentais não sejam físicas ou explicáveis em termos do físico, o teísmo será mesmo assim rejeitado desde que exista tal relação de dependência entre o mental e o físico. Isto deixa em aberto a questão de como se pode compreender a relação (dado não ser uma questão de redução); mas poder-se-á ter indícios da existência de tal relação, mesmo na ausência de uma compreensão da sua natureza.

### *É o fisicismo verdadeiro?*

O fisicismo é uma perspectiva contestada sob qualquer das suas formas. Dois dos problemas mais difíceis que enfrenta são a intencionalidade e as *qualia*. Dizer que um estado mental é intencional é dizer que é “acerca de” algo – isto é, que se direcciona para um dado objecto e que pode ter esta característica mesmo que o objecto em questão não exista. Assim, posso pensar acerca do centauro Quíron ou do profeta Jonas ainda que nenhum dos dois exista, e posso ter uma alucinação de um rato cor-de-rosa quando nenhum há. A *qualia* que caracteriza uma experiência constitui o “como é” ter essa experiência. As *qualia* vermelhas caracterizam a experiência visual comum das coisas vermelhas.

Os dualistas argumentam logo que os fisicistas não resolveram estes problemas nem vários outros respeitantes ao modo como uma entidade física poderia pensar. Muito depende, contudo, de se poder mostrar que estes problemas não podem *em princípio* ser resolvidos, ou se apenas se afirma que de facto não o foram. A última afirmação parecerá a muitos fisicistas psicologia da mente das lacunas. Alguns filósofos argumentaram ultimamente que o problema da mente/corpo é demasiado difícil para as mentes humanas.<sup>137</sup> Uma estratégia mais forte é argumentar que o pensamento é *em princípio* algo que um sistema físico é incapaz de fazer. Porque tal argumento tem evidentemente de invocar restrições quanto aos poderes causais dos objectos materiais, não é fácil ver como isto se poderia fazer unicamente numa base conceptual ou *a priori*. Confrontamos aqui uma questão (sendo a cosmologia outra) que amalgama as fronteiras entre filosofia e ciência, e tanto os fisicistas como os dualistas devem dar atenção aos desenvolvimentos empíricos na psicologia e nas neurociências.

Que razões há para aceitar que o mental não existe sem o corpo, ainda que se conceda que as duas dificuldades mencionadas continuam sem solução? Pode-se dividir as razões entre *empíricas* e *conceptuais*. Há duas razões empíricas proeminentes. Primeiro, a evolução darwinista implica que os seres humanos emergiram por meio da operação cega das forças naturais. É misterioso como tais forças puderam gerar algo infísico; todas as leis causais conhecidas que regem o físico relacionam estados de coisas físicos com outros estados de coisas físicos. Dado que tais processos produziram mesmo, evidentemente, a consciência, esta, seja como for entendida, é evidentemente um fenómeno natural, dependendo de fenómenos naturais.

Segundo, como Hume frisa, a nossa *experiência* diz-nos que a consciência resulta de processos físicos, e depende intimamente deles. Resulta da reprodução de animais que têm cérebros conscientes. Depende de processos físicos – sobretudo, do estado de um cérebro.<sup>138</sup>

Serão os dois fenómenos nucleares da consciência – *qualia* e intencionalidade – realmente insusceptíveis de explicação fisicista? Tome-se as *qualia*. Estas parecem propriedades infísicas, exemplificadas apenas por mentes e nas mentes. Mas há outra possibilidade. A nossa percepção das propriedades dos objectos físicos “externos” é mediada por processos causais: estimulação de órgãos dos sentidos e processos cerebrais. Aquilo de que temos experiência directa, poder-se-á argumentar, são apenas os *efeitos* produzidos por tais estímulos nas nossas mentes. Assim a nossa compreensão destas propriedades é uma questão de apreender os seus efeitos. Mas e quanto à nossa apreensão dos próprios efeitos – as *qualia*? Isso não é percepção mediada, mas antes um tipo de contacto directo: estamos, argumentavelmente, em contacto com a natureza intrínseca destas propriedades subjectivas ou mentais. Não poderão as *qualia* ser apenas propriedades *físicas* (do cérebro) – dadas apenas em percepção não mediadamente em termos dos seus poderes causais associados, mas imediatamente por contacto directo? Isso explicaria por que são dadas à cognição de um modo distinto (e.g., como dor e não como disparos de neurónios), um modo que pode levar-nos, erradamente, a supor que não são propriedades físicas de todo em todo.<sup>139</sup>

Se isso resolve o problema de explicar as *qualia*, leva-nos ao segundo problema difícil, a intencionalidade, pois o contacto directo é uma relação intencional. Possivelmente, é a relação intencional mais *fundamental*, a base de relações intencionais com outros géneros de propriedades e objectos.<sup>140</sup>

Muitos fisicistas, argumentando na linha proposta por Fred Dretske e Ruth Millikan,<sup>141</sup> evitam o contacto directo e sustentam que a intencionalidade é um tipo de direccionamento a fins. O direccionamento a fins em geral é, de acordo com a estratégia básica, algo atribuível a um organismo ou a subsistemas num organismo quando o organismo tem esses sistemas em resultado da selecção natural. Assim, um animal que tenha receptores de calor é sensível ao calor. Tem indicadores de calor. Mas uma condição necessária mínima para dizermos que o animal *percepção* o calor é que herdou dos seus antecessores mecanismos que lhe permitem detectar temperaturas de modos que promovem a sobrevivência.

Poder-se-ia, é claro, ser um fisicista com respeito às mentes humanas (e animais), mas sustentar que há substâncias mentais incorpóreas: que Deus é uma delas, e que talvez



haja outras (e.g., anjos). Tal perspectiva não seria elegante. Sustentar que Deus é uma substância imaterial mas que as mentes humanas são substâncias físicas faz-nos perguntar, pelo menos, como pode a consciência ser realizada em substâncias tão diferentes. A maior parte dos teístas são dualistas, porque sustentam tanto que Deus não tem corpo como que há uma parte das pessoas humanas — uma alma ou mente — que sobrevive à destruição do corpo.<sup>142</sup> Conversamente, poder-se-ia ser um dualista mas sustentar que as mentes não são — não podem ser — incorpóreas. O dualismo das propriedades é um modo de articular isto. Mas um dualista da substância poderia também sustentar que uma mente tem de estar intimamente conectada com um corpo, ou depender deste de tal modo que as mentes incorpóreas não podem existir.<sup>143</sup> Esta possibilidade, como veremos, acrescenta uma complicação à tarefa de determinar o que é o naturalismo.

## NATURALISMO

Uma dificuldade inicial que qualquer discussão do naturalismo enfrenta é que há surpreendentemente pouca concordância quanto ao que é afinal o naturalismo. Muitas posições diferentes têm sido caracterizadas como naturalistas, e seria tendencioso conferir um estatuto especial a qualquer uma delas. Contudo, podemos investigar o que poderão ter em comum. Será proveitoso distinguir teses ontológicas e epistemológicas que têm sido centrais em vários programas naturalistas. Teremos também de ter em consideração uma tese recente segundo a qual o naturalismo não é de modo algum uma posição ontológica nem epistemológica, sendo antes melhor interpretada como um “programa de investigação.” Compreende-se melhor o naturalismo em termos dos seus compromissos ontológicos, mas há desacordos consideráveis sobre a ontologia exactamente que um naturalista deve aceitar — ou, alternativamente, sobre o que quer dizer chamar “naturalista” a uma perspectiva. Há várias possibilidades; pode-se organizá-las grosso modo ao longo de um espectro do ontologicamente mais esparso ou estrito ao mais liberal.

### *Variedades de naturalismo*

Alguns filósofos distinguem o naturalismo ontológico do epistemológico e do metodológico. As distinções podem ser algo enganadoras, na medida em que a ontologia motiva muitas vezes a epistemologia, e esta motiva muitas vezes a metodologia (e por vezes vice-versa). Contudo, é proveitoso examinar as variedades de naturalismo sob estas três designações, discutindo as suas interconexões e as consequências que têm para a tese de que Deus não existe. Contudo, será vantajoso considerar primeiro a perspectiva de que o naturalismo não é de modo algum uma tese ontológica, epistemológica ou metodológica, mas antes um “programa de investigação.”

O NATURALISMO COMO PROGRAMA DE INVESTIGAÇÃO. A tese de que o naturalismo se compreende mais adequadamente como um programa de investigação foi recentemente defendida por Michael Rea.<sup>144</sup> Rea define um programa de investigação de modo algo idiossincrático como um

conjunto de disposições metodológicas. Pode-se rejeitar programas de investigação com base em indícios, mas não se pode adoptá-los nessa base, pois o que conta como indício é determinado pelo programa.

Sustentando-se historicamente, Rea argumenta que a disposição metodológica que define o naturalismo é um compromisso com a aceitação dos métodos e resultados da ciência, seja onde for que estes conduzam. O naturalismo não pode ser formulado como um conjunto de teses, porque tanto os métodos como os resultados da ciência podem mudar. Na verdade, não há maneira de excluir *a priori* a possibilidade de a ciência vir a aceitar o teísmo. Rea argumenta que o compromisso do naturalista com a ciência impede a formulação do naturalismo como uma tese ontológica, epistemológica e metodológica. Por exemplo, o naturalismo não pode ser uma tese ontológica incompatível com a existência de Deus pela razão, já apontada, de que a ciência pode vir a aceitar o teísmo como uma hipótese adequadamente sustentada. Tal resultado não pode realmente ser excluído *a priori*; mas esse facto deve dar-nos razões para duvidar que o naturalismo seja apenas, fundamentalmente, um compromisso com uma mundividência científica.

NATURALISMO METODOLÓGICO. Os cientistas são por vezes acusados de restringir a investigação científica aos fenómenos naturais (ou advogam-no decididamente) – isto é, grosso modo, de restringir aos fenómenos que só envolvem ou podem ser explicados por configurações de matéria no espaço e no tempo. Steven Jay Gould, por exemplo, proclamava regularmente que esta era a alçada própria da ciência; e acrescentava que o domínio próprio da religião era os valores e os juízos normativos – isto é, a ética.<sup>145</sup> (Esta posição, combinada com uma perspectiva incognitivistica ou anti-realista das normas, implica que o domínio da ciência abrange todos os factos objectivos. É implausível, contudo, despojar toda a crença religiosa de teses factuais.)

No outro lado do espectro ideológico, os “criacionistas científicos” e os seus amigos antidarwinistas, os defensores do “desígnio inteligente,” acusam muitas vezes os cientistas de *pressupor* o naturalismo como um compromisso metafísico (sobre o qual falaremos depois), estando conseqüentemente metodologicamente comprometidos com a exclusão *a priori* da possibilidade de as entidades sobrenaturais desempenharem algum papel na explicação dos fenómenos naturais.<sup>146</sup> Mas os cientistas não se limitam a adoptar o naturalismo metodológico *a priori*.

Há pelo menos três considerações que motivaram o naturalismo metodológico. Primeiro, o naturalista metodológico pode fazer apelo à tese – hipotética, mas bem sustentada – de que não há causas sobrenaturais a investigar. (Ele ou ela pode, por exemplo, dar como exemplo a longa e bastante sórdida história das afirmações paranormais que, sob investigação cuidadosa, mostraram não tinham mérito ou eram fraudulentas.) Nesta abordagem, o naturalismo metodológico não é tanto fundamentalmente um compromisso *metodológico*, mas antes uma *descoberta* (bem confirmada) da ciência, descoberta que impõe a regra: procura sempre causas (ou explicações) naturais dos fenómenos; deve-se considerar hipóteses sobrenaturais apenas em último recurso. Quem usa esta regra não exclui o

sobrenatural em princípio; ao invés, aprendeu com a experiência que é improvável que as hipóteses sobrenaturais sejam frutuosas.

Um segundo fundamento – muito mais problemático – para adoptar o naturalismo metodológico é a ideia de que o sobrenatural (ou o inatural; veja-se mais à frente) está *em princípio* para lá da investigação científica. Por que se poderia supor tal coisa? Uma razão que muitas vezes se dá é esta: dizer que algo é inatural ou sobrenatural é dizer que existe fora do espaço ou do tempo, ou de ambos. Mas não há qualquer modo de detectar tal coisa; está para lá da medição objectiva. (Acréscenta-se muitas vezes que a fonte das crenças religiosas é “apenas” a experiência subjectiva.)

É importante, contudo, não fazer aqui uma petição de princípio. Não devemos incautamente presumir saber o suficiente sobre a causalidade para excluir dogmaticamente a possibilidade de um agente que de algum modo exista fora do espaço ou do tempo (ou de ambos) possa interagir causalmente com a matéria física. Há na verdade sérias dificuldades com tal suposição (veja-se a secção sobre milagres, à frente). Mas suponha-se que concedemos, para efeitos de discussão, que Deus actua no mundo. Poderia tal actuação ser identificada e investigada cientificamente?

Pode-se estipular que a ciência deve investigar apenas o mundo espaço-temporal e as causas naturais. Mas uma proposta mais sensata é que a missão da ciência é explicar sejam quais forem os fenómenos que descobrimos; e em particular descobrir as causas das coisas. Seja o que for que tem influência causal no mundo material pode, em princípio, ser detectado e medido. Assim, se os seres sobrenaturais exercem tal influência, por que deveria a ciência de se abster de caracterizar as causas dos fenómenos desse modo produzidos? Não haveria garantia de sucesso (nunca há); as causas sobrenaturais poderiam ser esquivas. Mas isso não é dizer que não podemos em princípio descobri-las. O que *podemos* com justiça dizer a este respeito é que as explicações sobrenaturais têm sido, até hoje, decididamente áridas na articulação de mecanismos causais ou na formulação de procedimentos experimentais.

Um terceiro argumento que por vezes se encontra é que a investigação científica do mundo – incluindo, em particular, qualquer estudo histórico do passado – tornar-se-ia impossível com a admissão de intervenções sobrenaturais no mundo.<sup>147</sup> O argumento é que as inferências sobre o passado (e o futuro) ou, na verdade, qualquer tipo de inferências que partam de efeitos conhecidos para chegar a causas inobservadas, ou de causas observadas para efeitos inobservados, exigem que a natureza se comporte de maneiras regulares. Assim, a própria possibilidade da história – e da ciência em geral – pressupõe que os acontecimentos naturais são regidos por leis sem interferência sobrenatural. Podemos, então, adoptar com razão como princípio metodológico a proposição de que a natureza, pelo menos na medida em que pode apropriadamente ser posta sob a alçada da investigação científica, não tem causas sobrenaturais.

Uma objecção plausível a este argumento concede que se a natureza se tornasse demasiado errática – devido à intervenção persistente de agentes sobrenaturais erráticos, digamos – então a ciência seria realmente incapaz de fornecer conhecimento do mundo. Mas porquê supor tal coisa? Por que não poderia Deus intervir em ocasiões raras e significativas de

modos que não perturbassem demasiado a ordem da natureza, não incapacitando assim os nossos métodos científicos?<sup>148</sup> Por que temos de supor, além disso, que as acções dos agentes (sejam divinos ou finitos) têm de ser erráticas e inexplicáveis?

Esta objecção não se dá talvez completamente conta da força da dificuldade. Um milagre raro poderia realmente não perturbar de tal modo a ordem da natureza que invalidasse os esforços científicos para compreender o mundo. Mas se os milagres são possíveis, como podemos saber que só ocorrem esparsamente, e com efeitos limitados no decurso da natureza? Não têm os indícios a favor dessa tese de pressupor em si a validade dos métodos científicos – e portanto pressupor que o mundo não está caoticamente infestado de milagres? A admissão de que ocorrem milagres parece dar razões, vistas assim as coisas, para ter um profundo cepticismo quanto à inferência indutiva, para lá das razões que os filósofos descobriram. Mas precisamente porque neste ponto a questão se torna uma versão do problema do cepticismo radical, colocá-la-emos de lado. Teremos, contudo, de regressar ao tema dos milagres: como concebê-los, e que indícios a favor do sobrenatural poderiam eles fornecer.

NATURALISMO EPISTEMOLÓGICO. Este termo pode facilmente enganar. O programa de naturalização da epistemologia tem conexões importantes com o naturalismo (que serão abordadas depois); mas é fácil confundir esta abordagem da epistemologia com uma tese mais estrita e apropriadamente chamada *naturalismo epistemológico* – nomeadamente, a tese de que o sobrenatural está para lá do âmbito do que podemos saber. O teísmo procurou tradicionalmente uma compreensão de Deus em duas fontes: teologia natural (baseando-se na razão humana trabalhando com estímulos sensoriais) e revelação (cuja autenticidade se considerava tradicionalmente que era certificada pelos milagres associados). O naturalismo epistemológico rejeita ambas como duas fontes possíveis de conhecimento sobre o sobrenatural.

*Epistemologia naturalizada.* Naturalizar a epistemologia é uma questão de procurar que a ciência nos ilumine quanto ao que se pode saber, especialmente com respeito às nossas faculdades cognitivas. Numa importante formulação, a epistemologia naturalizada é uma subdisciplina da psicologia cognitiva.<sup>149</sup> Apresentaremos aqui, em traços muitíssimo gerais, a linhagem filosófica desta ideia. No fundacionalismo clássico, o conhecimento começa com proposições sobre a experiência subjectiva. Só estas proposições, e as proposições por elas sustentadas, são objecto de crença justificada; só a estas temos *acesso* cognitivo.

As dificuldades cépticas conduzem a dois tipos de respostas. Uma delas – a de Quine – foi abandonar o fundacionalismo. A segunda, assumida por Goldman e muitos outros, foi abandonar a exigência de acesso.

A primeira opção encaminha-se para uma teoria coerentista da justificação, e permite aceitar, sem circularidade óbvia, a doutrina de que a ciência pode decidir questões epistémicas. A segunda opção, mais comum entre os epistemólogos contemporâneos, é rejeitar a exigência de acesso a favor do externismo. Esta opção tem a vantagem, para o naturalista, de permitir uma aliança natural com o realismo epistémico e científico. Uma

epistemologia fiabilista procurará naturalmente que as teorias científicas, entendidas em termos realistas, forneçam razões para acreditar que os nossos mecanismos sensoriais e cognitivos nos forneçam uma imagem largamente rigorosa do mundo.<sup>150</sup>

Ora, ambos os tipos de epistemologia naturalizada são inteiramente compatíveis com o teísmo, desde que – no primeiro caso – se possa compatibilizar a existência de Deus com a ciência actual ou – no segundo – desde que haja processos fiáveis por meio dos quais os seres humanos venham a ter experiência ou a saber de Deus. Mas se à epistemologia naturalizada se acrescentar a proposição de que não pode haver interacção causal entre o mundo sobrenatural e o natural (e, conseqüentemente, que não pode haver maneira de integrar o sobrenatural numa compreensão científica do mundo, nem processos fiáveis de produção de crenças que nos ponham em contacto com o divino), então a epistemologia naturalizada dá lugar ao naturalismo epistemológico, concebido de modo mais estrito.

*Naturalismo epistemológico.* O termo “naturalismo epistemológico” deve mais apropriadamente ser usado para denotar a posição de que os seres humanos só têm acesso epistémico a itens que habitam o domínio espaço-temporal. Estes incluem objectos materiais, pessoas humanas e a suas propriedades causalmente acessíveis. É argumentável que incluem estados de coisas<sup>151</sup> e acontecimentos que envolvam essas coisas. Excluem *abstracta*, como os universais platónicos e as proposições, e quaisquer particulares não localizáveis no espaço e no tempo, como mentes incorpóreas. O naturalismo epistemológico não assere que estas coisas não existem, mas nega que tenhamos conhecimento delas ou mesmo indícios a seu favor.<sup>152</sup>

O melhor argumento a favor do naturalismo epistemológico tem três premissas:

- 1) Não temos contacto directo com coisas não localizadas no espaço ou no tempo.
- 2) Se algo não é um objecto de contacto (perceptivo) directo, conhecê-lo exige que haja uma conexão causal entre si e quem o conhece.
- 3) As coisas que não estão localizadas no espaço ou no tempo não podem entrar em relações causais.

O naturalismo epistemológico segue-se destas premissas. Cada premissa é controversa. A premissa 1, por exemplo, será recusada por quem defende que temos contacto directo com universais (platónicos) em virtude de estarmos em contacto directo com as suas exemplificações. A premissa 2 será recusada por quem defende que o intelecto é capaz de “apreender” directamente, imperceptualmente, certos itens (como números) e verdades sobre eles. A premissa 3, como fizemos notar, pressupõe talvez mais do que podemos apropriadamente afirmar compreender quanto às relações causais.<sup>153</sup> Contudo, cada uma destas premissas tem uma plausibilidade considerável.<sup>154</sup>

**NATURALISMO ONTOLÓGICO.** O naturalismo é muitas vezes entendido como uma doutrina ontológica. Mas que doutrina ontológica? Há várias perspectivas que podem adequadamente reivindicar tal título. Não vale a pena atribuir direitos de propriedade a uma delas. Ao invés, passaremos em revista as possibilidades.

*Perspectiva 1.* Talvez na sua versão mais restritiva, o naturalismo ontológico nega a existência de seja o que for além do espaço, tempo e matéria. E quanto às propriedades? Esta perspectiva é compatível com o nominalismo, a teoria dos tropos e o realismo aristotélico ou imanente. As propriedades admissíveis serão as que a ciência postula: as que podem ser detectadas ou medidas e que figuram nas leis da física. Um defensor da teoria dos tropos pode, além disso, tomar os objectos materiais unicamente como feixes ou colecções estruturadas de tropos.<sup>155</sup>

*Perspectiva 2.* Um naturalista poderá liberalizar a sua ontologia admitindo certos objectos abstractos. É famosa a concessão da existência de conjuntos por parte de Quine. Quem for ontologicamente mais ambicioso (ou, de alguns pontos de vista, mais promíscuo) terá razões para admitir proposições, mundos possíveis, universais platónicos, números, espaços matemáticos, e outros *abstracta* do género. Pode-se conseguir alguma economia mostrando que alguns *abstracta* são redutíveis a outros. A perspectiva 2 é um género que se divide em espécies, em função dos *abstracta* que se admitirem e dos que são tomados como ontologicamente fundamentais.

Porquê considerar que tal perspectiva é uma variedade de naturalismo? Tipicamente, as razões são dialécticas. A admissão de *abstracta*, ainda que imparcimonioso, dá mais poder explicativo; por exemplo, a causalidade – pensam alguns filósofos – envolve uma relação entre universais, e consequentemente exige universais. Um naturalista não quererá renunciar à causalidade.

*Perspectiva 3.* Um naturalista que não seja optimista quanto à redutibilidade do mental ao físico tem várias opções, incluindo teorias da identidade espécime-espécime, como o funcionalismo, dualismo das propriedades, e – mais temerário – o dualismo da substância. Quão fiel é cada uma ao espírito do naturalismo? As opiniões variam. O dualismo das propriedades e as teorias da identidade espécime-espécime postulam propriedades, ou tipos de estados, que não figuram como tal nas leis da física.<sup>156</sup> Os estados mentais, entendidos como estados computacionais, por exemplo, não são os géneros de tipos de estado que decomponham o mundo de modos reconhecidos pelas leis da física. Contudo, que há estados mentais é indisputável,<sup>157</sup> e se não são redutíveis a estados físicos, o naturalista pode sustentar que são parte da constituição comum do nosso mundo, não sendo mais problemáticos do que objectos materiais e não saindo além disso do âmbito da investigação científica. Na verdade, são estados de objectos físicos – corpos humanos e outros corpos animais. O mundo continua a ser um mundo de objectos físicos localizados no espaço e no tempo. Mas e quanto ao dualismo da substância? É *essa* uma posição que o naturalista não pode aceitar?

*Perspectiva 4.* É útil ver se haverá uma concepção mínima de naturalismo metafísico ou ontológico que capte, de modo não arbitrário, as crenças nucleares mínimas relevantes para a questão do ateísmo. Uma proposta plausível é que o naturalista está comprometido com a afirmação de que não há mentes incorpóreas. Esta perspectiva não é incompatível com o dualismo da substância, mas exige que, se há substâncias mentais imateriais, não podem ser coisas que existam independentemente da sua corporização numa substância física. Assim, é

uma perspectiva que nega a existência de deuses incorpóreos, anjos, demónios, almas e coisas semelhantes; em suma, a maior parte dos habitantes do sobrenatural, tal como este é comumente concebido.<sup>158</sup>

### *Indícios favoráveis e desfavoráveis ao naturalismo metafísico*

Como fizemos notar, alguns teístas – sobretudo os que advogam o criacionismo científico ou a teoria do desígnio inteligente, como Phillip Johnson – insistem que o naturalismo metafísico é uma mundividência que a comunidade científica estabelecida (e muitos filósofos) aceita por fé. A sugestão é que o naturalismo metafísico está epistemicamente em pé de igualdade com a crença religiosa; que nem um nem outra se aceita com base em indícios empíricos, apesar de ambos poderem introduzir restringir o modo como se interpreta os indícios.<sup>159</sup> Esta acusação reflecte o que parece um desconhecimento dos fundamentos com base nos quais tipicamente se adopta uma perspectiva naturalista. Temos espaço apenas para considerar os indícios a favor e contra a perspectiva 4 anterior; e mesmo isso apenas de um modo breve e sumário.

O indício principal para sustentar a inexistência de mentes incorpóreas não é de modo algum esotérico. Na nossa experiência as mentes são invariavelmente criadas pelos processos físicos da procriação, e residem nos corpos. Além disso, há uma correlação imensa entre os nossos estados mentais e os estados mentais dos nossos corpos. Este indício comum é complementado por um corpo crescente de indícios provenientes das neurociências, sugerindo fortemente que os estados mentais dependem, por necessidade nomológica, de estados apropriados dos corpos.

Mas poderia também haver indícios de mentes *incorpóreas*? Há quatro fontes primárias de tais indícios. Primeiro, argumentos *a posteriori* baseados na teologia natural – fundamentalmente, os vários argumentos cosmológicos e teleológicos. Segundo, há quem sustente ter tido experiência directa de entidades sobrenaturais através, por exemplo, de experiências místicas. Terceiro, há fenómenos paranormais – psicocinese, “ projecção astral ” e experiências de quase-morte – que se considera que mostram haver mentes incorpóreas e que as mentes podem exercer influência através de meios infísicos. Quarto, temos afirmações de milagres e profecias.<sup>160</sup> O primeiro excede o nosso âmbito. Mas é adequado fazer alguns comentários breves a respeito dos outros.

EXPERIÊNCIAS MÍSTICAS. Os teístas argumentaram profusamente a favor da posição de que algumas experiências religiosas dão a quem as tem um conhecimento em primeira mão de Deus e de outros seres sobrenaturais.<sup>161</sup> Algumas experiências místicas são alegadamente uma variedade de experiência *perceptiva*, cujo objecto parece ser Deus. Tais experiências são apropriadamente tidas como experiências verídicas de Deus, caso certas outras condições se verifiquem, tal como as experiências perceptivas comuns são apropriadamente tidas como experiências verídicas de objectos comuns, excepto se ocorrerem condições que as desqualifiquem. Concede-se geralmente que as experiências místicas fornecem bases mais *fracas* a favor das crenças religiosas por comparação com as bases fornecidas pelos casos

comuns de percepção sensorial a favor de crenças sobre o nosso ambiente físico, em parte porque as experiências místicas são raras, geralmente fugazes, e têm um conteúdo que não é acessível aos outros como um objecto público o seria – uma árvore, por exemplo. Contudo, as experiências místicas fornecem bases *prima facie* a favor da crença religiosa e, na ausência de indícios contrários, afirma-se que tornam tais crenças racionais, pelo menos para os membros da comunidade religiosa no seio da qual as práticas místicas relevantes se estabelecem.

Pode-se conceder que as experiências místicas fornecem algumas razões *prima facie* a favor da crença. Não se segue que, tomadas em si ou juntamente com as condições legitimadoras impostas por uma tradição religiosa, forneçam razões suficientes a favor da crença religiosa – especialmente tendo em vista que os critérios baseados na tradição (e.g., consonância com uma dada revelação canónica) são tipicamente petições de princípio.

É verdade que qualquer experiência cujo objecto putativo não seja um item subjectivo não é uma experiência *desse* item a menos que, na circunstância em que esse item não estivesse de algum modo adequado presente ao agente, ou em contacto com ele, o agente não teria essa experiência. Ao investigar se um objecto sobrenatural é percebido veridicamente por um agente, temos conseqüentemente de perguntar se tal objecto tem uma relação causal adequada com a experiência mística do agente. Essa pode parecer inicialmente a explicação mais natural; mas pode estar longe de ser a melhor explicação, depois de se ter em consideração todas as coisas.

Um naturalista irá naturalmente procurar uma explicação natural das experiências místicas. Duas dignas de menção são a sociológica e a neurofisiológica.<sup>162</sup> A investigação sociológica parece indicar que as experiências místicas, e as revelações que são supostamente transmitidas ao místico, desempenham um papel essencial em certos contextos, dando autoridade social ao místico, ou a um grupo cujos interesses ele representa.<sup>163</sup> Ao nível neurofisiológico, vários estudos, incluindo imagens cerebrais de agentes a ter experiências e a indução de experiências místicas por estimulação eléctrica de *loci* cerebrais, elucidaram alguns dos mecanismos neurais que subjazem a tais experiências. Além disso, as funções conhecidas (com anomalias, muitas vezes) dos centros cerebrais envolvidos parecem adequadas para explicar as características afectivas e cognitivas das experiências místicas. Esta investigação promete já resolver algumas disputas antigas sobre a natureza das experiências místicas, por exemplo, o que têm de comum e de diferente entre culturas diferentes.<sup>164</sup>

Vimos que a experiência mística pode fornecer alguma garantia *prima facie* da existência dos seus objectos; se esse objecto é Deus, então fornece algum indício da existência de Deus. Mas quão forte? Um enorme obstáculo é que as experiências místicas não podem ser objecto de verificação independente.<sup>165</sup>

Uma segunda dificuldade tem origem na espantosa diversidade de conteúdo das experiências místicas, pelo menos tal como os místicos as interpretam. E estas interpretações nem são compatíveis: o que uma religião considera que são deuses outra considera que são



demónios ou delusões.<sup>1</sup> Isto é difícil de explicar sob a suposição de que há um só Deus que ama infinitamente todas as suas criaturas. A privacidade, fenomenologia e conflito de conteúdos das experiências místicas militam conjuntamente contra a suposição de que têm uma fonte teísta ao invés de natural.

FENÓMENOS PARANORMAIS. Vários efeitos paranormais, se fossem genuínos, forneceriam indícios a favor de seres sobrenaturais, mentes humanas incorpóreas ou forças inaturais. Estas incluem alegados casos de reencarnação, clarividência, psicocinese e experiências fora do corpo, especialmente as associadas a episódios de quase-morte (EQM). Porque tais fenómenos sugerem a possibilidade de uma existência extracorpórea, de canais infísicos de comunicação entre mentes e de mentes que influenciam directamente objectos físicos distantes, atraíram a atenção não apenas de leigos mas também de filósofos. O interesse filosófico, contudo, era muito mais forte nas décadas de vinte e trinta do séc. XX. A denúncia de uma série de médiuns espíritas fraudulentos e de embustes e, subseqüentemente, de investigações científicas incompetentes e manipuladas tornou a comunidade filosófica justificadamente muito mais cautelosa. Devemos contudo assinalar brevemente alguns esforços correntes de investigação que têm alguma credibilidade. Restringimo-nos ao trabalho sobre EQM.

*Experiências de quase-morte.* As experiências de quase-morte que incluem uma fenomenologia de viagens fora do corpo, muitas vezes através de um túnel em direcção a um reino luminoso em que, por vezes, se encontra familiares falecidos ou figuras sobrenaturais bem conhecidas dão corpo à perspectiva convencional (cristã) quanto à vida depois da morte (para quem foi salvo). Tem havido muitíssimos relatos de tais experiências, começando com os estudos de Elizabeth Kubler-Ross. Parece que as pessoas inquiridas fazem relatos sinceros. Quão significativos são estes fenómenos? Fizeram-se vários esforços para corroborar alegadas observações fora do corpo de condições do mundo real; os resultados sugerem alucinação ou são na melhor das hipóteses inconclusivos.<sup>166</sup> Por vezes uma pessoa que está a morrer encontra “no outro lado” amigos que estão de facto vivos. Susan Blackmore, entre outros, propuseram hipóteses bioquímicas e neurológicas que parecem dar conta de muitos dos dados fenomenológicos e que sugerem alguma semelhança com mecanismos que podem produzir experiências místicas.<sup>167</sup>

MILAGRES. A nossa discussão dos milagres terá de ser inescrupulosamente concisa. Podemos identificar três problemas que afectam o apelo a milagres. O primeiro é *conceptual*: o que é um milagre? É comum entender os milagres como violações das leis da natureza. Mas se as leis implicam regularidades perfeitas, isso é inaceitável.<sup>168</sup> Ao invés, podemos considerar que os

<sup>1</sup> Uma delusão é diferente de uma ilusão. Ao passo que uma ilusão afecta apenas um pequeno aspecto da percepção ou da cognição de uma pessoa (por exemplo, parece que vemos água ao longe mas é apenas o efeito do calor intenso), uma delusão afecta estruturalmente o modo como essa pessoa vê o mundo: é o caso do fanatismo político, por exemplo, que põe a pessoa num estado em que tudo é reinterpretado para se acomodar às suas crenças políticas, incluindo o que numa situação normal seria razão para as rejeitar ou pelo menos pôr em dúvida. Em psiquiatria traduz-se o termo inglês *delusion* por *delírio*, que não é adequado em todos os contextos porque uma pessoa vítima de delusão pode não estar a delirar. O termo inglês tem origem na mesma palavra latina que a palavra portuguesa *delusão*.  
N. do T.

milagres envolvem uma *influência sobrenatural acrescida* – uma força acrescida que tem uma fonte sobrenatural. Mas isso envolveria mesmo assim a violação das leis da conservação do momento e da energia. Assim, apelar a milagres exige a rejeição destas leis, que estão entre as mais confirmadas da física.

Um segundo problema é *metafísico*. Pode um ser que não está no espaço (nem no tempo, defensavelmente) afectar causalmente o mundo físico? Talvez, na melhor das hipóteses, se possa dizer que não compreendemos a natureza da causalidade suficientemente bem para estabelecer se isto é possível ou não.

Terceiro, há dificuldades *epistémicas*. Por que meios se poderá determinar que ocorreu um acontecimento milagroso – que ocorreu realmente e que, se ocorreu, que é um milagre? Além disso, com que critérios se pode asseverar se um dado milagre (supondo que se identificou um milagre) foi causado pelo Deus de Abraão, por Satanás, ou por qualquer outra divindade?

## CONCLUSÃO

Podemos então concluir que há fortes razões a favor de pelo menos as versões mais “liberais” de fisicismo e de naturalismo? Penso que sim. Contudo – surpreendentemente – há entidades que tais ontologias podem admitir e que são de um tipo a que se poderia com alguma razão chamar “sobrenaturais.” Vale a pena mencioná-las porque podem constituir a chave para a explicação das origens da crença religiosa. No seu clássico *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Émile Durkheim propôs que as crenças primitivas em deuses e espíritos são apenas “projeções” inconscientes do reconhecimento humano prematuro da existência e poder das realidades *sociais*: tribos, nações e instituições sociais. A tese de que tais projecções são inconscientes não tem (penso) justificação; é mais parcimonioso pensar que os deuses e espíritos *eram* apenas (entendidos como) realidades sociais, reificadas e personificadas. Como Durkheim se deu conta, as nações, etc., e as suas acções são de modo muito natural entendidas como *peçoas* (colectivas) que não são localizáveis espacialmente (apesar de se corporizarem em várias pessoas naturais e em algumas das suas acções). Há muitos outros paralelos entre os deuses e as pessoas colectivas, assim como entre as almas e os papéis sociais.<sup>169</sup>

Tal hipótese exige, é claro, que se explique como o pensamento sobre realidades sociais/políticas se transformou em algo diferente – em pensamento acerca de coisas “fantasmagóricas.” Contudo, pelo menos se os factos sociais não forem redutíveis – o que é discutível – a factos sobre pessoas naturais, há alguma razão para permitir a entrada numa imagem naturalista do mundo de entidades (e.g., pessoas) que são “sobrenaturais” – “sobre” porque sobrevêm a características do mundo natural, e não são naturais por serem produtos do artifício humano, e não da natureza.

Daniel C. Dennett

## 8Ateísmo e Evolução

Descartes, nas *Meditações* (1641), assinala que “só há duas maneiras de provar a existência de Deus; uma, por meio dos seus efeitos; e a outra, por meio da sua natureza ou essência” (AT VIII, 120). O último, o caminho *a priori*, representado paradigmaticamente pelo argumento ontológico de S. Anselmo (e os seus descendentes, incluindo a versão do próprio Descartes), exerce uma atracção perene sobre um certo género de filósofo, mas deixa as pessoas, na sua maior parte, indiferentes. O primeiro, representado paradigmaticamente pelo argumento do desígnio, é certamente o mais forte de todos os argumentos contra o ateísmo, e emerge ao que parece espontaneamente sempre que as pessoas, sejam de onde forem, são desafiadas a justificar a sua crença em Deus. O exemplo dado por William Paley de encontrar um relógio ao caminhar na praia resume o tema e conduz, afirma, “à inferência que pensamos inevitável: que o relógio teve de ter tido um autor – que teve de existir, algures no tempo e num ou noutro lugar, um artífice ou artífices que o formaram com o propósito que vemos que tem, que compreendiam a sua construção e projectaram o seu uso” (Paley 1800). Até surgir Darwin este era um argumento respeitável, digno do ataque lateral corrosivo mas inconclusivo de Hume nos seus *Diálogos Sobre a Religião Natural* (1779). O próprio Descartes subscrevia uma versão do argumento do desígnio, no seu notório argumento da Terceira Meditação de que a sua ideia de Deus era demasiado maravilhosa para ter sido criada por si. Apesar de Descartes se considerar sem dúvida inteligente, e além disso um bem-sucedido projectista de ideias, não conseguia imaginar que pudesse ser o projectista inteligente da sua própria ideia de Deus.<sup>1</sup>

A ideia familiar de que as maravilhas do universo constituem prova da existência de Deus como seu criador é talvez tão velha quanto a nossa espécie, ou até talvez mais velha. Teria o *Homo habilis*, o homem “habilidoso” que fez os primeiros utensílios toscos, um sentido vago e inarticulado de que é sempre preciso uma coisa grande, elaborada e esperta, para fazer uma coisa menos elaborada? Afinal, nunca vimos um pote fazer um oleiro, ou uma ferradura fazer um ferreiro. Esta perspectiva descendente, mente-primeiro, da estrutura parece à primeira vista auto-evidente. Um panfleto de propaganda criacionista que um estudante uma vez me deu explora esta intuição com um questionário zombeteiro:

### TESTE DOIS

Tem conhecimento de algum edifício que não tenha tido um construtor? [SIM] [Não]

Tem conhecimento de alguma pintura que não tenha tido um pintor? [SIM] [Não]

Tem conhecimento de algum carro que não tenha tido um fabricante? [SIM] [Não]

Se respondeu SIM em qualquer das perguntas anteriores, explique: \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

<sup>1</sup> Dennett usa sistematicamente o termo inglês *design*, e seus derivados – *designer*, *to design* – sem referir a ambiguidade do termo, ambiguidade essa que não é captada pelo termo português *desígnio*. Em inglês, o termo quer dizer 1) desígnio, no sentido de intenção ou propósito, 2) projecto, no sentido de plano ou esboço e 3) estrutura, no sentido de padrão ou disposição das partes. Porque em português o termo não é ambíguo, usei um ou outro dos três termos anteriores, consoante o contexto. *N. do T.*

O presumível embaraço de quem faz o teste ao ser confrontado com estas exigências invoca a incredulidade que muitas pessoas – talvez a maioria – sentem quando são confrontadas com a grande ideia de Darwin. Parece pura e simplesmente óbvio, não parece?, que não poderia haver quaisquer estruturas daquelas sem projectistas, quaisquer criações daquelas sem criadores! A vertigem e repulsa que esta hipótese provoca em muitas pessoas foram perfeitamente expressas num dos primeiros ataques a Darwin, anonimamente publicado em 1868:

Na teoria que temos de enfrentar, o artifice é a Ignorância Absoluta; de modo que podemos enunciar como princípio fundamental de todo o sistema que, PARA FAZER UMA MÁQUINA PERFEITA E BELA, NÃO É PRECISO SABER COMO FAZÊ-LA. Ver-se-á, ao examinar as coisas cuidadosamente, que esta proposição expressa, de modo condensado, o propósito essencial da Teoria, expressando em poucas palavras tudo o que o Sr. Darwin quer dizer; autor que, por uma estranha inversão do raciocínio, parece pensar que a Ignorância Absoluta é perfeitamente capaz de tomar o lugar da Sabedoria Absoluta em todos os resultados da capacidade criativa. (MacKenzie 1868)

Exactamente! A “estranha inversão do raciocínio” de Darwin era de facto uma maneira nova e maravilhosa de pensar, mudando completamente o modo mente-primeiro que até David Hume tinha sido incapaz de pôr de lado, substituindo-a por uma perspectiva borbulhante na qual a inteligência – a inteligência concentrada e direccionada para o futuro de um agente antropomórfico – acaba por emergir como apenas um dos produtos de processos mecânicos sem mente. Estes processos são alimentados por milhares de milhões de incalculáveis colisões sem objectivos e sem elaboração, conduzindo fortuitamente uma percentagem incrivelmente pequena delas a pequenos melhoramentos nas linhagens em que ocorrem. Graças ao princípio de Darwin de “descendência com modificação,” estas inovações estruturais, impiedosamente testadas, acumulam-se ao longo de éons, dando lugar a estruturas brilhantes de tirar o fôlego que nunca tiveram um projectista – além do próprio processo distribuído e sem propósito de selecção natural.

As assinaturas destas inovações implaneadas encontram-se em todo o lado ao examinar cuidadosamente as maravilhas da natureza: na retina de fora para dentro do olho dos vertebrados, nos restos parcialmente abandonados nos genes e órgãos de todas as espécies, e no prodigioso desperdício e aparente crueldade de tantos processos da natureza. Estes afastamentos da sabedoria, “acidentes congelados,” na eficaz expressão de Francis Crick, confrontam o teísta com um dilema: se Deus é responsável por estas estruturas, então a sua inteligência parece inquietantemente como a grosseria e displicência humanas. Além disso, à medida que cresce a nossa compreensão dos mecanismos da evolução, podemos esboçar explicações cada vez mais pormenorizadas da sequência histórica de acontecimentos por meio dos quais as inovações estruturais surgiram e foram incorporadas na árvore ramificante dos genomas. Está agora a emergir uma explicação volumosamente previsiva do processo criativo, repleta de milhares de pormenores que se sustentam mutuamente, e nenhuma contradições. À medida que as peças deste mega-quebra-cabeças encaixam cada vez mais depressa no seu lugar, não pode haver dúvida razoável de que é, em todos os seus esboços gerais, se não ainda em todos os pormenores por estabelecer, a verdadeira história de como todas as coisas vivas vieram a ter as estruturas que observamos.

Contudo, a dúvida irrazoável floresce, graças aos esforços incessantes de propaganda de criacionistas e defensores do desígnio inteligente (DI), como William Dembski e Michael Behe, que conseguiram persuadir uma proporção assustadoramente grande da população leiga de que na biologia há controvérsias científicas genuínas iminentes sobre a sua teoria central, a evolução por selecção natural. Não há. As controvérsias científicas genuínas abundam por todo o lado na biologia, mas nenhuma delas põe em causa a evolução. O modo legítimo de fomentar uma tempestade em qualquer disciplina científica é apresentar uma teoria alternativa que

1. Faça uma previsão inequivocamente negada pela teoria reinante mas que se revele verdadeira ou
2. Explique algo que tem iludido os defensores do *status quo* ou
3. Unifique duas teorias distantes, à custa do abandono de algum elemento da perspectiva corrente.

Até hoje, os proponentes do DI não produziram um só caso de algo como isto. Não há experiências com resultados que ponham em causa qualquer compreensão neodarwinista, nenhuma observações dos registos fósseis ou dos genomas ou da biogeografia ou da anatomia comparada que faça desmoronar o pensamento evolucionista canónico, nenhuma unificações ou simplificações teóricas, e nenhuma previsões surpreendentes que se tenham revelado verdadeiras. Em suma, nenhuma ciência – só publicidade. Nenhuma hipótese de DI foi sequer aventada como explicação rival de qualquer fenómeno biológico. Para formular uma hipótese rival é preciso descer às trincheiras e oferecer alguns pormenores que tenham implicações testáveis, mas os proponentes do DI põem convenientemente de lado tal exigência, afirmando que nada de específico têm em mente sobre o que poderá ser o projectista inteligente, ou quem.

Para se ver estas deficiências destacadamente, considere-se uma hipótese imaginária de desígnio inteligente que pudesse explicar a emergência de seres humanos no nosso planeta:

Há cerca de seis milhões de anos, os engenheiros genéticos de outra galáxia visitaram a Terra e decidiram que seria um planeta mais interessante se tivesse uma espécie que usasse linguagem e formasse religiões, de modo que sequestraram alguns primatas (entre os antecessores comuns a seres humanos, chimpanzés e chimpanzés-pigmeus), modificaram-nos geneticamente para lhes dar um instinto linguístico e alargaram os lobos frontais para terem capacidades de planeamento e reflexão. Funcionou.

Se alguma versão desta hipótese fosse verdadeira, poderia efectivamente explicar como e por que diferem os seres humanos dos seus familiares mais próximos, e infirmaria todas as hipóteses rivais neodarwinistas que actualmente estão a ser exploradas a respeito desta questão fascinante. Teríamos ainda o problema de como estes engenheiros genéticos inteligentes começaram a existir no seu planeta natal, mas poderíamos ignorar sem problema essa complicação por agora, dado não haver o mais pequeno indício a favor desta hipótese. E – aqui está algo que a comunidade do DI tem relutância em discutir – nenhuma outra hipótese de desígnio inteligente tem algo mais a seu favor. Na verdade, a minha hipótese remota – mas possível – tem a clara vantagem de ser em princípio testável: poderíamos

procurar no genoma humano e dos chimpanzés sinais inquestionáveis de terem sido modificados por engenheiros genéticos (talvez tivessem deixado uma mensagem “Kilroy esteve aqui” no ADN humano, para decodificarmos!). Encontrar um género qualquer de manual de instruções cuidadosamente integrado no “ADN inútil,” que aparentemente não tem qualquer função e que constitui a maior parte do genoma humano seria um golpe de mestre das quadrilhas do DI e dar-lhes-ia o Prémio Nobel – mas, se andam à procura disso, não o disseram fosse a quem fosse. E fazem bem. Ironicamente, o argumento da “inferência do desígnio” de William Dembski apresenta supostamente um teste a toda a prova para encontrar precisamente esses sinais indiciários de intervenção inteligente nos antecessores causais dos fenómenos, mas em vez de tentar demonstrar o teste em acção, Dembski (2005) limita-se a observar que a perspectiva do DI “encoraja os biólogos a investigar se os sistemas que parecem não ter função poderão de facto ter função” – e nenhum neodarwinista discordaria dessa estratégia.

Entre a narrativa evolucionista, plena de detalhes ricos e sempre a ramificar-se, e o mistério sem características de Deus, criador de todas as criaturas, grandes e pequenas, não há competição. Esta é uma inversão momentosa para a convicção antiga de que a existência de Deus pode ser lida nas maravilhas da natureza. Qualquer pessoa que se tenha maravilhado com a magnífica complexidade estrutural e com a prodigiosa diversidade do mundo vivo e se tenha perguntado o que poderá dar conta da sua existência, se não for Deus, tem agora de confrontar não apenas uma alternativa plausível, mas uma alternativa de um poder explicativo impressionante, sustentada literalmente por milhares de previsões confirmadas e enigmas solucionados. Richard Dawkins exprime-o este aspecto com clareza: “Apesar de o ateísmo poder ter sido logicamente sustentável antes de Darwin, com Darwin tornou-se possível ser um ateu intelectualmente realizado” (1986: 6).

Arruinar o melhor argumento que alguma vez alguém concebeu a favor da existência de Deus não é, é claro, provar a inexistência de Deus, e muitos pensadores cuidadosos que aceitaram a evolução pela selecção natural como explicação das maravilhas do mundo vivo procuraram outra sustentação para a sua crença persistente na existência de Deus. A ideia de tratar a mente como um efeito e não como uma primeira causa é demasiado revolucionária para algumas pessoas. Alfred Russel Wallace, que descobriu a selecção natural juntamente com Darwin, nunca pôde aceitar a inversão completa, proclamando que “as forças, na sua maravilhosa complexidade, que parecem controlar a matéria, se não constituí-la efectivamente, são e têm de ser produtos mentais” (citado por Gould 1985: 397). Mais recentemente, o físico Paul Davies, no seu livro *The Mind of God* (1992: 232), opina que o poder reflexivo das mentes humanas não pode ser “um detalhe trivial, um subproduto menor de forças sem mente nem propósito.” Esta é uma maneira muito reveladora de exprimir uma rejeição conhecida, pois denuncia um preconceito mal examinado. Por que razão, poderíamos perguntar a Davies, o facto de ser um subproduto de forças sem mente nem propósito o tornaria trivial? Por que não poderiam as coisas mais importantes emergir de coisas sem importância? Por que haveria a importância ou excelência de algo ter de vir do alto, de algo mais importante, uma dádiva de Deus? A inversão de Darwin sugere que abandonemos esse

pressuposto e que olhemos para géneros de excelência, de valor e propósito, que possam emergir, surgir de “forças sem mente nem propósito.”

Mas antes de nos contentarmos com a perspectiva emergente sobre a importância última, com o conforto que conseguirmos, precisamos de lidar com o cepticismo residual da perspectiva descendente tradicional: uma vez iniciada, a evolução sem mente nem propósito gera estruturas magníficas ao longo do tempo; mas como começou? Não precisamos de Deus para iniciar o processo, montando milagrosa e improvavelmente a primeira coisa que se auto-reproduz? Esta esperança – e a convicção contrária de que a origem da vida pode ser de algum modo explicada por uma série natural de acontecimentos de probabilidade baixa, mas não negligenciável – sustenta o interesse intenso, para não dizer paixão, que rodeia a investigação contemporânea sobre a origem da vida. Os pormenores do processo ainda não estão estabelecidos, mas a presença de blocos de construção razoavelmente complexos – e não apenas aminoácidos e moléculas “orgânicas” básicas – no mundo pré-biótico está agora estabelecida, sendo o problema dos cientistas hoje não tanto uma questão de mistério imponderável mas de excesso de riqueza: há várias possibilidades que ainda não foram excluídas. A convicção de que para se dar início à vida teve de haver um milagre – uma violação temporária das leis permanentes da física e da química – perdeu qualquer plausibilidade que algum dia teve.

Mas, então, essas próprias leis permanentes exigem uma explicação, não é? Se o Deus Artífice e o Deus Iniciador perderam os seus empregos, que tal ficar com o Deus Legislador? Esta sugestão tem sido popular desde os primeiros dias do pensamento darwinista, e o próprio Darwin ponderou aceitar este atraente refúgio. Numa carta de 1860 para o naturalista americano Asa Gray, um dos seus primeiros apoiantes, Darwin escreveu: “Inclino-me para ver tudo como um resultado de leis *projectadas* [itálico nosso], sendo os pormenores, bons ou maus, deixados ao funcionamento do que podemos chamar acaso” (Darwin 1911: 105).

Os processos automáticos são em si muitas vezes criações de grande brilhantismo. Do ponto de vista privilegiado que temos hoje, vemos que os inventores da transmissão automática e das portas automáticas não eram idiotas, consistindo o seu génio em ver como criar algo que podia fazer algo “esperto” sem ter de o pensar. Entregando-nos a um certo anacronismo, poderíamos dizer que a alguns observadores do tempo de Darwin parecia que este tinha deixado em aberto a possibilidade de Deus ter feito o seu trabalho projectando um projectista automático. E para algumas destas pessoas a ideia não era apenas um desesperado expediente temporário mas antes uma melhoria positiva relativamente à tradição. O primeiro capítulo do Génesis descreve as ondas sucessivas da criação e termina cada uma delas com o refrão “e Deus viu que era bom.” Darwin tinha descoberto uma maneira de eliminar esta aplicação retalhista de controlo de qualidade inteligente; a selecção natural ocupar-se-ia disso sem mais intervenção de Deus. (O filósofo Gottfried Wilhelm Leibniz tinha defendido uma visão semelhante do Deus Criador sem intervenção.) Na expressão de Henry Ward Beecher, “O desígnio por atacado é mais nobre do que o desígnio a retalho” (Rachels 1991: 99). Asa Gray, cativado pela nova ideia de Darwin mas tentando reconciliá-la ao máximo com os seus credos religiosos, forjou este casamento de conveniência: Deus teve a intenção de

produzir “a corrente de variações” e viu previamente como as leis da natureza por si estabelecidas iriam podar essa corrente ao longo dos éons. Como John Dewey mais tarde comentou (1910: 12), invocando mais uma metáfora mercantil, “Gray agarrou-se ao que se pode chamar *designio a prestações*.”

Qual é a diferença entre ordem e projecto? Numa primeira tentativa, poderíamos dizer que a ordem é mera regularidade, mero padrão; um projecto é o “telos” de Aristóteles, uma maneira de explorar a ordem com um propósito, como se vê num artefacto inteligentemente concebido. O sistema solar exhibe uma ordem estupenda, mas não tem (aparentemente) um propósito – não existe seja para o que for. Um olho, por contraste, existe para ver. Antes de Darwin, esta distinção não era sempre claramente traçada. Na verdade, era positivamente baralhada:

No séc. XIII, Tomás ofereceu a perspectiva de que os corpos naturais [como planetas, gotas de chuva ou vulcões] actuam como se fossem guiados em direcção a um determinado objectivo ou fim “de modo a obter o melhor resultado.” Este ajuste de meios a fins implica, argumentou Tomás, uma intenção. Mas, vendo que os corpos naturais carecem de consciência, não podem fornecer por si essa intenção. “Logo, existe um ser inteligente pelo qual todas as coisas naturais são dirigidas para o seu fim, e a este ser chamamos *Deus*.” (Davies 1992: 200)

O Cleantes de Hume, seguindo esta tradição, aglutina as maravilhas adaptativas do mundo vivo com as regularidades dos céus – tudo é para ele como um maravilhoso mecanismo de relógio. Mas Darwin sugere uma divisão: dêem-me ordem, afirma, e tempo, e eu dou-lhes projectos. Deixe-me começar com a regularidade – a mera regularidade sem mente da física, sem propósito nem finalidade – e eu mostrar-lhe-ei um processo que acabará por dar lugar a produtos que exibem não apenas regularidade mas projecto com propósito. (Era precisamente isto que Karl Marx pensava ter visto quando declarou que Darwin tinha dado o golpe de graça à teleologia: Darwin tinha reduzido a teleologia à ateleologia, tinha reduzido o projecto à ordem.)

Uma ideia mais recente sobre a diferença – e relação íntima – entre projecto e ordem ajudará a clarificar a imagem. Trata-se da proposta, popularizada em primeiro lugar pelo físico Erwin Schrödinger (1967), de que a vida pode ser definida em termos da segunda lei da termodinâmica. Na física, a ordem ou organização pode ser medida em termos das diferenças de calor entre regiões do espaço-tempo; a entropia é apenas a desordem, o oposto da ordem, e pela segunda lei, a entropia de um sistema isolado aumenta com o tempo. Por outras palavras, as coisas arrefecem inevitavelmente. Pela segunda lei, o universo está a sair de um estado mais ordenado para um estado de desordem última conhecida como a morte calórica do universo. O que são então os seres vivos? São coisas que põem em causa esta degenerescência em direcção ao pó, pelo menos por uns tempos, e fazem-no não se isolando – tomando do seu ambiente o necessário para manter a vida. O psicólogo Richard Gregory resume a ideia:

A seta do tempo dada pela Entropia – a perda de organização, ou de diferenças de temperatura – é estatística e está sujeita a inversões locais e de pequena escala. O mais espantoso é que a vida é uma inversão sistemática da Entropia, e a inteligência cria estruturas e diferenças de energia contra a suposta “morte” gradual do universo físico em resultado da Entropia. (1981: 136)



Gregory atribui então a Darwin a ideia fundamental que o possibilita: “A medida da importância do conceito de Seleção Natural é que agora se pode compreender o aumento da complexidade e ordem dos organismos no tempo biológico.” Não apenas organismos individuais, pois, mas todo o processo de evolução que os cria podem assim ser vistos como fenómenos físicos fundamentais que vão ao arrepio da tendência maior do tempo cósmico.

Uma coisa projectada é, então, uma coisa viva ou uma parte de uma coisa viva, ou o artefacto de uma coisa viva, organizada em qualquer caso para ajudar a esta batalha contra a desordem. Não é impossível opor a tendência da Segunda Lei, mas o preço é elevado. Gregory dramatiza este aspecto com um exemplo inesquecível. Uma expressão muito comum da direccionalidade imposta pela segunda lei da termodinâmica é a afirmação de que não podemos desmexer um ovo. Bem, não se trata de não se poder, em absoluto, fazer tal coisa, mas antes de se tratar de uma tarefa extremamente onerosa e sofisticada, todo o tempo a nadar contra a segunda lei. Considere-se agora o seguinte: quão oneroso seria fazer um dispositivo que recebesse ovos mexidos e devolvesse ovos desmexidos? Há uma solução já pronta: ponha-se uma galinha viva no dispositivo! Se lhe dermos de comer ovos mexidos, a galinha será capaz de produzir ovos – durante um certo tempo. As galinhas geralmente não nos parecem entidades quase milagrosamente sofisticadas, mas esta é uma das coisas que as galinhas conseguem fazer, graças ao projecto que a organizou, e que ainda está muito para lá dos dispositivos criados por engenheiros humanos.

Quanto mais projecção algo exhibe, mais trabalho de I&D teve de ter ocorrido para o produzir. As mentes estão entre as entidades mais projectadas (em parte porque são as coisas que se auto-reprojectam). Mas isto significa que estão entre os efeitos mais avançados (até hoje) do processo criativo, não sendo – como na velha versão – a sua causa ou fonte. Por sua vez, tem de se considerar que os seus produtos – os artefactos humanos que eram o nosso modelo inicial – exibem ainda mais projecção. Isto pode a princípio parecer contra-intuitivo. Pode parecer que uma ode de Keats pode reivindicar uma linhagem de I&D mais magnífica do que um rouxinol – pelo menos poderá parecê-lo a um poeta que ignore a biologia – mas e que dizer de um clipe de papel? Certamente que um clipe de papel é um produto trivial de elaboração em comparação com uma coisa viva, por mais rudimentar que esta última seja. Num sentido óbvio, isto é verdade, mas reflecta o leitor por um momento. Ponha-se nos sapatos de Paley, mas caminhando numa praia aparentemente deserta de um planeta alienígena. Que descoberta o impressionaria mais? Encontrar um peixe ou encontrar uma cana de pesca? Antes de o planeta poder fazer uma cana de pesca, teria de fazer um projectista de canas de pesca, e isso é algo que exige de longe mais projecção do que um peixe.

Só uma teoria com o perfil lógico da de Darwin poderia explicar como as coisas projectadas começam a existir, porque qualquer outro género de explicação seria ou viciosamente circular ou uma regressão infinita (Dennett 1975). A velha maneira, a maneira da mente-primeiro, advogava o princípio de que era preciso uma inteligência para fazer uma inteligência. As crianças inglesas cantarolam “Só o ladrão conhece o ladrão,” mas um lema ainda mais apropriado seria “Só o maior faz o menor.”<sup>1</sup> Qualquer perspectiva inspirada por

1 A expressão inglesa é “It takes one to know one,” que o autor contrasta com “It takes a greater one to

este lema enfrenta imediatamente, contudo, uma questão embaraçosa, como Hume sublinhou: se Deus criou e projectou todas estas coisas maravilhosas, quem criou Deus? O Superdeus? E quem criou o Superdeus? O Superhiperdeus? Ou criou-se Deus a si mesmo? Terá sido difícil? Levou tempo? Não pergunte! Mas então podemos perguntar em vez disso se com este suborno suave ganhamos alguma coisa relativamente à simples negação do princípio de que a inteligência (ou a projecção) tem de vir da inteligência. Darwin ofereceu-nos um caminho explicativo que na verdade honra a ideia sagaz de Paley: foi preciso muito trabalho para projectar este relógio, e o trabalho não é de graça. Richard Dawkins resume este aspecto:

A complexidade organizada é o que temos dificuldade em explicar. Mal nos permitimos postular simplesmente a complexidade organizada, ainda que seja apenas a complexidade organizada do motor de replicação do ADN/proteína, é relativamente fácil invocá-lo como gerador de ainda mais complexidade organizada [...] Mas é claro que qualquer Deus com capacidade para projectar de modo inteligente algo tão complexo quanto a máquina de replicação do ADN/proteína tem de ser pelo menos tão complexo e organizado quanto a própria máquina [...] Explicar a origem da máquina de ADN/proteína invocando um Projectista sobrenatural é explicar precisamente nada, pois deixa por explicar a origem do Projectista. (1986: 141)

Como Dawkins afirma de seguida, “O que faz da evolução uma teoria tão elegante é que explica como a complexidade organizada pode emergir da simplicidade primeva” (p. 316). Contudo, essa simplicidade primeva exhibe ordem – e o que dizer das próprias leis da natureza? Não manifestam elas a existência de um legislador? O físico e cosmólogo Freeman Dyson formula este aspecto cautelosamente: “Não afirmo que a arquitectura do universo prova que Deus existe. Afirmo apenas que a arquitectura do universo é consistente com a hipótese de que a mente desempenha um papel fundamental no seu funcionamento” (Dyson 1979: 251). Dado que, como sublinha Dawkins, a hipótese de que a mente (organizada, complexa) desempenha tal papel não poderia ser explicativa, devemos perguntar: Com que outra hipótese é a arquitectura do universo consistente? Há várias.

À medida que mais e mais se descobre sobre o desenvolvimento do universo desde o Big Bang, sobre as condições que permitiram a formação das galáxias e estrelas e dos elementos pesados a partir dos quais os planetas podem formar-se, os físicos e cosmólogos têm ficado cada vez mais perplexos pela delicada sensibilidade das leis da natureza. A velocidade da luz é aproximadamente trezentos mil quilómetros por segundo. E se fosse apenas 299 mil quilómetros por segundo, ou 301 mil quilómetros por segundo? Isso mudaria alguma coisa significativamente? E se a força da gravidade fosse 1% mais ou menos do que é? As constantes fundamentais da física – a velocidade da luz, a constante da atracção gravitacional, as forças fracas e fortes da interacção subatómica, a constante de Planck – têm valores que permitem evidentemente o desenvolvimento efectivo do universo tal como sabemos que ocorreu. Mas acontece que se imaginarmos uma mudança em qualquer destes valores, por menor que seja, daí resultará um universo no qual nada disto poderia ter ocorrido, e na verdade no qual aparentemente nada análogo à vida poderia ter emergido: nem planetas, nem atmosferas, nenhuns sólidos, nenhuns elementos excepto hidrogénio e

make a lesser one”. Na tradução, perde-se o jogo de palavras. *N. do T.*

hélío, ou talvez nem isso – apenas um enfadonho plasma de uma substância quente indiferenciada, ou um nada igualmente enfadonho. Assim, não é um facto maravilhoso que as leis sejam precisamente certas para a nossa existência? Na verdade, poder-se-á querer acrescentar, por pouco que não existíamos!

É este facto maravilhoso algo que precise de explicação e, se o precisar, que tipo de explicação poderia ter? Segundo o princípio antrópico, temos o direito de inferir factos sobre o universo e as suas leis partindo do facto indisputado de que nós (os *anthropoi*, os seres humanos) estamos aqui para fazer inferências e observar. Há várias versões do princípio antrópico. Na sua “forma fraca” é uma aplicação sólida, inocente e por vezes útil de lógica elementar: se  $x$  é uma condição necessária para a existência de  $y$ , e  $y$  existe, então  $x$  existe. Quem aceita qualquer das versões fortes do princípio antrópico pensa que pode deduzir algo maravilhoso e surpreendente do facto de que nós, observadores conscientes, estamos aqui – por exemplo, que num certo sentido o universo existe para nós, ou talvez que nós existimos para que o universo como um todo possa existir, ou ainda que Deus criou o universo assim para que nós fôssemos possíveis. Interpretadas deste modo, estas propostas são tentativas de reactivar o argumento do desígnio de Paley, deslocando-o para a estrutura das leis da física mais gerais do universo, em vez incidir sobre as construções particulares que essas leis tornam possíveis. Uma vez mais, há respostas darwinistas a estas posições.

A mais ousada é que de algum modo poderia ter havido um género qualquer de reprodução diferencial de universos inteiros, tendo alguns deles mais “descendentes” do que outros, por terem leis da natureza mais fecundas. A personagem Filo, que representa Hume, brincou com esta ideia nos *Diálogos sobre a Religião Natural*, quando imaginou um deus projectista que estava longe de ser inteligente:

E que surpresa teremos de enfrentar quando descobrimos que é um mecânico estúpido, que imitou outros e copiou uma arte que, ao longo de uma sucessão imensa de eras, depois de múltiplas tentativas, erros e correcções, deliberações e controvérsias, melhorou gradualmente? Muitos mundos podem ter sido remendados e enleados, ao longo de uma eternidade, antes de se ter chegado por acaso a este sistema; muitas labutas podem ter sido em vão, muitas tentativas infrutíferas; e um melhoramento lento mas contínuo pode ter sido levado a cabo ao longo de idades infinitas de confecção de mundos. (parte V)

Hume atribui a “melhoria contínua” à influência selectiva mínima de um “mecânico estúpido,” mas podemos substituir o mecânico estúpido com algo ainda mais estúpido sem dissipar a força da ideia: um processo darwinista puramente algorítmico de tentativas de construção de mundos. Hume pensava obviamente que isto não passava de uma fantasia filosófica engraçada, mas a ideia foi recentemente desenvolvida com algum pormenor pelo físico Lee Smolin (1992). A ideia básica é que as singularidades conhecidas como buracos negros são na verdade os lugares de nascimento de novos universos, nos quais as constantes fundamentais da natureza diferem ligeiramente, de modo aleatório, das constantes físicas do universo de origem. Assim, de acordo com a hipótese de Smolin, temos reprodução e mutação diferenciais, as duas características essenciais de qualquer algoritmo de selecção darwinista. Esses universos que por acaso têm constantes físicas que encorajam o desenvolvimento de buracos negros teriam *ipso facto* mais descendentes, que por sua vez teriam também mais

descendentes, e assim por diante — é o passo da selecção. Note-se que neste cenário não há um Aniquilador de universos; todos vivem e “morrem” a seu tempo, mas acontece apenas que alguns têm mais descendentes. Segundo esta ideia, pois, não é apenas uma coincidência interessante que vivamos num universo no qual há buracos negros. Mas também não é uma necessidade lógica absoluta; é antes o género de quase necessidade condicional que encontramos em qualquer explicação evolucionista. A ligação, defende Smolin, é o carbono, que desempenha um papel tanto no colapso das nuvens gasosas (ou, por outras palavras, no nascimento de estrelas, que é o precursor do nascimento dos buracos negros) e, é claro, na nossa estrutura molecular.

É a teoria testável? Smolin oferece algumas previsões que, a serem desconfirmadas, eliminam perfeitamente a sua ideia: todas as “variações” próximas das constantes físicas relativamente aos valores que existem no nosso universo deverão dar origem a universos nos quais os buracos negros são menos prováveis ou menos frequentes do que no nosso. Em suma, Smolin pensa que o nosso universo deve manifestar uma optimização local, ainda que não global, na competição pela geração de buracos negros. O problema é não haver restrições suficientes, tanto quanto consigo ver, quanto ao que deve contar como uma variação “próxima,” nem porquê, mas talvez uma maior elaboração da teoria possa clarificar este aspecto. Desnecessário será dizer que é difícil saber o que pensar por enquanto desta teoria, mas seja qual for o eventual veredicto dos cientistas, a ideia já serve para estabelecer um aspecto filosófico. Freeman Dyson e outros que pensam ver um padrão maravilhoso nas leis da física podem ser tentados a cometer o erro táctico de fazer a pergunta retórica: “Quem mais senão Deus poderá explicar isso?” Smolin oferece uma resposta adequadamente deflacionária. Se seguirmos o percurso do darwinista, o Deus Artífice transforma-se primeiro no Deus Legislador, que depois se identifica com o Deus que não inventa as leis da natureza, acabando por tropeçar nelas no decurso de tentativas cegas de confecção de universos. A contribuição hipotética de Deus torna-se cada vez menos pessoal — e por isso mais facilmente executável por algo que seja obstinado e destituído de mente!

Mas suponha-se, por amor à discussão, que as especulações de Smolin estão todas erradas; suponha-se que a selecção de universos afinal não funciona. Há uma especulação mais fraca, semidarwinista, que também dá adequadamente resposta à pergunta retórica. Hume brincou com esta ideia mais fraca, na parte VIII dos seus *Diálogos*:

Em vez de supor que a matéria é infinita, como Epicuro, suponhamos que é finita. Um número finito de partículas só é susceptível de um número finito de transposições: e tem de acontecer, numa duração eterna, que todas ordens ou posições possíveis têm de ser efectivadas um número infinito de vezes [...]

Suponha-se [...] que a matéria era lançada em qualquer posição por uma força cega e sem orientação; é evidente que esta primeira posição tem, com toda a probabilidade, de ser a mais confusa e a mais desordenada imaginável, sem qualquer semelhança com aquelas obras do engenho humano que, juntamente com a simetria das suas partes, exibem um ajuste de meios a fins e uma tendência para a autopreservação [...] [S]uponha-se que a força actuante, seja ela qual for, ainda continua na matéria [...] Assim, o universo persiste por muitas eras numa sucessão contínua de caos e desordem. Mas não será possível que possa acabar por parar [...]? Não poderemos ter a esperança de que pare, ou antes ter disso a certeza com base nas revoluções eternas da matéria sem orientação, e não poderá isto explicar toda a aparência de sabedoria e engenho existente no universo?

Esta ideia não explora qualquer versão da selecção, chamando simplesmente a atenção para o facto de termos a eternidade à nossa disposição. Não há neste caso um prazo de cinco mil milhões de anos, como acontece com a evolução da vida na Terra. Recentemente, vários físicos e cosmologistas levaram esta especulação muito a sério. John Archibald Wheeler (1974), por exemplo, propôs que o universo oscila para trás e para a frente eternamente: a um Big Bang segue-se uma expansão, a que se segue uma contracção e um Big Crunch, a que se segue outro Big Bang, e assim por diante para sempre, ocorrendo a cada oscilação variações aleatórias nas constantes e noutros parâmetros cruciais. Cada configuração possível é testada um número infinito de vezes e por isso cada variação de cada tema, tanto as que “fazem sentido” como as absurdas, engendram-se não uma vez, mas um número infinito de vezes.

É difícil acreditar que esta ideia seja empiricamente testável de qualquer modo adequado, mas não nos devemos precipitar no nosso juízo. As variações ou elaborações do tema poderiam ter implicações que poderiam ser confirmadas ou infirmadas. Entretanto, vale a pena fazer notar que esta família de hipóteses tem a virtude de alargar os princípios de explicações que funcionam tão bem em domínios testáveis em toda a sua extensão. A consistência e a simplicidade estão a seu favor. E isso, uma vez mais, é certamente suficiente para mitigar o apelo da alternativa tradicional. A razão é esta: se o universo fosse estruturado de maneira a que um número infinito de “leis da física” fossem efectivadas ao longo do tempo, seria um erro pensar que há algo de especial quanto a encontrarmos-nos num mundo com leis tão cuidadosamente ajustadas. Teria de acabar por acontecer, com ou sem ajuda de um Deus benigno. Isto não é um argumento a favor da conclusão de que o universo está estruturado dessa forma, ou que tem de o estar; é apenas um argumento a favor da conclusão mais modesta de que nenhuma característica das “leis na natureza” observáveis poderia ser invulnerável a esta interpretação alternativa e deflacionária.

Uma vez formuladas estas hipóteses cada vez mais especulativas e cada vez mais atenuadamente darwinistas, servem – como é de comum no darwinismo – para diminuir por pequenos passos a tarefa explicativa que enfrentamos. Tudo o que falta explicar neste ponto é uma certa aparência de elegância ou de maravilha nas leis observadas da física. Quem duvidar que a hipótese de um número infinito de universos variantes possa realmente explicar esta elegância deve reflectir que esta tem pelo menos tanto direito a ser uma explicação não circular quanto qualquer alternativa tradicional; quando se chega ao ponto de Deus ter sido tão despersonalizado que se torna um princípio abstracto e intemporal de beleza ou bondade, e não um artífice nem um legislador nem um deus que se limita a descobrir as leis, mas apenas uma espécie de mestre-de-cerimónias, é difícil ver como a existência de Deus poderia explicar fosse o que fosse. O que seria afirmado na “explicação” que não estivesse já dado na descrição do maravilhoso fenómeno a explicar? A perspectiva darwinista não prova que Deus – em qualquer destes papéis – não poderia existir, mas apenas que não temos boas razões para pensar que Deus existe. Não é pois um argumento clássico por *reductio ad absurdum*, mas é contudo um desafio racional que reduz as opções do crente a uma base absurdamente minimalista. Como afirma o reverendo Mackerel, no romance humorístico de Peter De Vries,

*The Mackerel Plaza* (1958), “A prova final da onipotência de Deus é que não precisa de existir para nos salvar.”

A biologia evolucionista sustenta também indirectamente o ateísmo ao fornecer um enquadramento explicativo para o que podemos chamar *a genealogia da teologia*. Dado que a crença em Deus não pode justificar-se por qualquer argumento científico ou lógico, mas é contudo um ingrediente quase ubíquo na civilização humana, o que explica a persistência desta crença? Esta é uma parte muitas vezes negligenciada do ónus da prova do ateu: não mostrar apenas as falácias e dubiedades presentes nos vários argumentos que têm sido oferecidos a favor da existência de Deus, mas explicar por que alguém haveria de todo em todo de favorecer uma proposição tão dúbia. Não faltaram ao longo dos séculos hipóteses descartadoras: neuroses que são subprodutos inevitáveis da civilização, uma conspiração de sacerdotes em última análise egoístas e a pura estupidez, por exemplo, são palpites populares perenes. A investigação recente em ciência social evolucionista (Boyer 2001; Atran 2002; Dennett 2006) demonstra que há hipóteses simultaneamente mais interessantes e mais plausíveis – e cientificamente confirmáveis.

## REFERÊNCIAS

- Atran, Scott. 2002. *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Boyer, Pascal. 2001. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. Nova Iorque: Basic Books.
- Darwin, Francis. 1911. *The Life and Letters of Charles Darwin*. 2 vols. Nova Iorque: Appleton (edição original, 1887).
- Davies, Paul. 1992. *The Mind of God*. Londres: Simon and Schuster.
- Dawkins, Richard. 1986. *The Blind Watchmaker*. Londres: Longmans. [*O Relojoeiro Cego*, Gradiva, 2007]
- De Vries, Peter. 1958. *The Mackerel Plaza*. Boston: Little, Brown.
- Dembksi, William. 2005. “In Defense of Intelligent Design.” [Http://www.designinference.com](http://www.designinference.com). Forthcoming in Philip Clayton (org.), *Oxford Handbook of Religion and Science*.
- Dennett, Daniel. 1975. “Why the Law of Effect Will Not Go Away.” *Journal of the Theory of Social Behaviour* 5: 179-187.
- Dennett, Daniel. 1995. *Darwin's Dangerous Idea*. Nova Iorque: Simon & Schuster. [*A Ideia Perigosa de Darwin*, Temas & Debates, 2001]
- Dennett, Daniel. 2005. “Show Me the Science.” *New York Times* página op/ed, 28 de Agosto de 2005.
- Dennett, Daniel C. 2006. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. Nova Iorque: Viking Penguin. [*Quebrar o Feitiço: A Religião Como Fenómeno Natural*, Esfera do Caos, 2008]
- Descartes, Rene. 1641. *Meditations on First Philosophy*. Paris: Michel Soly. [*Meditações Sobre a Filosofia Primeira*, Almedina, 1992]
- Dewey, John. 1910. *The Influence of Darwin on Philosophy*. Nova Iorque: Henry Holt; Bloomington: Indiana University Press, 1965.
- Dyson, Freeman. 1979. *Disturbing the Universe*. Nova Iorque: Harper and Row.
- Gould, Stephen Jay. 1985. *The Flamingo's Smile*. Nova Iorque: Norton. [*O Sorriso do Flamingo*, Gradiva, 1991]
- Gregory, Richard L. 1981. *Mind in Science: A History of Explanations in Psychology and Physics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, David. 1779. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Londres. [*Diálogos Sobre a Religião Natural*, Edições 70, 2005]
- MacKenzie, Robert Beverley. 1868. *The Darwinian Theory of the Transmutation of Species Examined*. Londres: Nisbet & Co. Citada numa recensão, *Athenaeum*, n.º 2102 (8 de Fevereiro): 217.
- Paley, William. 1800. *Natural Theology*. Oxford: J. Vincent.
- Rachels, James. 1991. *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press.
- Schrödinger, Erwin. 1967. *What Is Life?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Smolin, Lee. 1992. “Did the Universe Evolve?” *Classical and Quantum Gravity* 9:173-191.

Wheeler, John Archibald. 1974. "Beyond the End of Time." In Martin Rees, Remo Ruffini, e John Archibald Wheeler (orgs.), *Black Holes, Gravitational Waves and Cosmology: An Introduction to Current Research*. Nova Iorque: Gordon and Breach.

David O. Brink

## 9A Autonomia da Ética<sup>1</sup>

O nosso compromisso com a *objectividade da ética* é profundo. A ética só é objectiva se houver factos ou verdades sobre o que é bom ou mau e correcto ou incorrecto que se verifiquem independentemente das crenças morais ou das atitudes de quem os avalia. Um compromisso com a objectividade faz parte de um compromisso com a *normatividade* da ética. Os juízos morais exprimem afirmações normativas sobre o que *devemos* fazer e valorizar. Como tal, pressupõem padrões de comportamento e valorização alegadamente correctos, que podem e devem guiar a conduta e o cuidado, e que podemos não conseguir aceitar ou efectivar na nossa vida. A normatividade, portanto, pressupõe a *falibilidade*, e a falibilidade implica a objectividade.<sup>170</sup> Claro que este pressuposto pode estar errado. Poderá não haver padrões morais objectivos. O nosso pensamento e discurso morais podem estar sistematicamente errados.<sup>171</sup> Mas esta seria uma conclusão revisionista, a aceitar apenas em resultado de argumentação alargada e irresistível a favor da ideia de que os compromissos da objectividade da ética são insustentáveis.<sup>172</sup> Entretanto, devemos tratar a objectividade da ética como uma espécie de pressuposto de partida ou como uma hipótese de trabalho.

Muitas pessoas pensam que a única maneira de compreender os padrões morais objectivos é em termos de *mandamentos divinos*. Pressupõem que as leis morais exigem um legislador, como Deus, e que um mundo sem Deus – um mundo puramente natural – não conteria padrões nem distinções morais. Este pressuposto explica o apelo frequente a académicos religiosos ou membros do clero como autoridades em questões moralmente significativas. Explica também por que muitas pessoas, apesar da separação entre igreja e estado, supõem que os direitos constitucionais dependem de mandamentos divinos, como na tradição judaico-cristã.<sup>173</sup>

Esta perspectiva pressupõe que a moralidade exige uma fundação religiosa. Como tal, nega a *autonomia* da moralidade. Se uma ética objectiva pressupõe o mandamento divino, então uma ética objectiva subsiste ou não consoante a crença religiosa subsistir ou não. Por um lado, a ética será objectiva se Deus existir e promulgar mandamentos divinos, e só poderemos adquirir conhecimento moral na medida em que pudermos saber o que Deus ordenou. Por outro lado, se o teísmo for falso, então o pressuposto de uma ética objectiva fracassa, e temos de acolher o niilismo moral (a tese de que não há factos ou verdades sobre a ética) ou o relativismo (a tese de que os factos e verdades morais são relativos às atitudes ou crenças religiosas de quem avalia as coisas). Em qualquer caso, o pressuposto de que a

<sup>1</sup> Ao escrever este artigo, tenho consciência do que devo a Terence Irwin, Michael Moore e Sam Rickless. Beneficiei também de "Bem sem Deus," de Michael Moore, in R. George (org.), *Natural Law, Liberalism, and Morality* (Nova Iorque: Oxford University Press, 1996), pp. 221-270. Apresentei versões anteriores deste material no Seminário Teológico de Westminster (Escondido, Califórnia) e num simpósio sobre compromisso ético e religioso na Universidade de San Diego.

moralidade exige uma fundação religiosa obriga-nos a rejeitar a possibilidade de uma moralidade secular objectiva.

Este pressuposto merece escrutínio e deve ser rejeitado. Devemos, ao invés, acolher a autonomia da ética. A autonomia da ética implica que a objectividade da ética não fica refém da verdade do teísmo. Esta é uma conclusão bem-vinda na medida em que o teísmo é em si um compromisso problemático.<sup>174</sup> A nossa discussão não pressupõe que o teísmo é falso, mas apenas que não é obviamente verdadeiro. A autonomia da ética permite ao ateu reconhecer padrões morais objectivos. Mas a autonomia da ética não deve ser apenas do interesse dos ateus. Sejam quais forem os seus méritos últimos, o próprio teísmo é mais atraente se aceitarmos a autonomia da ética. Na verdade, pode-se montar uma boa defesa da ideia de que a própria objectividade da ética exige a autonomia da ética.

### PAPÉIS MORAIS DIFERENTES PARA A RELIGIÃO

Para determinar se a moralidade exige uma fundação religiosa, precisamos de distinguir três papéis diferentes que Deus poderá desempenhar na moralidade. Deus desempenha um papel *metafísico* na moralidade se a existência e natureza das exigências morais dependem da sua existência e vontade. Deste ponto de vista, são as atitudes de Deus relativas a vários cursos de acção que os tornam bons ou maus e correctos ou incorrectos. Em segundo lugar, mesmo que Deus não desempenhe este papel metafísico, pode desempenhar um papel *epistemológico* se nos fornecer uma fonte essencial de indícios sobre o que é moralmente de valor. Ainda que a vontade de Deus não torne algo bom ou mau, pode ser um indicador fiável do que o é. Em terceiro lugar, Deus desempenha um papel *motivacional* na ética se nos fornecer um incentivo necessário ou razão para ser moral. É comum pensar-se que se calcularmos apenas os custos e benefícios terrenos da virtude, não podemos mostrar que é sempre melhor para nós sermos morais. Mas se Deus recompensar a virtude e punir o vício numa vida depois da morte, então pode fornecer-nos uma motivação prudencial para sermos morais.

Todos estes papéis morais potenciais para Deus merecem discussão. Mas iremos centrar-nos na questão de Deus desempenhar ou não um papel metafísico na moralidade. É este papel que tem mais relevância para a autonomia da moral.

### VOLUNTARISMO, NATURALISMO E O PROBLEMA DE ÊUTÍFRON

Poderíamos formular esta tese metafísica como a doutrina de que as coisas são moralmente boas ou correctas apenas no caso de Deus as aprovar. Ao avaliar esta tese, é boa ideia ter em consideração a discussão de Sócrates de uma questão relacionada. No *Êutifron* de Platão Sócrates examina a definição apresentada por Êutífron de piedade como aquilo que (todos) os deuses amam (10a-11b).<sup>175</sup> Sócrates não disputa a verdade desta tese; em vez disso, distingue duas maneiras diferentes de a tese ser verdadeira.

- a) Algo é piedoso, porque os deuses o amam.
- b) Algo é amado pelos deuses, porque é piedoso.



Sócrates não dá nomes a estas duas teses. Poderíamos chamar à primeira *voluntarismo*, porque faz a piedade de algo depender da vontade de Deus. Poderíamos chamar à segunda *naturalismo*, porque faz a piedade de algo depender da sua natureza. O voluntarismo afirma que as atitudes dos deuses tornam as coisas piedosas, ao passo que o naturalismo afirma que a piedade de algo faz parte da sua natureza, natureza esta que as atitudes dos deuses reconhecem e espelham. Sócrates pensa que esta reflexão nos mostra que aceitamos tacitamente o naturalismo. Ser querido pelos deuses é simplesmente ser amado pelos deuses. Mas o que faz os deuses ter esta atitude perante algo tem de ser qualquer *outra* característica da coisa. Os deuses amam coisas piedosas, porque são piedosas. Isto parece especialmente plausível se tivermos em mente que Sócrates e Êtífron pensam que a piedade faz parte da justiça. Amamos coisas justas, porque são justas, e as reconhecemos como tal. Se isto for assim, o carácter que as coisas piedosas têm de serem amadas pelos deuses depende de serem piedosas, e não vice-versa. Êtífron aceita o naturalismo, e Sócrates conclui que a tese de Êtífron é uma má definição, porque formula um sintoma ou correlato, e não a causa ou essência da piedade.

Apesar das diferenças superficiais, Sócrates ocupa-se de algo intimamente relacionado com o que nos interessa. Podemos adaptar o problema de Êtífron à nossa discussão de saber se a moralidade exige uma fundação religiosa considerando a seguinte formulação condicional da doutrina dos mandamentos divinos:

**Mandamento Divino:** Se Deus existe, *x* é bom ou correcto se, e só se, Deus aprova *x*.

O mandamento divino, como a definição de piedade de Êtífron, tanto admite uma interpretação voluntarista quanto uma interpretação naturalista, e o debate entre ambas tem uma história ilustre.

O voluntarismo capta uma dependência metafísica da moralidade com respeito à religião. Os voluntaristas, como Guilherme de Occam (c. 1287-1347), fazem o valor moral de algo consistir nas atitudes de Deus; não haveria atributos morais se não fosse a vontade de Deus. Note-se que o voluntarismo e o ateísmo implicam conjuntamente o niilismo.

Em contraste, o naturalismo aceita a autonomia da ética. Os naturalistas éticos, como Tomás de Aquino (1225-74), afirmam que as propriedades morais de pessoas e situações dependem da sua natureza. Se isto for verdade, as qualidades morais não pressupõem um Deus, apesar de um Deus perfeitamente sábio e bom aprovar todas as coisas boas e correctas, e apenas essas coisas. O naturalismo não impede por si que Deus desempenhe um papel epistémico na moralidade (dizendo-nos o que é moralmente bom e mau) ou um papel motivacional (dando-nos incentivos divinos para agir moralmente). Mas o naturalismo nega efectivamente ao teísmo um papel metafísico.

Note-se a natureza condicional do mandamento divino: Se Deus existe e desfruta dos atributos que habitualmente lhe são atribuídos – onisciência, onipotência e bondade perfeita – então Deus aprovará todas as coisas boas e correctas, e apenas essas. Porque o naturalismo não faz as qualidades morais depender da existência ou vontade de Deus, implica

que estas qualidades existiriam mesmo que não existisse Deus. Assim, o naturalismo implica que o ateísmo não implica o niilismo nem o relativismo.

Como decidir entre as interpretações voluntarista e naturalista do mandamento divino? O raciocínio de Sócrates sobre a piedade aplica-se também aqui. Ser aprovado por Deus é apenas ser amado por Deus. O que faz Deus ter esta atitude com respeito a algo tem de ser qualquer *outra* característica da coisa. Mas, ao que parece, Deus amaria coisas boas por serem boas. As suas atitudes basear-se-iam em *princípios*. Se isto for verdade, o carácter que as coisas boas têm de serem aprovadas por Deus dependeria de serem boas, e não vice-versa.

Pode-se notar também uma implicação contra-intuitiva do voluntarismo. O voluntarismo implica que todas as verdades morais dependem do que Deus por acaso aprova. Se as atitudes de Deus tivessem sido diferentes e ele tivesse aprovado coisas muito diferentes, então coisas muito diferentes teriam sido boas e más, correctas e incorrectas; e se Deus tivesse acabado por aprovar coisas muito diferentes das que agora aprova, então o estatuto moral destas coisas mudaria. Assim, por exemplo, caso Deus não tivesse condenado o genocídio e a violação, estas coisas não teriam sido incorrectas, ou ter-se-iam tornado moralmente aceitáveis, caso Deus tivesse acabado por aprová-las. Mas estes são compromissos estranhos, na medida em que uma conduta deste tipo parece necessariamente incorrecta.<sup>176</sup>

Os teístas podem responder que Deus não aprovaria tais coisas, porque o próprio Deus é perfeitamente bom. Mas esta resposta não é uma alternativa disponível para o voluntarista. Pois esta resposta entende a aprovação de Deus como algo que depende de uma *sensibilidade* ao que é em si bom ou mau, correcto ou incorrecto, independentemente das suas atitudes. Mas então apelar à bondade de Deus destrói, em vez de sustentar, o voluntarismo. Na verdade, parece que o voluntarista teria de entender a bondade de Deus como a sua aprovação de si próprio. Mas essa aprovação seria igualmente arbitrária e contingente. Se a auto-aprovação de Deus reflecte uma percepção do seu próprio valor, como os teístas, na sua maior parte, presumivelmente acreditam, então as atitudes de Deus pressupõem o que é de valor, em vez de o constituírem. A consistência da perspectiva voluntarista quanto à bondade do próprio Deus é problemática.

A maneira como o voluntarista tem de representar factos morais na dependência da vontade de Deus é contra-intuitiva noutro aspecto. É comum acreditar que as propriedades morais das acções, pessoas, instituições e situações dependem de um modo sistemático das suas propriedades naturais – por exemplo, de propriedades biológicas, psicológicas, legais e sociais. Os filósofos referem-se a esta relação de dependência sistemática falando de *sobreveniência*. As propriedades morais de uma situação sobrevêm das suas propriedades naturais apenas se uma especificação total das propriedades naturais da situação fixa ou determina as suas propriedades morais. Isto implica que duas situações não podem ser diferentes em termos das suas propriedades morais sem serem diferentes em termos das suas propriedades naturais. Assim, por exemplo, a injustiça racial do sistema de *apartheid* sobrevinha de um conjunto complexo de restrições legais, políticas, sociais e económicas às

oportunidades dos sul-africanos negros e de uma cultura de atitudes discriminatórias para com eles. Qualquer sistema social qualitativamente idêntico em todos os aspectos naturais a este sistema de *apartheid* seria também injusto, e qualquer sistema social que contivesse brancos e negros e que não fosse injusto teria de diferir em algumas das suas propriedades naturais (legais, políticas, sociais, económicas e psicológicas) do sistema de *apartheid*. Mas se as propriedades naturais de uma situação determinam as suas propriedades morais, então as suas propriedades morais não podem depender da vontade de Deus. Pois se o voluntarismo fosse verdadeiro, então duas situações poderiam ter propriedades morais diferentes mesmo que não existissem quaisquer diferenças naturais entre si. Um sistema de *apartheid* poderia ser injusto, mas um clone completo desse sistema não teria de ser injusto – se as atitudes de Deus perante os dois casos do mesmo tipo fossem diferentes.<sup>177</sup> Neste conflito entre a sobreveniência e o voluntarismo, é mais fácil aceitar a primeira do que o segundo.

Estas são razões para rejeitar o voluntarismo e aceitar o naturalismo. Contudo, uma preocupação óbvia quanto ao naturalismo é que compromete a onnipotência de Deus. Se as exigências morais são independentes da vontade de Deus, e lhe dão forma, então estão para lá do seu controlo. Mas se as leis morais estão para lá do seu controlo, parecem pôr em causa a sua onnipotência.

Claro que esta preocupação só existe para os monoteístas tradicionais que acreditam num Deus pessoal onnipotente. Os ateus e os teístas de outros tipos não precisam de ficar preocupados com esta objecção ao naturalismo. Se os monoteístas tradicionais devem encará-la ou não como uma boa objecção ao naturalismo é algo que depende de como concebemos a onnipotência. Se a concebemos como a capacidade para fazer tudo, então o naturalismo compromete realmente a onnipotência de Deus. Os teístas teriam então de escolher se aceitam o voluntarismo (para manter a onnipotência) ou se sacrificam a onnipotência (para evitar o voluntarismo). Mas os teístas tradicionais enfrentam um dilema comparável em qualquer caso. É difícil acreditar que Deus poderia mudar as leis da lógica (e.g., o princípio da não contradição) ou as verdades da aritmética (e.g., que  $2 + 2 = 4$ ). Estas são verdades necessárias, verdadeiras em todos os mundos possíveis, e não conseguimos conceber como seria um mundo no qual não fossem verdadeiras. Se aceitarmos isto, então já reconhecemos que algumas verdades necessárias estão para lá do controlo de Deus. Comprometem elas a sua onnipotência? Isso depende de como entendermos a onnipotência. Se a entendermos como o poder para fazer seja o que for, então temos razões independentes para pôr em questão a onnipotência de Deus. Mas talvez a onnipotência não seja o poder para fazer tudo, mas antes o poder para fazer tudo o que é possível, tudo o que não seja inconsistente com as verdades e leis necessárias. Se aceitarmos isto, então a incapacidade de Deus para mudar as leis da lógica e da matemática não tem de comprometer a sua onnipotência. Mas, do mesmo modo, a incapacidade de Deus para tornar bens intrínsecos em males ou males intrínsecos em bens não tem de comprometer a sua onnipotência. Mas então o naturalismo não tem de comprometer a onnipotência de Deus.

Este exame sugere a existência de fortes razões para rejeitar o voluntarismo e aceitar o naturalismo. O naturalismo não só explica como o ateu pode reconhecer exigências morais,

mas também permite aos teístas explicar a bondade de Deus e ver que os seus mandamentos se baseiam em princípios, em vez de serem arbitrários. Deste modo, o naturalismo parece a melhor aposta tanto para ateus e agnósticos como para teístas.<sup>178</sup> Mas, ao contrário do voluntarismo, que põe em causa a autonomia da ética, o naturalismo vindica-a. Se aceitarmos a autonomia da ética, então a objectividade da ética não fica refém da verdade do teísmo.

De facto, estamos agora em posição de ver como a objectividade da ética exige efectivamente a autonomia da ética. A objectividade ética, afirmámos, afirma que há factos ou verdades morais que se verificam independentemente das crenças ou atitudes morais de quem avalia as coisas. O *subjectivismo* ético é uma maneira de negar a objectividade ética. Afirma que o que é bom ou mau e correcto ou incorrecto depende das crenças e atitudes morais de quem avalia as coisas. Mas o voluntarismo é apenas *subjectivismo ao nível mais elevado*. Se Deus existe e é onisciente e perfeitamente bom, então a sua aprovação – desde que possamos estabelecê-la – seria um indicador perfeitamente fiável – na verdade, infalível – do que seria bom ou correcto. É isto que o naturalismo afirma. Mas o voluntarismo implica que as atitudes de Deus desempenham um papel metafísico, e não apenas epistémico, na moralidade; as suas atitudes tornam as coisas boas ou correctas. Isto é uma forma de subjectivismo em ética. Mas então a suposição de que a moralidade exige uma fundação religiosa, como o voluntarismo insiste, ameaça a objectividade da moralidade, em vez de a vindicar.

#### VARIÉDADES DE NATURALISMO

O naturalismo afirma que as exigências morais não são constituídas pelas atitudes ou vontade de Deus. Em termos positivos, as propriedades morais das situações dependem da natureza dessas situações, independentemente das atitudes de Deus (ou de qualquer outra pessoa). Na verdade, compreender estas propriedades morais independentes ajudar-nos-ia a compreender por que Deus (se existir) quer o que quer. Mas em que consistem as exigências ou qualidades morais se não consistem na atitude ou vontade de Deus?

Isto exige uma investigação diferente, no seio da teoria moral secular. É relevante para a nossa investigação sobre se a moralidade exige uma fundação religiosa na medida em que a plausibilidade da autonomia da ética depende de haver algumas explicações promissoras do que são as exigências e distinções morais. Ao desenvolver e avaliar essas explicações, apoiamo-nos necessariamente nas nossas perspectivas sobre a natureza da moralidade, as suas exigências e a relação que mantêm com outras questões.

Poderá ser útil distinguir afirmações morais com diferentes níveis de abstracção e generalidade. Algumas afirmações morais são mais gerais e dizem respeito a classes ou tipos de acções. Identificam factores moralmente relevantes e tomam a forma de *regras* morais, como é o caso da afirmação de que devemos cumprir as promessas que fazemos. Algumas afirmações morais são ainda mais gerais, aplicando-se a muitos tipos de acção, ou talvez a todos, e dizendo por que estes vários factores são todos moralmente relevantes. Trata-se de *princípios* morais. Pode haver uma pluralidade de princípios morais ou, a limite, poderá haver

só um princípio régio, como o princípio de utilidade – que exige que temos o dever de executar acções que promovam a felicidade humana – ou o imperativo categórico de Kant – que exige que se trate sempre agentes racionais como fins em si e nunca meramente como meios.

Há um tipo de dependência assimétrica entre as afirmações morais destes três níveis. As verdades morais particulares (e.g., que seria incorrecto quebrar uma dada promessa) verificam-se em virtude da verdade das regras morais (e.g., que cumprir promessas é um factor que torna as coisas correctas). Se houver verdades morais mais gerais do que as regras morais – princípios gerais – então as regras morais exprimirão verdades em virtude de um princípio mais geral ser verdadeiro, princípio esse que explica por que esse factor particular é moralmente relevante.

Houve quem tivesse inferido desta dependência metafísica assimétrica que a justificação das nossas crenças morais tem de exhibir uma estrutura paralela. Defendem que podemos justificar juízos particulares em termos de regras morais e que estas se podem justificar em termos de princípios morais fundamentais, mas a justificação tem de parar seja com uma pluralidade de princípios seja com um único princípio régio que formule um factor moral último. Porque estes primeiros princípios formulam factores morais últimos, nada mais há em termos do qual estes princípios se pudessem justificar. Os primeiros princípios têm de ser auto-evidentes.

Mas isto conduz a uma conclusão estranha. Podemos ter dúvidas quanto a juízos e regras morais particulares, mas certamente que há alguns juízos e regras morais particulares com respeito aos quais temos bastantes certezas, muitas mais do que com respeito a qualquer recôndito primeiro princípio. Por exemplo, tenho muito mais a certeza que o Holocausto foi perverso ou que o genocídio é incorrecto do que tenho quanto à verdade do utilitarismo ou quanto ao imperativo categórico de Kant. Além disso, temos tendência para conseguir fornecer razões para aceitar ou rejeitar hipotéticos primeiros princípios.

Felizmente, a dependência metafísica assimétrica não implica a dependência epistémica assimétrica. Um primeiro princípio afirma um ou o factor moral último (e.g., F). Não faz sentido perguntar, quanto a um primeiro princípio que tomamos como verdadeiro, “Em virtude de que outra propriedade é F um factor último?” Se houvesse outro factor último, F não seria afinal um factor último. Mas podemos sensatamente perguntar, quanto a um hipotético primeiro princípio, “É esse primeiro princípio verdadeiro?” ou “É F realmente um factor último?” A resposta a estas perguntas pode apelar à capacidade do princípio para sustentar e explicar juízos morais que pensamos, por outras razões, que são plausíveis. Assim, a prioridade metafísica dos primeiros princípios não mostra que os indícios que temos a favor da verdade de um ou outro princípio primeiro não podem incluir as nossas derrotáveis convicções morais particulares.

Esta conclusão sugere uma metodologia para a teoria moral secular. Podemos tentar resolver a incerteza ou a discórdia a níveis mais particulares do pensamento moral tentando encontrar um terreno comum plausível a um nível mais geral. Mas podemos também tentar resolver a incerteza e a discórdia a um nível mais geral testando as implicações que um

princípio moral potencial tem relativamente a casos particulares, comparando-as com a avaliação independente que fazemos desses casos. Assim, introduzimos um princípio moral para sistematizar as nossas convicções morais ponderadas, especialmente no que respeita a casos particulares e regras morais. Examinamos princípios possíveis, em parte, traçando as implicações que têm relativamente a casos reais ou imaginados, e comparando essas implicações com a nossa avaliação preexistente ou reflectida desses casos. Se um princípio tem implicações contra-intuitivas, isto conta a seu desfavor. Mas se esta implicação contra-intuitiva é um caso razoavelmente isolado, e se o princípio explica as nossas perspectivas melhor do que os princípios alternativos, então isto é uma razão para rever o juízo moral particular ou a regra moral que entrava em conflito com o princípio. Idealmente, modificamos os nossos princípios, convicções morais ponderadas e outras perspectivas em resposta a conflitos, como a coerência parece exigir, até as nossas perspectivas éticas chegarem a um equilíbrio dialéctico.<sup>179</sup> Por um lado, o equilíbrio dialéctico começa com as nossas convicções morais ponderadas e atribui-lhes valor probatório. Como tal, temos alguma expectativa razoável que qualquer teoria aceitável deverá acomodar muitas das nossas convicções morais ponderadas. Por outro lado, o equilíbrio dialéctico é um ideal que nenhum de nós hoje alcançou e do qual nos podemos aproximar, na melhor das hipóteses. Logo, é de esperar que o equilíbrio dialéctico nos obrigue a rever algumas crenças morais, e é difícil dizer antecipadamente quão revisionistas serão os princípios morais que têm o melhor ajuste dialéctico.

A teoria moral secular deve começar com convicções morais ponderadas. Em muitos casos, apelar a estas intuições será adequado. Já nos apoiámos em tais convicções – por exemplo, as proibições do genocídio e da violação – ao avaliar o voluntarismo. Mas se levarmos a sério as exigências, temos de tentar identificar princípios morais que forneçam um ajuste dialéctico adequado com essas convicções. Seja-me permitido esboçar três abordagens teóricas diferentes à moralidade secular.

Grande parte da moralidade de senso comum exige conformidade a normas que proíbem a agressão (pelo menos, a agressão improvocada), intimando a cooperação, a fidelidade e a ajuda, e condenando indivíduos que parasitam o acatamento alheio. Cada um de nós beneficia do acatamento alheio a tais normas, mas há quem não acatará aqueles que se sabe que não as acatam, e a equidade exige que desfrutemos dos benefícios do acatamento alheio apenas se nós mesmos as acatarmos. Deste ponto de vista, podemos identificar as exigências da moralidade com as normas do comportamento social cuja observância geral é mutuamente benéfica. Este apelo à *vantagem mútua* e à *reciprocidade* promete uma explicação da origem e conteúdo da moralidade que explica o nosso interesse em sermos morais e o interesse da comunidade em instilar um sentido ou consciência moral nos seus membros.

Mas esta abordagem parece limitar o cuidado moral relativamente àqueles com quem se interage regularmente. Isto está em tensão com perspectivas cristãs e iluministas que sublinham o âmbito lato do cuidado moral.<sup>180</sup> O âmbito lato da moralidade pode ser visto como algo que reflecte uma perspectiva que procura *transcender* os interesses e lealdades

personais do agente. Deste ponto de vista, o ponto de vista moral exige um cuidado *imparcial* com todos. A imparcialidade em si pode ser entendida de maneiras diferentes. Numa concepção, exige que um agente tome igualmente em consideração os interesses das partes afectadas, equilibrando os benefícios de alguns com os prejuízos de outros, consoante for necessário, de modo a determinar o resultado melhor para todos. Esta concepção *agregativa* de imparcialidade envolve uma abordagem utilitarista ou consequencialista da moralidade que identifica o nosso dever com a promoção da felicidade humana ou com outras consequências boas.<sup>181</sup> Contudo, a concepção agregativa permite que os interesses de muitos tenham mais peso do que os de poucos. Uma concepção alternativa de imparcialidade rejeita este tipo de equilíbrio interpessoal e insiste que ajamos apenas com base em princípios que ninguém possa razoavelmente rejeitar. Deste cuidado distribuído por cada um resulta uma concepção *contratualista* da imparcialidade.<sup>182</sup>

Outra abordagem ainda é a *kantiana*, que procura dar conta do conteúdo das exigências morais com base no que é ser um agente moral sujeito a exigências morais. Ser um agente moral é ser responsável. Actores não responsáveis, como os brutos e as criancinhas, actuam a partir dos seus desejos mais fortes; ou, se deliberarem, fazem-no apenas sobre os meios instrumentais para a satisfação dos seus desejos. Por contraste, um agente responsável tem de ser capaz de distinguir entre a intensidade e autoridade dos seus desejos, deliberar quanto à sua adequação e regular as suas acções de acordo com as suas deliberações. Se as coisas forem assim, a agência moral exige capacidades para o raciocínio prático. Se os requisitos morais dependerem de características dos agentes morais enquanto tais, então dependem do que os agentes valorizam na medida em que são agentes racionais. Isto exige defensavelmente um cuidado com agentes racionais enquanto tais, o que é grosso modo a maneira como Kant deriva a sua famosa exigência de que devemos tratar todos os agentes racionais como fins em si e nunca meramente como meios.<sup>183</sup>

Estes são meros esboços de algumas conhecidas concepções seculares de teoria moral. O nosso compromisso com a autonomia da ética exige apenas que algumas delas pareçam intelectualmente promissoras.

## INDÍCIO MORAL E VONTADE DIVINA

Mesmo que Deus não faça algo ser moralmente bom ou mau, poderá mesmo assim ser um indicador de confiança do que o é, fornecendo-nos indícios sobre os nossos deveres morais. Na verdade, se Deus existe e é moralmente perfeito e onisciente, então a sua vontade tem de ser um indicador perfeito do que é (independentemente) valioso. Não daria isto à religião um papel epistemológico significativo na moralidade?

Mesmo que Deus fornecesse uma fonte de indícios sobre as exigências da moralidade, não teria de ser a única ou a mais importante. Afinal, se o naturalismo for verdadeiro, as exigências da moralidade têm uma fonte metafísica que não a vontade de Deus. As exigências morais serão presumivelmente uma questão de promover a justiça, os direitos e a felicidade. Temos a possibilidade de raciocinar directamente sobre estas questões morais, entregando-

nos ao raciocínio moral secular, em vez de o fazermos obliquamente através da consulta de um barómetro divino destas matérias.

Fornece a vontade divina uma só fonte que seja de orientação moral? Claro que Deus tem de existir para fornecer um barómetro moral, e o teísmo é seriamente posto em questão. Os ateus pensarão que estes indícios directos e seculares é tudo o que há. Mas mesmo os teístas devem reconhecer a existência destes indícios directos, e preferi-los, caso os indícios indirectos sobre a vontade de Deus sejam suficientemente difíceis de obter.

Afinal, como vamos descobrir a vontade de Deus? O apelo à tradição religiosa e à escritura é problemática por várias razões. Primeiro, há múltiplas tradições e escrituras. Na medida em que afirmam coisas opostas sobre a vontade de Deus, não podem ser todas verdadeiras. Mas é difícil saber como determinar quais das tradições e escrituras são mais fiáveis. Mesmo no seio de uma só tradição religiosa, há questões em aberto. Sobre alguns tópicos morais possíveis, a tradição e a escritura podem fazer silêncio. Sobre outros tópicos, a tradição e a escritura podem falar, mas de maneiras opostas.<sup>184</sup> Mesmo nos casos em que a tradição e a escritura falam inequivocamente, podemos perguntar-nos se o que é afirmado deve ser interpretado literalmente. Por exemplo, uma leitura literal do Antigo Testamento fornece uma data para a idade da Terra e afirmações sobre a história das espécies vegetais e animais que é contradita pelos registos fósseis e geológicos.<sup>185</sup> Fornece também afirmações morais problemáticas, como as afirmações do Deuterónimo que os pais podem e devem matar à pedrada os filhos rebeldes (21:18-21) e que a comunidade pode e deve apedrejar até à morte qualquer esposa cujo marido descubra que não era virgem aquando do casamento (22:13-21).<sup>186</sup> Temos mais razões para aceitar as afirmações científicas e morais seculares do que para aceitar uma leitura literal destes textos religiosos particulares.

Uma resposta teísta comum a estes quebra-cabeças interpretativos é sancionar a interpretação da tradição e da escritura que fornecem a concepção moralmente mais aceitável da vontade de Deus. Esta abordagem moralista da interpretação faz todo o sentido para o teísta se, como o naturalista defende, a onisciência de Deus e a sua perfeita bondade asseguram que a sua vontade segue perfeitamente todos os factos moralmente relevantes. Mas, nesta concepção de interpretação, longe de o nosso conhecimento da vontade de Deus fornecer indícios sobre a natureza da moralidade, são as nossas crenças sobre a natureza da moralidade que fornecem indícios sobre a vontade de Deus. A interpretação moralizada da escritura e tradição religiosas mostra que a religião depende da moralidade, e não que a moralidade depende da religião.

#### MOTIVAÇÃO MORAL E A AUTORIDADE DA MORALIDADE

Deus desempenha um papel motivador na ética se fornece um incentivo necessário para sermos morais. Se calcularmos apenas os custos e benefícios terrenos da virtude, parece que não podemos sempre mostrar que é sempre melhor para nós sermos morais. Mas se a justiça exige que se puna o vício e se recompense a virtude, a justiça perfeita de Deus parece implicar que Deus usaria o Céu e o Inferno para recompensar a virtude e punir o vício. Porque



a vida depois da morte é eterna, as suas sanções e recompensas tornariam irrelevantes os custos e benefícios terrenos da virtude e do vício. Segue-se que a perspectiva de sanções e recompensas divinas poderia fornecer uma motivação prudencial para a moralidade que não parece existir se restringirmos a nossa atenção às sanções e recompensas seculares.

“Porquê ser moral?” é uma pergunta normativa sobre a razão pela qual temos de dar importância às exigências morais. Mas esta pergunta normativa não pode estar à procura de uma razão moral para sermos morais. Essa pergunta é muito fácil de responder. Em vez disso, a pergunta é sobre se agir moralmente é um requisito da razão prática. Neste sentido, a pergunta é sobre a *autoridade racional da moralidade*. Esta pergunta levanta-se na maior parte dos casos em virtude de se ver uma tensão entre as exigências hetero-relativas da moralidade e uma concepção largamente prudencial da razão prática, de acordo com a qual o que cada um tem razão para fazer é promover os seus próprios objectivos e interesses. Pois acatar as exigências da inagressão, cooperação, fidelidade, decência e caridade parece muitas vezes dificultar a prossecução dos nossos próprios objectivos e interesses.

Quando se pergunta se a virtude compensa, procura-se uma defesa prudencial da autoridade da moralidade. Uma defesa secular tradicional da moralidade é argumentar que as suas exigências coincidem com as do interesse próprio esclarecido. Como vimos, grande parte da moralidade hetero-relativa envolve normas de cooperação (e.g., fidelidade e decência), temperança e ajuda. Cada indivíduo tem interesse nos frutos da interacção conduzida de acordo com estas normas. Apesar de poder ser desejável ficar com os benefícios do cumprimento alheio das normas de temperança e cooperação sem incorrerem nós próprios nesse ónus, as oportunidades para o fazer são infrequentes. O incumprimento é geralmente detectável e os outros não terão temperança nem serão cooperativos relativamente aos incumpridores conhecidos. Por esta razão, o cumprimento é tipicamente necessário para usufruir dos benefícios do cumprimento constante dos outros. Além disso, porque cada um tem interesse na cooperação e no comedimento dos outros, as comunidades tenderão a reforçar o comportamento cumpridor e a desencorajar o comportamento incumpridor. Se isto for assim, o cumprimento é muitas vezes necessário para evitar sanções sociais. Ao passo que o incumprimento conquista benefícios de curto prazo que o cumprimento não conquista, o cumprimento tipicamente conquista maiores benefícios de longo prazo. Deste modo, podemos fornecer uma justificação prudencial secular da moralidade.

Contudo, desde que entendamos a justificação prudencial da moralidade em termos de vantagem instrumental, a coincidência secular entre a moralidade hetero-relativa e o interesse próprio esclarecido tem de ser sempre imperfeita. Por vezes o incumprimento não é detectado; e mesmo quando o é, os benefícios do incumprimento pesam por vezes mais do que os custos de ser excluído da futura interacção cooperativa. Além disso, mesmo que a coincidência entre a moralidade e o interesse próprio fosse extensionalmente adequada, seria contrafactualmente frágil. Pois o cumprimento envolve custos, tal como benefícios. Tem de ser sempre a segunda melhor opção, depois do incumprimento indetectado, no qual beneficiamos do cumprimento alheio sem o ónus do nosso cumprimento. Mas então, como Gláucon e Adeimanto observam na *República* (357a-367e, esp. 359c-261d), de Platão, se uma

peessoa tivesse maneira de assegurar que o seu incumprimento não seria detectado, poderia beneficiar do cumprimento dos outros sem o ónus do seu próprio cumprimento, e não teria qualquer razão para ser cumpridor. A coincidência imperfeita entre a moralidade e o interesse próprio implica que a imoralidade não tem sempre de ser irracional.

É claro que um Deus onisciente, onipotente e perfeitamente bom poderia fazer sanções e recompensas eternas, de modo a tornar perfeita a coincidência entre a moralidade e o interesse próprio. Deste modo, o apelo às sanções e recompensas divinas poderia fortalecer a justificação prudencial secular da moralidade. Mas podemos perguntar se a moralidade exige uma justificação prudencial perfeita. Talvez fazer o que é moralmente correcto não seja sempre prudente.

Podemos também perguntar se este género de justificação prudencial da autoridade da moralidade é desejável. Pois, segundo esta concepção da motivação moral, cada pessoa tem uma justificação *instrumental* para ser moral, nomeadamente, que ser moral é necessário e suficiente para ter uma bem-aventurada vida depois da morte. Segundo esta concepção, o comportamento moral não é bom em si, mas em virtude das suas consequências extrínsecas. Mas é usual pensar que a *virtude deve ser a sua própria recompensa*. Na verdade, supõe-se por vezes que quando se age moralmente por razões puramente instrumentais isto diminui o valor moral dessa acção.<sup>187</sup> Deus pode escolher recompensar o altruísmo desinteressado, mas não pode ser a esperança desta recompensa que motiva os agentes, sem que isso ao mesmo tempo roube tais acções das mesmíssimas características que Deus quereria recompensar.

Se a virtude deve ser cultivada pelas suas recompensas, isto implica uma justificação prudencial da autoridade da moralidade. Contudo, se a virtude deve ser cultivada pelas suas *próprias* recompensas, esta justificação deve evitar o apelo aos benefícios extrínsecos da virtude, que são conceptualmente separáveis do facto da virtude, e apelar em vez disso para os benefícios inseparáveis da própria virtude. Tanto a tradição eudemonista grega – especialmente Sócrates, Platão, Aristóteles e os estóicos – como a tradição idealista britânica – especialmente T. H. Green – defendiam os benefícios intrínsecos da virtude, argumentando que as virtudes hetero-relativas constituem uma contribuição para a felicidade (eudemonia) do próprio agente. Saber se estas concepções das recompensas intrínsecas da virtude são defensáveis é uma questão complexa.<sup>188</sup> O que é importante para os nossos propósitos é que se a virtude é a sua própria recompensa, então haverá um sentido importante em que o apelo às sanções e recompensas divinas fornece uma justificação prudencial da moralidade que é simultaneamente desnecessária e indesejável.

Alternativamente, a justificação do altruísmo poderá evitar a mediação prudencial, seja ela extrínseca ou intrínseca. Esta concepção da autoridade da moral tem de insistir que o facto de eu atender a uma exigência moral qualquer de outra pessoa é em si uma razão para eu agir, independentemente de beneficiar com isso. Isto seria uma concepção *imparcial* da razão prática, reconhecendo uma razão inderivativa para beneficiar os outros. Esta concepção foi mais plenamente desenvolvida na tradição kantiana.<sup>189</sup> Saber se esta concepção é defensável ou não é também uma questão complexa.<sup>190</sup> O que é significativo para os nossos

propósitos é que esta concepção da autoridade da moral rejeita a justificação prudencial da moralidade a que muitas tradições religiosas dão corpo.

A ideia de que a virtude deve ser a sua própria recompensa põe a nu um problema relativo à adequação do apelo às sanções e recompensas divinas para fornecer uma justificação prudencial da moralidade. Quer decidamos que a virtude é a sua própria recompensa quer decidamos que nenhuma recompensa é necessária, parece que podemos justificar a conduta e o cuidado morais de maneiras que não atribuem qualquer papel que seja a Deus.

#### COMENTÁRIOS FINAIS

Apesar da crença comum de que a moralidade exige uma fundação religiosa, essa doutrina é difícil de sustentar. O voluntarismo é o coração dessa doutrina e nega a autonomia da ética. Mas o voluntarismo torna os requisitos morais inaceitavelmente contingentes e arbitrários. É melhor abraçar a autonomia da ética. Na verdade, o voluntarismo em si entende-se melhor como uma forma de subjectivismo. Mas então segue-se que a autonomia da ética não só é compatível com a sua objectividade, como é necessária para ela. Se aceitarmos a autonomia da ética, então o ateísmo não nos empurra para o niilismo nem para o relativismo morais. Se formos ateus, a autonomia da ética permite-nos explicar como as atitudes e o comportamento de Deus reflectem a operação dos princípios morais. Na verdade, é esta concepção moralizada dos deuses que afasta Sócrates do género de politeísmo sem princípios dos seus antecessores e contemporâneos.<sup>191</sup> Apesar de a autonomia da ética negar que as distinções morais dependem da vontade de Deus, não impede a religião de desempenhar outros papéis na moralidade. Mas é difícil articular papéis epistemológicos e motivacionais plausíveis que Deus possa desempenhar na moralidade. Vê-se bem como a moralidade ajuda a religião. É mais difícil ver como a religião ajuda a moralidade.

## 100 Argumento do Mal

Onde estava Deus? Onde estava o projectista inteligente do universo quando os nazis zelosos transformaram em fumo 1,5 milhões de crianças? Onde estava o ser todo-poderoso, onisciente e perfeitamente bom cuja essência mesma se opõe radicalmente ao mal, enquanto milhões de crianças morriam à fome às mãos de Estaline, viam os seus membros decepados à catanada no Ruanda, eram amputadas pelos traficantes de diamantes da Serra Leoa e são ainda hoje obrigadas a trabalhar até à morte pelo tráfico de escravos de crianças que, segundo cálculos conservadores, escraviza 250 milhões de crianças em todo o mundo? Sem justiça divina, todo este sofrimento é gratuito. Como se pode então acreditar que existe um Deus totalmente bom, todo-poderoso?

A existência do mal é a ameaça mais fundamental ao conceito ocidental tradicional de um Deus sumamente bom e todo-poderoso. Tanto o mal natural, o sofrimento que ocorre em resultado de fenómenos físicos, e o mal moral, o sofrimento que resulta da acção humana, abrangem o *problema do mal*. Se o mal não pode ser explicado, então a crença no conceito ocidental tradicional de Deus é absurda.

### OS ARGUMENTOS

Tem-se formulado argumentos para responder ao problema do mal que destacam a aparente contradição que se gera pela existência de um ser onipotente e sumamente bom conjuntamente com a abundância de mal, ou sofrimento gratuito, no mundo. Estes *argumentos do mal* não argumentam contra a existência de Deus *per se*, mas argumentam que um conceito particular de Deus não é bem-sucedido; nomeadamente, um Deus que possua os atributos da onipotência, onisciência e suma bondade. Os argumentos do mal repousam na tese de que há uma inconsistência de um género ou de outro – seja uma contradição patente ou indícios contrários – entre as teses sobre Deus e os factos do mundo. A intuição básica da inconsistência envolvida no problema do mal capta-se na seguinte formulação de Michael Martin:

1. Deus é todo-poderoso.
2. Deus é sumamente bom.
3. Existe mal em grande abundância.<sup>192</sup>

Há dois argumentos principais do mal que podem ser caracterizados desde logo: o *lógico* e o *indiciário*. O argumento *lógico* – ou *a priori* ou *dedutivo*, como é também conhecido – assere que o teísmo é incoerente devido a uma inconsistência lógica, que resulta de se adoptar teses específicas sobre a natureza de Deus e de se afirmar concomitantemente a existência do mal. O argumento *indiciário* – *a posteriori* ou *indutivo* –, em contraste, refere-

se a casos efectivos, tipos e graus de sofrimento que mostram como a escala e extensão do mal funciona como indício contra a existência do Deus ocidental tradicional.

### O ARGUMENTO LÓGICO

O argumento dedutivo do mal defende que há uma contradição inerente em afirmar a existência simultânea de um Deus onipotente, onisciente e sumamente bom e do mal. Os filósofos hoje concordam na sua maior parte que uma inconsistência não é facilmente visível, e que é evidente que nenhuma contradição directa se gera com as três premissas citadas, sem acrescentar algumas afirmações complementares.

Um exemplo claro de uma afirmação complementar necessária para gerar a contradição do argumento lógico do mal foi oferecida pelo falecido J. L. Mackie: “Deus opõe-se ao mal, de modo que uma coisa boa elimina sempre o mal tanto quanto possível, não havendo limites ao que um ser onipotente pode fazer [...]”<sup>193</sup> A maneira mais segura de tornar o argumento lógico bem-sucedido é acrescentar uma premissa assim, que seja aceitável para o teísta e que mostre que a crença teísta é autocontraditória.

Alvin Plantinga, paladino da defesa do livre-arbítrio, estipula as condições que, pensa, têm de ser observadas para que qualquer premissa adicional seja bem-sucedida: tem de ser “ou necessariamente verdadeira, ou essencial ao teísmo, ou uma consequência lógica de tais proposições.”<sup>194</sup> Plantinga defende que o inteísta tem de mostrar que a afirmação “há mal injustificado no mundo” é *necessariamente* verdadeira porque, pensa, tal afirmação não é essencial ao teísmo nem uma consequência lógica da crença teísta. O outro lado da moeda é que o teísta só tem de argumentar, segundo Plantinga, que é logicamente possível que Deus tenha uma razão moral suficiente para permitir o mal, não tendo de argumentar, como o inteísta poderia sustentar, que todo o mal tem, de facto, justificação.

Em resposta ao desafio de Plantinga, Richard La Croix<sup>195</sup> ofereceu um modo de mostrar que o argumento lógico é bem-sucedido. La Croix aceita as condições de Plantinga para a proposição adicional (i.e. que tem de ser necessariamente verdadeira, ou essencial ao teísmo ou uma consequência lógica de tal proposição). Plantinga sustenta que a proposição de que o inteísta precisa é:

f4) Uma pessoa onipotente e onisciente só é sumamente boa se eliminar todo o mal tal que, para cada bem que o implique, há um bem maior que não o implica.<sup>196</sup>

Esta afirmação não cria uma contradição directa quando é acrescentada à tríade inicial, mas tem como resultado a afirmação “g) Todo o mal M é implicado por um qualquer bem B tal que todo o bem maior que B também implica M.”<sup>197</sup> Plantinga sustenta que o inteísta tem então de mostrar a negação de g ou: “*Há pelo menos um estado de coisas mau tal que para todo o bem que o implica, há um bem maior que não o implica.*”<sup>198</sup> Por outras palavras, Plantinga afirma que o inteísta tem de mostrar que há pelo menos um estado de coisas bom que não está necessariamente conectado com um estado de coisas mau, e isto

tem de ser deduzido da conjunção de *f4* com a tríade inicial e com as proposições que satisfazem as condições de Plantinga.

Para enfrentar o desafio, La Croix constrói várias proposições, todas consistentes com o teísmo ocidental tradicional e que conduzem à mesmíssima proposição que Plantinga sustenta que o inteísta tem de apresentar. O que se segue é uma reconstrução sinóptica do argumento de La Croix, começando com aquelas proposições que Plantinga deve admitir que são essenciais ao teísmo.

- i) Há um Deus que criou tudo o que existe.
- ii) Antes de Deus ter criado tudo o que existe nada existia senão Deus.
- iii) Depois da criação de Deus, tudo depende causalmente de Deus.

Ora, segundo o teísmo ocidental tradicional:

- iv) Deus pode escolher criar ou não este mundo.
- v) Num cenário possível, Deus poderia ter escolhido não criar fosse o que fosse.
- vi) Se esta escolha tivesse sido efectuada, Deus não teria criado um mundo no qual existisse mal.
- vii) Dado que Deus é perfeitamente bom, se Deus nada tivesse criado, só existiria a bondade perfeita.

O resultado disto é “*A existência da bondade perfeita não implica a existência de qualquer mal,*” que é essencialmente a negação de *g*. Atende-se assim ao desafio de Plantinga dado que a adição das proposições acima, juntamente com a tríade inicial, com *f4* e com *g*, resulta no seguinte: “*Há pelo menos um estado de coisas mau tal que para todo o bem que o implica, há um bem maior que não o implica.*” E isto é precisamente a afirmação que Plantinga considera que o teísta precisa de apresentar: a afirmação de que há pelo menos um estado de coisas bom que não está necessariamente conectado com um estado de coisas mau.<sup>199</sup>

Quentin Smith oferece outra versão do argumento lógico do mal, também por via de Plantinga.<sup>200</sup> Smith usa as perspectivas de Plantinga sobre o livre-arbítrio para distinguir vários tipos de liberdade que os seres racionais poderiam ter. A distinção crucial é a de liberdade lógica, nomeadamente a capacidade para escolher livremente agir incorrectamente mas estar logicamente determinado a fazer apenas o que é correcto. Este é o tipo de liberdade que Deus tem, dado que a divindade é incapaz de agir incorrectamente, dada a sua própria natureza e, contudo, tem a capacidade para fazer escolhas, que não são necessariamente efectivadas. Por outras palavras, Deus não tem a liberdade de executar acções moralmente incorrectas.

Acresce que se reconhece comumente que Deus é o maior bem e, segundo Plantinga, uma das razões pelas quais se considera que Deus é “maximamente valioso” é que Deus é incapaz de ser menos do que sumamente bom em qualquer mundo possível. Ora esta é claramente uma grande diferença entre os seres humanos e Deus, dado que os seres humanos não só podem escolher agir incorrectamente como agem de facto incorrectamente.

A questão relevante é então a possibilidade de haver criaturas necessariamente boas, ou mesmo seres humanos necessariamente bons. Smith oferece isto como uma proposição

aceitável: “O seguinte é possível: que existam seres humanos livres que fazem sempre o que é correcto sem que exista mal natural, e se Deus cria estes seres humanos, não criará mal natural.” Ora, Plantinga aceita que a seguinte frase é uma verdade necessária: “Um ser onisciente e onipotente [e sumamente bom] elimina todo o mal que pode apropriadamente eliminar.”<sup>201</sup> “Eliminar apropriadamente” é o modo de Plantinga indicar que um mal é um candidato a eliminação na medida em que a sua destruição não implicar eliminar um bem maior ou criar um mal maior. Uma reconstrução grosseira do argumento do mal proposto por Smith é como se segue:

- 1) Deus existe e é onipotente, onisciente e sumamente bom.
- 2) Há mal.
- 3) Um ser onisciente e onipotente [e sumamente bom] elimina todo o mal que pode eliminar apropriadamente.
- 4) Deus pode criar seres humanos livres que fazem sempre o que é correcto sem haver qualquer mal natural, e se Deus criar estes seres humanos, não criará mal natural.
- 5) Não há mal. [Derivado de 1, 3 e 4]

Mas é claro que há mal no mundo – gerando-se assim a contradição necessária. Este é, essencialmente, o argumento de Smith que mostra, segundo ele, que o argumento lógico do mal é bem-sucedido.

A premissa mais fraca deste tipo de argumento é a 4, a que Plantinga poderia objectar com base em que criaturas necessariamente boas como estas iriam rivalizar com a grandiosidade de Deus, não sendo por isso permitidas. Em resposta a esta jogada poder-se-ia fazer notar que, segundo a doutrina cristã, judaica e islâmica, existem anjos. Os anjos são criaturas que só executam escolhas moralmente perfeitas (caso contrário são classificados como demónios). Se deus podia povoar o mundo só com estas criaturas em vez de seres humanos falíveis – e não parece logicamente impossível que o fizesse – então o argumento é bem-sucedido. Um mundo cheio de anjos, em vez do mundo que temos, eliminaria o mal. Isto daria lugar à contradição necessária para que o argumento lógico do mal prevaleça.

## O ARGUMENTO INDICIÁRIO

Em Dezembro de 2004 um terremoto registando uma magnitude de 9,0 na escala de Richter criou um *tsunami*, ou onda gigantesca, que devastou partes do sudeste da Ásia. Povoações inteiras na Indonésia, Tailândia e Sri Lanka foram aniquiladas, e calcula-se que mais de 180 mil pessoas foram mortas. Os peritos prevêem que talvez o dobro venha a morrer de doenças daí resultantes. O que está em causa na abordagem *a posteriori* do problema do mal é a plausibilidade da hipótese de Deus face a tais catástrofes. O sofrimento horrendo funciona como *indício* contra a tese a favor de um Deus onipotente, onisciente e sumamente bom.

A premissa 3 da formulação inicial do argumento do mal (existe mal em grande abundância) pode ser tomada como *indício prima facie* contra a existência do conceito ocidental tradicional de Deus se não houver razão suficiente para que Deus o permita. Contudo, o teísta céptico poderá argumentar que poderia haver razão suficiente para Deus permitir o mal, apesar de não sabermos qual é. Por outras palavras, o teísta céptico concede

que existe mal aparentemente gratuito, mas discorda que se possa inferir “mal efectivamente gratuito” de “mal aparentemente gratuito.” A tese é que é logicamente possível que Deus possa ter razões para permitir o mal e, portanto, haveria comprovações da fé teísta. Por outras palavras, não é irracional acreditar em Deus apesar da abundância de mal inexplicado. Esta jogada rapidamente desloca o argumento do mal, passando-se da plausibilidade da existência de Deus para a comprovabilidade da crença em Deus.<sup>202</sup>

Em resposta, o inteísta poderia fazer notar que esta linha de raciocínio conduz ao cepticismo quanto a qualquer tese epistémica quanto ao mundo natural. Poderia acontecer, por exemplo, que Deus nos tenha dado indícios dos dinossáurios para fazer o mundo parecer muitíssimo velho, tendo contudo o mundo apenas a idade que a datação bíblica permite, nomeadamente, milhares de anos. Caso se acredite que Deus tem razões desconhecidas para permitir o mal aparentemente gratuito (deixando assim de ser gratuito), ainda que estas razões nos sejam inacessíveis, então pode-se igualmente acreditar que Deus é enganador noutras áreas. Todas as afirmações de conhecimento seriam suspeitas, na melhor das hipóteses, ou completos mistérios, na pior.

Em termos morais, é um mistério saber como o conceito de um mal imperscrutável poderá reconfortar quem sofre uma perda monumental. E podemos perguntar se é razoável acreditar que um bem maior está de tal modo conectado com este sofrimento que Deus não poderia ter obtido o último sem provocar sofrimento nas criaturas. As propostas deste tipo, juntamente com a afirmação de que uma resposta ao argumento do mal pode pura e simplesmente não estar hoje em dia disponível,<sup>203</sup> são muitíssimo insatisfatórias.

Propuseram-se várias soluções para o argumento indiciário do mal, procurando reconciliar a existência de vários tipos de mal, assim como a escala e âmbito dos males, com a hipótese de Deus. Estas explicações, conhecidas como *teodiceias*, podem ser agrupadas aproximadamente em duas grandes categorias, representativas dos tipos de males em causa: *naturais* e *morais*. Uma teodiceia de tipo natural visa fornecer razões para a vasta cadeia de fenómenos naturais que produzem sofrimento em criaturas sencientes, ao passo que o tipo moral se centra no mal que resulta de agentes com livre-arbítrio.

## TEODICEIAS DO MAL NATURAL

Se for possível mostrar que poderia haver menos abundância de sofrimento, então algum sofrimento é desnecessário ou gratuito, não sendo explicável pela hipótese de Deus. Logo, a existência do mal natural tem de algum modo de ser justificada para que a hipótese de Deus mantenha plausibilidade. Algumas teodiceias típicas apresentadas para justificar a existência do mal natural são as seguintes:

- 1) O mal é necessário como contraparte do bem
- 2) O mal é necessário como meio do bem
  - i) O mal é necessário para um bem de curto ou de longo prazo
  - ii) O mal é necessário como castigo do pecado
  - iii) O mal é necessário como sistema de aviso na natureza / para a humanidade
- 3) O mal é necessário como subproduto das leis causais



### *O mal é necessário como contraparte do bem*

Se o bem e o mal se relacionam de tal modo que é impossível criar um sem o outro, então a onipotência de Deus tem limites. Se “onipotência” significa fazer apenas o que está nos limites da possibilidade lógica, então o teísta tem de mostrar que a criação de apenas uma das contrapartes é uma impossibilidade lógica. Assim, o bem e o mal têm de ser tomados como contrapartes logicamente necessárias para que a noção exigida de onipotência possa funcionar. Ora, o que poderia isso querer dizer? Será impossível ter experiência do prazer sem ter experiência da dor, por exemplo? À partida, isto parece patentemente falso.

Interpretada como uma distinção epistémica (i.e., para saber o que é bom teríamos de saber o que é mau), não se sai melhor. As criaturas inumanas, por exemplo, não retiram qualquer benefício epistémico de crises agonizantes e prolongadas de cancro.

### *O mal é necessário como meio para o bem*

Deste ponto de vista, o mal não é visto como uma contraparte lógica do bem mas antes como o veículo que é necessário para dar origem ao bem; sem mal no mundo o bem não poderia materializar-se. As seguintes variações são aquelas a que mais vezes se apela para justificar o mal natural.

1) O MAL É NECESSÁRIO PARA UM BEM DE CURTO OU DE LONGO PRAZO. Geralmente, usa-se o exemplo de um cirurgião ou de um dentista para justificar o sofrimento em função de um bem de curto prazo: é doloroso arrancar um dente podre, mas o benefício geral da higiene oral tem mais peso. Analogamente, depois de uma operação de coração aberto a recuperação pode ser dolorosa, mas esta cirurgia salva vidas. Surgem vários problemas que tornam esta explicação absurda. Primeiro, os tipos de males que se encontra no mundo não são pura e simplesmente análogos a este modelo, sendo mais próximos de um cirurgião que faz operações desnecessárias quer queiramos quer não e sem anestesia – nenhum bem de curto prazo resulta aparentemente da mutilação e morte das crianças cambojanas que pisam minas terrestres. Segundo, esta explicação não explica o sofrimento dos animais. Que bem maior advém da morte por atropelamento de tanto guaxinim selvagem?

E quanto a bens de longo prazo? Por exemplo, se Deus existe, não seria de esperar que 150 mil pessoas morressem sem qualquer boa razão. Assim, o *tsunami* do sudeste da Ásia tem de ser necessário para a ocorrência de um bem de longo prazo. O teísta, se lhe pedirmos para fornecer indícios que sustentem esta tese, poderá argumentar que este bem de longo prazo pode ser apenas do conhecimento de Deus, podendo nós nunca ficar na posse dessa informação. Contudo, o problema com o bem de longo prazo não se limita à sua inescrutabilidade. Entre outros problemas, não é claro por que há males de curto prazo. Pareceria que Deus poderia ter criado um mundo no qual os males não fossem tão terríveis quanto o são, um mundo no qual a dor não fosse tão excruciante, sendo preciso menos mal para alcançar os bens futuros.

Pode-se também argumentar que os males de curto prazo, sendo como são, são excessivos para o resultado final. Ver uma criança a sofrer e morrer da doença de Tay-Sachs

parece não se justificar pelo conforto desprezível de imaginar a criança sentada à direita de Deus. E dado que os teístas acreditam que Deus é capaz de transgredir as leis da natureza e executar curas milagrosas, tais sofrimentos parecem ainda mais gratuitos. Com respeito ao sofrimento dos animais, a menos que imaginemos todas as criaturas que tiveram mortes agonizantes provocadas por fogos florestais, monções, temperaturas baixas e predadores a divertir-se alegremente no paraíso, esta proposta não oferece qualquer justiça. (Analogamente, podemos sempre perguntar por que nos foi dado o desejo de saborear a carne de criaturas vivas.)

Parece que um ser todo-poderoso e sumamente bom poderia dar origem ao bem sem o mal, ou pelo menos dando origem a menos mal do que o terrível sofrimento que o mundo correntemente contém.

II) O MAL É NECESSÁRIO COMO CASTIGO DO PECADO. Argumentar que a todos os que sofrem foi dada a retribuição justa é tão absurdo quanto supor que os milhões que Hitler aniquilou, os milhões que morreram em resultado das purgas de Estaline, ou os milhões que foram massacrados pelo Khmer Vermelho foram punidos por Deus em virtude de um qualquer pecado que terão cometido. E é claro que esta explicação não se aplica aos animais, que são afectados em grande número por desastres naturais e doenças. Uma grande quantidade de mal fica por explicar desta perspectiva: pois ser castigado pelo pecado exige a capacidade para fazer uma escolha diferente, tal como conhecimento das nossas próprias acções. E é simplesmente implausível supor que as trutas são agentes morais epistemicamente responsáveis que merecem castigo.

III) O MAL É NECESSÁRIO COMO UM SISTEMA DE AVISO NA NATUREZA / PARA A HUMANIDADE. Esta explicação propõe que o sofrimento é necessário como sistema de aviso no mundo natural, do mesmo modo que a dor é um aviso de um perigo mortal. Contudo, não é verdade que *toda* a dor e sofrimento funcionem como um aviso. Além disso, as dores devidas à degenerescência física, doença ou sofrimento emocional, como acontece com um cão que chora a perda do dono, não parecem avisar os animais de coisa alguma. Um sistema que envolva um som particular, mudança de temperatura ou vibração pareceria mais eficiente do que sofrimento abundante no mundo hoje.

Outra afirmação aqui envolvida é que o grande poder de Deus, evidenciado por catástrofes naturais, provoca um choque a quem está a caminho do erro, fazendo-o comportar-se apropriadamente. Contudo, quem sofre parece mais propenso a perguntar “Porquê eu?” ou a pôr em causa a existência de um Deus sumamente bom e todo-poderoso do que a reverenciar tal poder destrutivo. Um milagre gigantesco de vez em quando, acabando com os massacres do Sudão, por exemplo, ou transformando as minas terrestres do Camboja em flores, seria melhor para inspirar temor e reverência do que a devastação provocada por terremotos, furacões, cheias, erupções vulcânicas e pandemias.

### *O mal é um subproduto necessário das leis causais*

Esta teodiceia, recentemente proposta em pormenor por Clem Dore,<sup>204</sup> sustenta que todo o mal nada é senão um subproduto poluidor do funcionamento próprio das leis da natureza, que se dedicam industriosamente a manufacturar o *summum bonum*. O funcionamento sem obstáculos das leis da natureza é visto como necessário para a produção e criação de um (indiscernível) fim que o justifica. O mal ou o sofrimento é meramente um subproduto previsto mas infeliz desta maquinaria natural.

Deste ponto de vista, exige-se que todas as moléculas que agora existem no mundo gerem de algum modo este indiscernível fim (F) justificador, caso contrário Deus poderia intervir para alterar as coisas. Além disso, qualquer exemplificação do mundo conhecido, com leis causais diferentes, dissiparia também de algum modo F.

Há várias dificuldades associadas a esta perspectiva, e talvez a clarificação mais urgente diga respeito à natureza deste indiscernível fim justificador: é um domínio temporal ou atemporal? É um domínio imaterial/espiritual, ou uma entidade física? Etc.

Por outro lado, mesmo que concedêssemos que as leis da natureza são necessárias para originar F, poderíamos fazer notar que existiria muitíssimo menos mal no mundo se pudséssemos conhecer de antemão essas leis. Se uma cura da SIDA ou do cancro for descoberta amanhã em vez de daqui a anos, ou nunca, muito sofrimento se poderia evitar – não apenas em vidas humanas mas também o dos animais utilizados na investigação experimental.

### TEODICEIAS DO MAL MORAL

O tipo de sofrimento que resulta das acções de agentes morais talvez torne insignificante a imensa quantidade de sofrimento causado pelos desastres naturais. Calcula-se que entre vinte a trinta milhões morreram à fome nas purgas de Estaline, aproximadamente nove milhões foram mortos pelo Terceiro Reich de Hitler e pelo menos três milhões foram assassinados pelo Khmer Vermelho de Pol Pot. Só nos Estados Unidos calcula-se que sessenta milhões por ano são sacrificados no altar da comida. Milhões de outros são torturados para dar lucros a megacompanhias farmacêuticas. Tudo isto é planeado e executado por agentes “morais.” Algumas das justificações para este sofrimento inqualificável face a um Deus bom e todo-poderoso são as seguintes:

- 1) O mal é necessário para formar o carácter
- 2) O mal é necessário para o livre-arbítrio

### *O mal é necessário para formar o carácter*

Esta proposta de explicação do mal argumenta tipicamente que se não houvesse perigos ou dores ou sofrimento no mundo, não haveria também coragem, caridade, compaixão, etc. As dificuldades deste tipo produzem caracteres melhores e fazem do mundo um lugar melhor, mais civilizado. O propósito da criação de Deus, conseqüentemente, é permitir que os seres humanos se desenvolvam livremente em direcção a criaturas morais amadurecidas. Apesar de outros filósofos terem defendido esta perspectiva, a versão mais forte é apresentada por John

Hick como a solução da “formação da alma.”<sup>205</sup> Esta solução tem três pilares conjuntamente necessários: distância epistémica, escatologia e mistério.

**DISTÂNCIA EPISTÉMICA.** Para que os agentes racionais possam desenvolver o carácter moral de um modo livre e autónomo, tem de haver o que Hick chama “distância epistémica” relativamente a Deus. Isto acaba por ser equivalente a existir num mundo no qual parece que não existe Deus. Logo, o nosso meio ambiente tem de incluir dificuldades, perigo e sofrimento para gerar o bem de ordem superior de carácter moral forte. Não basta que as pessoas *tenham* traços de carácter de ordem superior, como a caridade, compaixão e piedade pelos menos afortunados, mas é o *desenvolvimento* destes traços que é tão valioso, exigindo todos que façamos escolhas morais erradas e que provoquemos dano. A perfeição moral da humanidade, ou a formação da alma, exige distância epistémica – que, por sua vez, exige o mal.

Em resposta, podemos fazer notar que há muitos empreendimentos humanos que podem obedecer a estes critérios e que não têm os efeitos extremamente debilitadores de grande parte do mal existente no mundo. É difícil imaginar como o Holocausto contribuiu mais para fortalecer o carácter do que ocorrências que têm uma probabilidade muitíssimo menor de provocar dano ou morte. Parece que uma probabilidade moderada de desastre seria suficiente para este esquema funcionar, existindo assim efectivamente sofrimento desnecessário ou gratuito para esse propósito. Além disso, poder-se-ia perguntar “Por que exige a distância epistémica logicamente a existência do mal?” Por outras palavras, não poderia Deus ter feito um mundo no qual *parecesse* que Deus não existe sem introduzir mal? A existência de mal não é a única base para rejeitar o teísmo, dado que se pode considerar que o conceito de Deus é incoerente, ou pode-se mostrar que os argumentos que tentam provar a existência de Deus são mal sucedidos, sem jamais nos referirmos à existência do mal. Para a distância epistémica funcionar como justificação do mal, é necessária uma qualquer conexão lógica entre ambos; caso contrário, não é de modo algum óbvio que o mal seja necessário para os indivíduos acreditarem que Deus está ausente.

**ESCATOLOGIA.** O facto obstinado de que nem todas as pessoas se tornam seres moralmente superiores durante a sua vida levanta um problema sério para a tese da formação da alma. Muitas pessoas, de facto, ficam tão amarguradas com os tormentos das suas vidas que se afastam de Deus, ao passo que outras nunca parecem aceitar Deus. Se a existência de sofrimento é para servir o propósito de Deus de criar seres moralmente superiores, então foi mal sucedida. O processo de formação da alma, que exige obstáculos para a sua realização, tem então de continuar noutra dimensão. E isto revela um defeito sério em toda a explicação do mal em termos da formação da alma, nomeadamente, a alteração da distância epistémica. Se a quantidade corrente de distância epistémica é necessária para a liberdade genuína, então uma diminuição da distância epistémica implica ou 1) que um grau menor de liberdade permite a formação da alma, ou 2) que não se exige distância epistémica para a formação da alma e, assim, alguns males não se justificam recorrendo à tese da formação da alma.

MISTÉRIO. A quantidade de sofrimento no mundo parece ultrapassar o que é instrumental para o propósito da formação da alma. A esta quantidade excessiva de mal Hick chama “excedente disteleológico.”<sup>206</sup> É o conceito de mistério que explica esta iniquidade, isto é, os mistérios da quantidade e distribuição de sofrimento encorajam a formação da alma. Se existíssemos num mundo que não contivesse sofrimento injusto, imerecido ou excessivo, então o sofrimento não evocaria em nós a resposta da compaixão nem incitaria em nós actos heróicos. Reconheceríamos que os indivíduos sofrem porque o merecem de algum modo e não teríamos motivo para aliviar a sua dor. O sofrimento tem assim de ser fortuito e aparentemente imerecido para que dê origem à compaixão.

Contudo, é difícil ver como a carnificina indiscriminada que agora ocorre no Sudão, por exemplo, é necessária. Parece certamente que, nas mesmas circunstâncias, a inocorrência do genocídio de Darfur não diminuiria o efeito de outros sofrimentos fortuitos. E se um acontecimento, como o genocídio de sudanês, poderia ser evitado sem afectar o papel desempenhado por outros sofrimentos, então este acontecimento não é necessário, nem sequer para estabelecer o mistério. Por outras palavras, há um excedente de sofrimento necessário para estabelecer até o conceito de mistério.

Talvez pior seja o tipo de Deus retratado. Um Deus justo não permitiria que milhões sofressem mortes excruciantes só para promover o crescimento espiritual alheio. Além disso, é moralmente repreensível que se torture milhões de criaturas simplesmente para criar um meio ambiente no qual o mal parece fortuito.

### *O mal é necessário para o livre-arbítrio*

Talvez o modo mais popular de afastar o argumento do mal seja o apelo ao livre-arbítrio. A defesa do livre-arbítrio formula-se do seguinte modo:

- 1) Os seres humanos têm livre-arbítrio, e o mal moral é um resultado do exercício do livre-arbítrio.
- 2) Um mundo no qual há livre-arbítrio, apesar de conter mal, é melhor do que um mundo no qual os seres humanos não têm livre-arbítrio e são meros autómatos que fazem sempre o bem porque estão determinados para o fazer.
- 3) Considera-se que o livre-arbítrio tem tal valor que justifica a existência de mal moral.

Para que a defesa do livre-arbítrio seja bem-sucedida são necessários dois grandes elementos. Primeiro, é preciso concordar que o livre-arbítrio é este bem muitíssimo valioso sem o qual a humanidade sofreria uma grande perda. Segundo, tem de se mostrar que ter livre-arbítrio está necessariamente conectado com o mal no mundo, de tal modo que não poderia haver criaturas com livre-arbítrio sem mal.

Quanto ao valor do livre-arbítrio, poderemos perguntar: “Dada a escolha entre este mundo e um mundo no qual não há mal e há apenas uma aparência de livre-arbítrio, o que é mais valioso?” A resposta dependeria fortemente da perspectiva da pessoa em causa. Basta dizer que é uma questão em aberto para muitas pessoas. Contudo, o defensor do livre-arbítrio sustenta que todos concordarão que o livre-arbítrio é intrinsecamente valioso e que é suficiente para justificar o mal resultante, apesar de nenhuma razão terem sido avançadas a favor desta tese.

Ficamos então com a questão de este artigo intrinsecamente valioso poder ocorrer ou não em seres humanos sem a existência de mal no mundo, ou pelo menos, tanto mal no mundo quanto o que agora abunda. Pois mesmo que se conceda aos teístas que, realmente, o exercício do livre-arbítrio exige a existência de mal, poderíamos mesmo assim perguntar por que é preciso tão grande quantidade.

Apesar de não ser óbvio que haja uma impossibilidade, lógica ou não, na existência de seres humanos com livre-arbítrio que têm a incapacidade de pecar deliberadamente (ou pelo menos, a incapacidade para cometer os crimes abomináveis a que temos assistido), Alvin Plantinga argumenta contra esta possibilidade. Plantinga argumenta que “Deus não tinha o poder de criar um mundo com bem moral mas sem mal moral.”<sup>207</sup> Plantinga desenvolveu a noção de “depravação transmundial”: que em qualquer mundo no qual a pessoa é significativamente livre, essa pessoa, em alguma ocasião, agiria incorrectamente em termos morais. A formulação de Plantinga é que “Se S' fosse efectivo, P agiria incorrectamente com respeito a A” (em que S' é um mundo possível, P uma pessoa e A uma acção).<sup>208</sup> Não só é possível, defende Plantinga, que existam pessoas que sofrem de depravação transmundial, como argumenta que é possível que todos soframos disso. E se todos sofrermos de depravação transmundial, então não há qualquer mundo que Deus pudesse criar no qual qualquer um de nós fosse simultaneamente livre e fizesse sempre o que é correcto. Se as pessoas são essências exemplificadas e se todas as essências são transmundialmente depravadas, então “sejam quais forem as essências que Deus exemplifique, as pessoas que daí resultarem, se forem livres com respeito a acções moralmente significativas, irão sempre executar pelo menos algumas acções incorrectas.”<sup>209</sup> O bem moral, segundo Plantinga, é criado apenas pela exemplificação de pessoas significativamente livres.

Torna-se necessária uma palavra sobre o conceito de liberdade que Plantinga está a utilizar. Por “escolha livre” Plantinga refere-se a acções que não são determinadas por forças externas ao indivíduo, como coacção, coerção ou uma intervenção de Deus que nos faça agir de certo modo. Os indivíduos significativamente livres não estão também determinados a agir de certo modo em virtude de forças internas a si, como obsessão psicológica, compulsão, ou limitações físicas anteriores. E Plantinga também quer que os indivíduos significativamente livres tenham outro tipo de liberdade, na qual para toda a acção livremente executada por uma pessoa, há outro mundo possível no qual essa pessoa escolhe livremente não executar essa acção. Note-se que este último tipo de liberdade, a liberdade lógica, não é partilhada por Deus, dado Deus não poder praticar o mal, por definição.<sup>210</sup>

Ora, Plantinga não está comprometido com a posição de que toda a essência pessoal possível em todos os mundos possíveis tem de sofrer de depravação transmundial. Ao invés, argumenta Plantinga, acontece que em qualquer mundo possível que Deus possa efectivar, toda a pessoa possível segue de facto o mau caminho. Deste ponto de vista, Deus não poderia exemplificar essências pessoais perfeitas que não pecassem. Apesar de Plantinga argumentar que estes seres exemplificados são significativamente livres dado que poderiam ter agido de maneira diferente (i.e., poderiam não ter pecado), parece que a sua tese da depravação

transmundial é equivalente a uma tese sobre a existência de uma conexão necessária entre a liberdade e o mal.

Uma resposta ao cenário de Plantinga é oferecer a ideia de essências pessoais que têm a capacidade para agir incorrectamente mas, de facto, nunca o fazem. Clem Dore sugere esta opção oferecendo o conceito de essências Q que têm a propriedade X: “a propriedade de serem tais que há *algumas* ocasiões nas quais se tem uma capacidade para agir incorrectamente e nenhuma(s) ocasiões nas quais de facto se age incorrectamente.”<sup>211</sup> A liberdade para escolher seria preservada e não haveria mal devido ao facto de as acções pecaminosas não serem escolhidas. A questão de saber por que Deus não exemplificou essências Q, em vez das essências pessoais correntemente em existência, fica por responder.

Há outras maneiras de dissipar a defesa do livre-arbítrio. Podemos facilmente traçar uma distinção entre a capacidade para escolher agir livremente e o cometer desses actos. Isto sublinha uma distinção entre uma interpretação epistémica do conceito de livre-arbítrio e uma interpretação ontológica. Todos temos a experiência de escolher objectivos que nunca se realizam, mas isto não quer dizer que as nossas escolhas não são livres simplesmente porque não estávamos cientes da incapacidade, talvez até da impossibilidade, de as nossas escolhas se efectivarem. Parece perfeitamente razoável defender que se pode agir livremente sem ser capaz de efectivar essa escolha, e é isto que parece suficiente para a atribuição de livre-arbítrio. Defender que o livre-arbítrio depende de factos que dizem respeito à acção é uma petição de princípio: o que está em causa é, precisamente, se “livre-arbítrio” deve referir-se a “poder fazer de outro modo” ou “poder escolher de outro modo.” Se permitirmos que a escolha livre não precisa de incluir “poder fazer de outro modo,” existindo ao invés se a condição de “poder escolher de outro modo” for respeitada, então podemos questionar por que Deus não torna irrealizáveis as escolhas para cometer males atrozes.

Isto não exigiria necessariamente a intervenção directa de Deus. Podemos imaginar um mundo idêntico ao presente excepto que os seres humanos são dotados de um poder especial que não têm agora. Este poder permitiria a qualquer pessoa que assistisse à execução de um acto malévolos prevenir o dano resultante. Qualquer pessoa que assistisse a um homicídio, qualquer pessoa num campo de concentração, qualquer pessoa assistindo a uma situação na qual alguém sofra danos, poderia impedir a ocorrência do dano tornando as acções do atacante ineficazes. O mal seria evitado só se uma testemunha escolhesse livremente usar este poder, e este poder não poderia, pela sua natureza, ser usado para provocar dano (seria ineficaz). As pessoas poderiam mesmo assim continuar a cometer maus actos; teriam apenas de o fazer em privado às suas vítimas insuspeitas. Os males de larga escala, contudo, como carnificinas indiscriminadas, tornar-se-iam obsoletas. Além disso, dado que usar este poder seria uma questão de escolha, nenhum livre-arbítrio, fosse de quem fosse, seria infringido, ou pelo menos não o seria de um modo que o defensor do livre-arbítrio deva objectar.

Se algum mal pode ser evitado, ao mesmo tempo que se preserva a ideia tradicional de livre-arbítrio, então há claramente sofrimento gratuito no mundo. Em última análise, não se argumentou convincentemente que o livre-arbítrio é incompatível com o evitar contínuo de

actos incorrectos nem que o livre-arbítrio é incompatível com menos mal no mundo do que aquele que correntemente existe.

## CONCLUSÃO

Há uma abundância de mal no nosso mundo. Se podemos preveni-lo, então temos a obrigação moral de o fazer. Quão mais obrigado está um Deus perfeitamente poderoso e perfeitamente bom a fazer o mesmo? O teísta, que sustenta que tal Deus existe, tem de explicar por que esta abundância de mal persiste e por que o número de violações, homicídios, gente que tortura crianças, assassinos compulsivos, bombardeamentos, crueldades perpetradas aos animais, etc., proliferam a um ritmo que ameaça esgotar-nos e sufocar-nos. Poderá tudo isto ser necessário para um grande fim? Poderá tudo isto ser necessário para formar o carácter dos que sobrevivem a este catastrófico século de miséria? Poderá tudo isto ser um aviso de algum tipo? Um castigo, talvez, cuja intenção é forçar-nos a mudar as nossas práticas?

Mas viu-se que todas estas respostas são deficientes de uma maneira ou de outra: nenhuma pode dar conta da quantidade tremenda de sofrimento num mundo no qual reina um Deus alegadamente onnipotente, onnisciente e totalmente bom. A conclusão a que somos conduzidos, conseqüentemente, é que a existência de um tal Deus é implausível. Os indícios apresentados pelo sofrimento, tanto humano quanto animal, tanto moral quanto natural, deixam apenas uma base na qual se poderá sustentar teses sobre tal Deus: a da fé. E esta fé não tem base racional à luz do milhão e meio de crianças queimadas nos fornos do Terceiro Reich, ou das cento e cinquenta mil crianças afogadas pelo *tsunami* do sudeste da Ásia, ou do massacre do Sudão, ou dos milhões de criaturas sencientes vítimas de uma morte agonizante todos os anos, ou da miríade de outros casos de males evitáveis que ninguém, nem mesmo Deus, intervém para aliviar.

## LEITURAS SUGERIDAS

- Drange, Ted. *Nonbelief and Evil: Two Atheological Arguments*. Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 1998.
- Draper, Paul. "Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists." *Nous* 23 (1989): 331-50.
- Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Nova Iorque: Penguin Classics, 1990. [*Diálogos sobre a Religião Natural*. Trad. de Álvaro Nunes. Lisboa: Edições 70, 2005.]
- Mackie, J. L. *The Miracle of Theism*. Oxford: Clarendon; e Nova Iorque: Oxford University Press, 1982.
- Madden, E. H., and P. H. Hare. *Evil and the Concept of God*. Springfield, Ill.: Charles C. Thomas, 1968.
- Martin, Michael. *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press, 1991.
- O'Connor, David. *God and Inscrutable Evil: In Defense of Theism and Atheism*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1998.
- Russell, Bruce. "Defenseless." In Daniel Howard Synder (org.), *The Evidential Argument from Evil*. Indianapolis: Indiana University Press, 1996.
- Smith, George H. *Atheism: The Case against God*. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1979.
- Tattersall, Nicholas. "The Evidential Argument from Evil."  
<http://www.infidels.org/library/modern/nicholastattersall/evil.html>, accessed April 8, 2006.
- Weisberger, A. M. *Suffering Belief: Evil and the Anglo-American Defense of Theism*. Nova Iorque: Peter Lang, 1999.



# 11 Argumentos Cosmológicos *Kalam* a Favor do Ateísmo

## 1. INTRODUÇÃO

Os argumentos cosmológicos a favor da existência de Deus têm duas partes. A primeira visa estabelecer a existência de uma causa para o universo. A segunda visa estabelecer que esta causa é Deus ou o acto de criação de Deus. O meu objectivo é mostrar que esta segunda parte “teísta” não é sólida e que há uma segunda parte “ateia” sólida que mostra que o universo se causa a si mesmo.

Os argumentos cosmológicos e teleológicos são dois tipos de argumentos a favor da existência de Deus. São diferentes de outros tipos por serem sobre todo o universo; o argumento cosmológico procura estabelecer uma explicação causal da razão pela qual existe um universo, e o argumento teleológico procura encontrar uma explicação da natureza planeada ou aparentemente planeada do universo. Deste modo, diferem dos argumentos ontológicos e conceptuais, que são *a priori*, e dos argumentos baseados na experiência mística, consciência moral e consciência humana. Os argumentos cosmológicos e teleológicos são sobre factos empíricos do universo, os argumentos místicos, morais e baseados na consciência são sobre factos empíricos com respeito aos seres humanos, e os argumentos ontológicos e conceptualistas dispõem-se a deduzir a existência de Deus de conceitos *a priori* apenas, sem precisar de qualquer dado observacional sobre o universo.

Os argumentos tradicionais cosmológicos são de três tipos. Um é o argumento *kalam*, que procura estabelecer a existência de uma causa do princípio do universo e que esta causa é Deus. Os argumentos tomistas procuram estabelecer a existência de uma causa que sustenta o universo a cada momento do tempo. O argumento cosmológico de Leibniz é que a totalidade da série de seres contingentes (que constituem o universo) exige uma causa externa que não seja contingente, mas sim necessária.

O argumento cosmológico *kalam* é muitas vezes formulado deste modo:

1. O que começa a existir tem uma causa.
2. O universo começou a existir.
3. Logo, o universo tem uma causa.

Dado que o elemento decisivo que parece introduzir a exigência de causalidade é algo *começar a existir*, o argumento procura estabelecer que o começo da existência do universo não é destituído de causa. As discussões do argumento centram-se tipicamente numa causa do começo da existência do universo. Dado que isto fica implícito no modo mais ou menos vago de formular a conclusão, podemos torná-lo mais preciso tornando o seu significado explícito, nomeadamente, que o começo da existência do universo tem uma causa. Não é óbvio, em qualquer direcção da argumentação, se o universo precisa ou não de uma causa para continuar a existir, dada a maneira vaga como se formula a conclusão 3; por isso, concentro-

me no que o argumento implica obviamente, nomeadamente, que há uma causa do começo da existência do universo. É isto que William Lane Craig (2002: 69) queria dizer quando recentemente denominou o argumento como “o *kalam* cosmológico a favor de uma Primeira Causa do começo do Universo.”

O argumento cosmológico *kalam* foi formulado pela primeira vez na escolástica medieval islâmica, e foi ressuscitado desde 1979, quando Craig publicou *The Kalam Cosmological Argument*, constituindo-se desde então um tópico comum de discussão. Este argumento atraiu muito mais interesse do que consenso, mesmo entre filósofos teístas da religião. A razão é aparentemente que muitos teístas não aceitam o argumento de Craig de que o *passado é necessariamente finito* e conseqüentemente que o universo tem de começar a existir, e muitos teístas não têm tanta confiança quanto Craig de que a primeira premissa, que afirma que “tudo o que começa a existir tem uma causa,” é “obviamente verdadeira.” Não obstante, uma contagem dos artigos em revistas de filosofia mostra que se publicaram mais artigos sobre a defesa de Craig do argumento *kalam* do que sobre qualquer outra formulação filosófica contemporânea de um argumento a favor da existência de Deus. Surpreendentemente, isto aplica-se até ao argumento de Plantinga a favor da aceitabilidade racional do argumento ontológico e também ao seu argumento de que o teísmo é uma crença básica racionalmente aceitável. O facto de tanto os teístas quanto os ateus “serem incapazes de deixar em paz o argumento *kalam* de Craig” sugere que poderá ter um interesse filosófico pouco usual ou então que tem um núcleo atraente de plausibilidade que leva os filósofos a regressarem uma vez e outra ao argumento, para voltarem a examiná-lo.

Não seguirei por uma das vias habituais exploradas pelos críticos, nomeadamente, argumentar que o passado pode ser infinito ou que não é óbvio que seja o que for que começa a existir tem uma causa. Já fiz isto alhures (Craig e Smith 1993). Ao invés, vou aceitar a primeira parte do argumento *kalam*, as partes 1-3, e discordar da segunda parte, o argumento de que a primeira causa é Deus. Mas dirijo de Craig por aceitar 1-3 por razões empíricas e não por razões *a priori*. Formula-se a teoria geral da relatividade de Einstein chamando-lhe “cosmologia do Big Bang,” sendo esta usada para explicar as observações de que o universo começou a existir há cerca de quinze mil milhões de anos numa explosão muitíssimo pequena de matéria e energia densamente concentradas. Esta matéria e energia estavam tão densamente concentradas que eram mais pequenas do que um electrão. Devido à força explosiva do Big Bang, o universo começou a expandir-se e está em expansão desde então. Os pedaços de matéria aglomeraram-se e tornaram-se estrelas e galáxias. A teoria desta explosão do Big Bang implica que o universo é causalmente determinista, isto é, que cada estado do universo é suficientemente causado por um estado anterior. Nesta base, posso aceitar a premissa 1, que o que começa a existir tem uma causa, com base nos indícios empíricos a favor das leis empíricas da natureza da chamada “cosmologia do Big Bang.” (A interpretação de Bohm da mecânica quântica é causalmente determinista; dado que sustento esta interpretação (Smith 2003), não preciso preocupar-me com “acontecimentos quânticos incausados.”) Posso também aceitar que o universo começou a existir, porque as observações nos dizem que começou; mas não aceito os argumentos *a priori* de Craig a favor da ideia de

que um passado infinito efectivo é impossível. O meu objectivo é mostrar que a *causa* do começo do universo, que tanto Craig como eu concordamos que *existe*, tem uma *natureza* diferente da que Craig pensa. Argumento que a causa do começo do universo não é Deus, mas o próprio universo. Mais precisamente, argumento que o começo da existência do universo se *causa a si mesmo*.

Diz-se muitas vezes que “nada pode causar a sua própria existência.” Concordo com esta frase no sentido em que é habitualmente usada. Mas discordo desta frase se exprimir um sentido diferente, em particular, um sentido diferente de “causar a sua própria existência.” Neste segundo sentido, “própria” refere-se a um todo de partes, e não a um ser simples. A elucidação deste segundo sentido de “causar a sua própria existência” ou “causa-se a si mesmo” ocupa a maior parte deste capítulo.

A minha conclusão é que o argumento cosmológico *kalam*, quando se formula de uma maneira consistente com a ciência contemporânea, não é um argumento a favor da existência de Deus, mas um argumento a favor da inexistência de Deus, e um argumento a favor de uma explicação ateia completa do começo da existência do universo. Chamemos ao começo do universo C. O meu argumento cosmológico *kalam* tem como conclusão que o começo da existência do universo se causa a si mesmo. “C causa-se a si mesmo” não quer dizer o mesmo que “C causa C,” mas quer dizer o mesmo que “cada parte de C é causada por partes anteriores de C, a existência de C é logicamente implicada pela existência das suas partes, e o que causa a exemplificação das leis básicas que estas partes exemplificam são as partes anteriores que também exemplificam essas leis.”

## 2. O COMEÇO DA EXISTÊNCIA DO UNIVERSO

As ciências físicas indicam que o universo começou a existir com um Big Bang, uma explosão de matéria e energia que ocorreu há cerca de quinze mil milhões de anos. A questão que o teísta e o ateu enfrentam é esta: Qual é a causa desta explosão? Um ateu pode defender que é incausada, como eu pensava (Smith 1988, 1994; Smith e Craig 1993), mas se o teísta puder formular uma explicação causal de peso da explosão do Big Bang, então o ateu deveria acreditar que o Big Bang teve realmente uma causa.

Segundo a ciência física contemporânea, em particular a cosmologia do Big Bang, não há um primeiro instante  $t = 0$ . Se houvesse tal instante primeiro, o universo existiria num estado impossível nesse instante; todo o universo espacial tridimensional ocuparia ou existiria num ponto sem dimensão espacial. Tal estado de coisas seria descrito por proposições matemáticas destituídas de sentido.

Por exemplo, em  $t = 0$  a densidade da matéria do universo seria (para dar um exemplo simplificado) da forma de vinte e cinco gramas por unidade zero de espaço, ou seja,  $25/0$ . Mas isto é uma frase matemática destituída de sentido, dado não existir qualquer operação matemática de dividir por zero. A alegada fracção  $25/0$  não é um número mas meramente marcas num papel, dado não existir qualquer fracção que tenha zero como denominador e

que tenha um número positivo como numerador. O universo começou a existir depois do hipotético tempo  $t = 0$ .

Um instante é um ponto temporal, isto é, um momento sem duração. Um estado instantâneo do universo é um estado que existe por um instante. Um intervalo de tempo é um conjunto de instantes, na verdade, um número infinito de instantes.

Segundo a cosmologia do Big Bang, o tempo é contínuo, o que significa que a cada número real (número decimal) corresponde um instante diferente do intervalo. Os intervalos são demarcados em momentos de várias durações, por exemplo, anos, horas, minutos e segundos. Um estado do universo com extensão temporal ocupa um dado intervalo de tempo; por exemplo, podemos falar do primeiro estado da existência do universo com a duração de uma hora.

Um intervalo é fechado se tiver dois pontos-limite: um instante que seja o primeiro do intervalo e um instante que seja o último do intervalo. Se o intervalo de uma hora do meio-dia às 13 horas for fechado, o seu primeiro instante é o instante denotado por “meio-dia” e o seu último instante é o instante denotado por “13 horas.”

Um intervalo é semiaberto na direcção da anterioridade se não tiver um primeiro instante. Se apagarmos o instante denotado por “meio-dia” da hora mencionada, seria uma hora semiaberta na direcção da anterioridade. A primeira hora seria fechada se o primeiro instante hipotético,  $t = 0$ , existisse efectivamente. Mas dado que não existe, a primeira hora é semiaberta na direcção da anterioridade.

Eu uso a ideia da cosmologia do Big Bang de que a primeira hora (minuto, segundo, etc.) da existência do universo é semiaberta na direcção da anterioridade. Isto significa que não existe um instante que corresponda ao número zero no intervalo da linha real que contém um infinito (contínuo) de números maiores que zero e menor que um ou um:  $0 < x < 1$ . Se o tempo for contínuo, então não há um primeiro instante  $x$  que se suceda imediatamente ao hipotético “primeiro instante,”  $t = 0$ . Isto porque entre quaisquer dois instantes, há um número infinito de outros instantes. Se “eliminarmos” o instante  $t = 0$  que corresponde a 0 no intervalo  $0 < x < 1$ , não encontraremos um dado instante que se siga imediatamente ao instante “eliminado”  $t = 0$ . Por exemplo, o instante  $y$  que corresponde ao número 0,5 não pode ser o primeiro, dado que entre o número 0 e o número 0,5 há um número 0,25 e um dado instante  $z$  que corresponde a 0,25. O mesmo acontece com qualquer outro número no intervalo  $0 < x < 1$ .

### 3. O ARGUMENTO *KALAM* DE CRAIG A FAVOR DO TEÍSMO

Esta perspectiva dos instantes, intervalos e começo do universo dá-nos suficiente informação para ver por que o argumento cosmológico *kalam* a favor do teísmo não é sólido.

Considere-se o modo como Craig procura justificar a primeira metade do argumento cosmológico *kalam* a favor do teísmo (ou do ateísmo). Ou seja, as três frases formuladas no início deste capítulo, nomeadamente 1) o que começa a existir tem uma causa, 2) o universo

começou a existir; e a inferência que conclui 3) o universo tem uma causa (sugerindo que o começo da existência do universo tem uma causa).

Vou estabelecer duas ideias nesta secção. Primeiro, a teoria de Craig é inconsistente com a cosmologia do Big Bang, que é a teoria que Craig usa no seu argumento empírico a favor da tese de que o universo começou a existir. Segundo, a teoria da matemática de Craig é falsa *a priori*, o que torna a sua interpretação do argumento *kalam* falso por necessidade lógica, independentemente do que sejam os factos empíricos.

Vou explicar primeiro por que é a teoria de conjuntos uma parte essencial da cosmologia do Big Bang e como daqui se segue a refutação do argumento empírico de Craig a favor do começo do universo.

Considere-se o primeiro estado da existência do universo com um segundo de duração. Este intervalo é um conjunto. Dado que este conjunto tem um número infinito de membros efectivamente, é inconsistente com a teoria de Craig, pois Craig pensa que haver um infinito efectivo é “metafisicamente impossível.”

A seguir menciono várias palavras técnicas, como “lógica de predicados de ordem superior,” “variedade” e “topologia.” Não é necessário entender estas palavras ou expressões para compreender o meu argumento. É suficiente saber que a teoria de Craig é inconsistente com os conceitos expressos por estas palavras ou expressões.

Segundo a cosmologia do Big Bang e a teoria geral da relatividade de Einstein, o universo tem uma topologia, que é um conjunto de subconjuntos efectivamente infinitos que têm certas relações entre si. Estas teorias afirmam também que o universo é uma variedade contínua, que é um conjunto de um infinito efectivo, especificamente, pontos contínuos efectivos. O universo tem também uma métrica, que demarca o tempo em intervalos de várias extensões: horas dias, anos e assim por diante. Os intervalos demarcados pela métrica são conjuntos de instantes em número contínuo efectivamente infinito. Além disso, a métrica exige uma variedade e topologia efectivamente infinitas e contínuas. Na teoria da relatividade e na cosmologia do Big Bang, uma métrica é definida num ponto (em termos de um ponto) num contínuo efectivamente infinito.

Craig nega a existência de um infinito contínuo. A sua teoria implica que não pode haver uma estrutura topológica do universo efectivamente infinita, que não pode haver uma variedade efectivamente infinita, que não pode haver uma métrica definida num ponto num contínuo efectivamente infinito de pontos, e assim por diante. A cosmologia do Big Bang implica que há uma variedade, topologia e metrificação efectivamente infinitas. Segue-se logicamente que as frases da sua versão do argumento *kalam* (e.g., “O universo começou a existir”), sob a interpretação de Craig do seu conteúdo semântico, exprimem proposições muitíssimo desconfirmadas. A teoria de Craig de que só há um “infinito potencial” torna também a sua teoria inconsistente com a ciência física contemporânea, especificamente, com a cosmologia do Big Bang.

Acresce que o argumento *a priori* de Craig a favor de um infinito meramente potencial é autocontraditório. Craig está comprometido com a contradição “x tem uma potencialidade para ser infinito” e “x não tem uma potencialidade para ser infinito.” Isto

porque a possibilidade ou potencialidade de  $x$  se vir a realizar não pode realizar-se porque se o fosse haveria um infinito efectivo. Craig menciona esta contradição mas parece pensar que a mera negação de Aristóteles, em poucas frases, e que é uma petição de princípio, resolve o problema. Escreve Aristóteles [*Física*, 3.6.206]:

O infinito tem uma existência potencial. Mas a expressão “existência potencial” é ambígua. Quando falamos da existência potencial da estátua, queremos dizer que haverá uma estátua efectiva. No caso do infinito não é assim. Não haverá um infinito efectivo.

Se ao dizer que o infinito tem uma existência potencial não queremos dizer que pode existir efectivamente, o que poderia “potencial” querer dizer? Isto é trocar uma teoria autocontraditória por uma teoria ininteligível. Se “potencial” tem um sentido especial para o caso do infinito, podemos perguntar o que se está a dizer com “o infinito tem uma existência potencial [...] Não haverá um infinito efectivo.”

Não é possível dar qualquer sentido à afirmação de que o infinito tem uma existência “potencial.” Mas afirma-se que “não haverá um infinito efectivo.” Isto implica que em todos os casos só há em acto seres ou coisas *finitas*. Mas Craig afirma que “finito” não quer dizer “potencialmente infinito.” Uma vez mais, ou isto é autocontraditório ou ininteligível.

Se a teoria de Craig foi empiricamente desconfirmada e é logicamente autocontraditória, não levanta qualquer obstáculo à construção de um argumento cosmológico *kalam* a favor do ateísmo.

#### 4. O ARGUMENTO COSMOLÓGICO *KALAM* A FAVOR DO ATEÍSMO

Todo o estado instantâneo do universo que corresponda a um número situado no intervalo  $0 < x < 1$  foi precedido e causado por estados instantâneos anteriores. Não há qualquer estado instantâneo no primeiro segundo semiaberto, ou no primeiro milionésimo de segundo semiaberto, que não tenha sido causado. Dado que o começo da existência do universo é os estados instantâneos que são membros de um intervalo semiaberto, segue-se do que afirmei que o começo da existência do universo foi causado internamente. Esta ideia precisa de ser desenvolvida.

Alguns teístas poderiam perguntar: O que causa a *totalidade da sequência* de estados instantâneos? Com respeito ao começo da existência do universo, poder-se-á perguntar, o que causa a primeira *hora* semiaberta ou o primeiro intervalo semiaberto de *um milionésimo de segundo* da existência do universo? Cada membro instantâneo do estado que ocupa um intervalo está causalmente relacionado com os membros instantâneos anteriores e posteriores desse estado, mas *nenhum* está causalmente relacionado com todo o estado que ocupa o intervalo. Nem os membros instantâneos causam *todos*, conjuntamente, o estado que dura um intervalo. Precisa o estado que dura um intervalo, o conjunto dos estados instantâneos, de uma causa externa, tal como uma causa divina?

Swinburne afirma que o intervalo ou conjunto de estados precisa de uma causa externa: “Se as únicas causas dos seus estados anteriores são estados anteriores, o conjunto de estados anteriores como um todo não terá qualquer causa e por isso não terá qualquer

explicação” (1978: 124, *italico meu*). Swinburne argumenta que haverá uma explicação se Deus causar o conjunto de estados anteriores. Mas este argumento não é sólido porque um *conjunto*, por definição, é um objecto abstracto e um *objecto abstracto* (por definição) não pode ter relações causais com outros objectos, incluindo um objecto concreto como Deus. Assim, o argumento de que há algo acima e para lá dos estados, nomeadamente, o *conjunto* de estados, não pode conduzir a uma causa externa porque o “algo” postulado não é o tipo de coisa que se possa causar.

Um problema sobre conjuntos está também presente na discussão de William Rowe sobre se se pode ou não explicar causalmente o universo. O argumento de Rowe (1975, 1989) tem vantagens, num aspecto, sobre o de Swinburne, dado Rowe admitir desde logo que o conjunto de todos os estados não é um candidato a uma explicação causal. Rowe sublinha que a pergunta “Por que existe a série infinita?” não deve ser interpretada como se estivesse a pedir uma razão causal para a existência do conjunto (dado que um objecto abstracto não pode ter uma causa da sua existência); ao invés, deve-se interpretá-la como um pedido de uma razão causal para o facto de o conjunto ter os membros que tem e não outros ou nenhuns. Suponha-se que “A é o conjunto de seres dependentes. Ao perguntar por que existe A não estamos a pedir uma explicação da existência de uma entidade abstracta; estamos a perguntar por que tem A os membros que tem ao invés de outros ou nenhuns” (1989: 150). Segundo Rowe, pode-se responder coerentemente a esta pergunta dizendo que A tem os membros que efectivamente tem porque um ser qualquer que não um dos seus membros é causalmente responsável por A ter estes membros.

Contudo, parece-me que a discussão de Rowe exhibe uma falácia de teoria de conjuntos, apesar de ser diferente da de Swinburne. Um conjunto contém necessariamente os seus membros. Isto é um axioma da teoria de conjuntos e um dos axiomas da lógica de predicados de segunda ordem com identidade. Assim, a pergunta “por que contém o conjunto A os membros que efectivamente contém?” – se faz realmente sentido – tem como resposta “todo o conjunto contém necessariamente todos os membros que efectivamente contém e apenas esses, e A é um conjunto.” A pergunta de Rowe não pode consequentemente admitir a resposta “o conjunto A de seres dependentes contém todos os seres que efectivamente contém e apenas esses porque Deus fez causalmente A conter estes seres em vez de outros.” Deus não pode fazer escolhas com respeito a estados de coisas logicamente impossíveis, tal como escolher se o conjunto {João, Joana} deve conter João e Joana ou outros membros em seu lugar.

Por que existe o primeiro estado semiaberto de um segundo do universo? Existe porque 1) a existência de cada estado instantâneo que seja um membro desse estado de um segundo é causada por estados instantâneos anteriores, e 2) o estado é o conjunto destes estados instantâneos, que o implicam logicamente (em que “logicamente” quer dizer lógica de predicados de ordem superior com identidade). Se quisermos que a “implicação lógica” seja uma relação entre proposições ou frases interpretadas, então podemos dizer que a proposição expressa por “estes estados instantâneos existem” implica logicamente a proposição expressa por “o conjunto destes estados instantâneos existe.”

Este intervalo semiaberto não tem como causa qualquer um dos seus estados instantâneos, nem todos conjuntamente, e não tem uma causa externa. Se algo causar a existência do João e da Joana separadamente, então o conjunto {João, Joana} não precisa de mais uma causa para existir. Isto é assim porque a existência do João e da Joana *implica logicamente* a existência do conjunto {João, Joana}. Em cada um dos mundos possíveis nos quais existem o João e a Joana, existe o conjunto {João, Joana}. Em cada mundo possível em que o conjunto {João, Joana} existe, o João e a Joana existem. Se chamarmos  $S$  a este conjunto, podemos dizer que “ $S$  existe” e “o João e a Joana existem” expressam proposições logicamente equivalentes.

O mesmo vale para o primeiro intervalo semiaberto de um minuto ou de um segundo da existência do universo. Este intervalo é um conjunto  $S_1$  de um contínuo de estados  $C$ , em que “ $C$ ” denota os estados contínuos que são membros do conjunto. Por um raciocínio paralelo, podemos concluir que “ $C$  existe” e “ $S_1$  existe” exprimem proposições logicamente equivalentes. Não se pode perguntar intrinsecamente “ $C$  existe, mas por que existe  $S_1$ ?,” pois a pergunta implica logicamente a sua própria resposta, nomeadamente, que  $C$  existe. Assim, perguntas como a do Swinburne, Rowe e muitas outras, “ $C$  existe, mas por que existe  $S_1$ ?” ou “ $S_1$  existe, mas por que existe  $C$ ?,” implicam e contêm as suas próprias respostas.<sup>212</sup>

O que refere “o começo da existência do universo”? Parece não poder referir qualquer estado semiaberto com a duração de um intervalo, pois para cada um deles há um estado mais curto que parecerá constituir um candidato melhor com o qual se deve identificar o começo do universo. Dado não haver um primeiro instante e dado haver um número infinito de primeiros intervalos com uma dada dimensão, cada um dos quais mais curto que o outro, “o começo do universo” não refere um instante ou um intervalo. Tem de referir muitos instantes ou intervalos.

Nem pode o começo ser um intervalo fechado de qualquer dimensão. Se perguntarmos pela hora fechada anterior a todas as outras, a resposta é que não há tal coisa. Cada instante de tempo excepto o último (se o universo for fechado na direcção do futuro) é o limite anterior dos intervalos fechados de muitas dimensões anteriores a todos os outros; o mesmo instante é o limite anterior de uma hora fechada, de um segundo fechado, e assim por diante. Mas não há uma primeira hora fechada porque isso exigiria um instante anterior a qualquer outro que seria o limite da hora fechada, o que seria o primeiro instante no qual existe o universo. Cada instante posterior ao hipotético  $t = 0$  é um limite anterior de uma hora fechada numa dada sequência de horas fechadas. Há um número infinito de sequências dessas, dado haver um número infinito de instantes posteriores ao hipotético  $t = 0$ . Assim, toda a primeira hora fechada  $h_2$  numa dada sequência  $T_2$  de horas não sobrepostas começa depois de uma hora fechada  $h_1$  anterior que é a primeira hora de outra sequência  $T_1$  de horas não sobrepostas, tal que a hora fechada anterior  $h_1$  se sobrepõe parcialmente a  $h_2$ .

Estamos a lidar com uma teoria empírica, a cosmologia do Big Bang, e isto fornece um modo de definir o começo do universo. Há diferentes tipos de estados do universo; por exemplo, um tipo de estado é a era electrofraca, a era em que a força electromagnética não se diferenciava da força fraca. Antes disso pode haver um estado forte electrofraco, que seria



um estado em que a força electromagnética, a força fraca e a força forte estavam unificadas, deixando apenas a força gravítica de fora. Houve quem especulasse que num momento ainda mais primevo a força gravitacional e as outras três estavam unificadas, e que este tipo de estado teve uma dimensão temporal de  $10^{-43}$  segundos. Chama-se-lhe habitualmente “a era Planck.” Este seria o primeiro tipo de estado do universo. Os físicos especulam que não há um subintervalo deste intervalo no qual o universo esteja num tipo de estado diferente de qualquer subintervalo posterior a este intervalo. Isto justifica empiricamente o uso de “o começo do universo” para referir o estado de Planck anterior a qualquer outro.

Pode-se considerar que o argumento apresentado é uma versão atea do argumento cosmológico *kalam* a favor de uma explicação do começo da existência do universo. A minha explicação só menciona seres que existem contingentemente; o universo poderia não ter existido e os estados do universo poderiam não ter existido. Dado que a existência de cada estado é causada por estados anteriores, e dado que a existência todos estes estados implica a existência do universo, há uma explicação para tudo o que existe contingentemente. Isto falsifica uma crença que praticamente toda a gente tem. Por exemplo, Jordan Howard Sobel escreve que “se tudo é contingente, então não é possível que, para todo o facto ou entidade,  $x$ , há uma razão de um ou de outro género para  $x$ ” (Sobel 2004: 222).

Também invalida a crença de Sobel e de outros de que uma explicação completa da existência do universo exige que as premissas sejam todas verdades necessárias e que a conclusão seja também, assim, uma verdade necessária. O meu argumento cosmológico ateu é uma explicação completa da existência do universo, e as suas premissas são verdades contingentes: Há um intervalo  $I$  anterior a qualquer outro de cada duração que é semiaberto na direcção da anterioridade. A existência de cada estado instantâneo  $E$  que pertence ao intervalo  $I$  tem uma explicação causal suficiente: os estados anteriores. Cada intervalo semiaberto  $I$  de estados é explicado por ser logicamente equivalente aos estados (ou, caso se prefira, “ $I$  existe” é logicamente equivalente a “ $C$  existe,” em que  $C$  é os muitos estados contínuos que são membros do conjunto  $I$ ). Note-se, além disso, que a conclusão logicamente derivada destas premissas é a verdade contingente “o universo começa a existir.”

É isto uma explicação completa? Deixa por explicar alguns factores explicativos? Resta um problema, aparentemente, quanto à razão pela qual as nossas leis básicas da natureza se verificam e não outras. Mas há uma explicação da razão pela qual estas leis básicas se verificam e não outras.

## 5. LEIS BÁSICAS DA NATUREZA

Por que se verificam as leis básicas da natureza,  $L$ ? Exemplos de leis básicas são a lei da conservação da massa-energia e a lei da entropia ou desordem crescente. Dado estarmos a trabalhar com a cosmologia do Big Bang, e dado que esta é uma solução para a equação de Einstein na teoria geral da relatividade, podemos incluir nas nossas leis básicas a sua equação (que afirma, grosso modo, que a curvatura do espaço-tempo depende da massa-energia existente no espaço-tempo e vice-versa). O universo Friedman da cosmologia do Big Bang não

é especificada por uma lei básica da natureza, dado que esta lei (i.e., equação) se deriva da equação de Einstein em conjunção com as condições iniciais.

Por que se verificam as leis básicas da conservação, entropia e relatividade geral? Resumidamente, as leis básicas são exemplificadas pela razão de que estas leis se exemplificaram a si mesmas. Mas o que poderá isto querer dizer?

As leis básicas da natureza, como  $L$ , são definidas em termos dos estados do universo. Cada um destes estados é um particular que tem entre as suas propriedades uma certa propriedade disposicional  $L$ ;  $L$  é uma disposição que cada estado tem para causar a existência de um estado posterior com um certo tipo de propriedades e relações. A disposição  $L$  de um estado  $E_2$  é explicitamente realizada pelo estado  $E_2$  se um estado anterior  $E_1$  faz causalmente  $E_2$  realizar esta disposição, tendo  $E_1$  os tipos de propriedades e relações (e.g., um certo grau de entropia) necessários para fazer  $E_2$  realizar esta disposição explicitamente.

Dado que uma lei básica  $L$ , é uma propriedade de cada estado, a explicação da razão pela qual a lei básica  $L$  se verifica, em vez de outras leis possíveis, é que para cada estado que exemplifica  $L$  há um estado anterior que exemplifica  $L$  (e outras propriedades relevantes) e que faz causalmente o primeiro exemplificar também  $L$ . O verificar-se da lei básica da natureza  $L$  nada é além da exemplificação da propriedade disposicional  $L$  por parte de cada estado. Dado que a exemplificação de  $L$  por cada estado é causada por um estado anterior, explica-se por que  $L$  se verifica. Que outra explicação poderia haver? Deus não pode fazer causalmente os estados exemplificar as leis, dado que os estados anteriores já desempenharam tal tarefa, digamos.

A disposição do estado  $E_1$  para conservar a matéria e a energia é explicitamente realizada. Esta realização consiste no facto de que o ponto último instantâneo de uma série de estados  $C$  coincide no instante  $t$  com o ponto inicial de uma série posterior  $E$ . O último estado instantâneo de  $C$  afecta causalmente o ponto inicial de  $E$ . O último estado de  $C$  actua causalmente no primeiro estado de  $E$  trazendo-o à existência com a mesma quantidade de massa e energia que tinham o último estado  $C$  e todos os estados anteriores de  $C$ .

## 6. O ARGUMENTO DE GALE DE QUE OS TODOS NÃO PODEM SER EXPLICADOS EM TERMOS DE CAUSAS DAS SUAS PARTES

O leitor pode sentir que há um aspecto que ainda não foi abordado. Que aspecto é esse? É o problema de se poder ter dado o caso de haver um todo diferente, composto de partes diferentes, e nada explica por que existe o todo de partes que efectivamente existe em vez de outro. Na verdade, por que há um todo de partes em vez de nada? Estas perguntas já receberam resposta. A razão por que este todo de partes existe, em vez de outro todo possível, é que a existência deste todo é logicamente exigido pela existência das suas partes, e as suas partes existem. As partes do todo meramente possível não existem, e logo não se exige logicamente a existência efectiva deste todo meramente possível.

Mas porquê estas partes? Estas partes existem porque outras partes anteriores causaram a existência de todas elas. Outras partes possíveis não existem porque nada causou a sua existência.

Mas por que há algo em vez de nada? O todo das partes é algo. A razão pela qual existe é que a existência de cada uma das suas partes foi causada por partes anteriores e a existência das partes exige logicamente a existência do todo. A razão pela qual não há nada<sup>1</sup> é que um universo causou o começo da sua própria existência e as leis básicas que regem este universo exemplificaram-se a si mesmas.

Mas por que há um universo que causa o começo da sua própria existência? A razão é que a existência das suas partes exige logicamente a existência deste universo e as suas partes existem porque uma parte anterior causou a existência de cada uma delas.

Mas não houve filósofos, como Richard (Gale 1991), que mostraram que não se pode explicar um todo pelo facto de se ter explicado cada uma das suas partes? Não é isto um “truísmo” ou pelo menos uma banalidade hoje aceite tanto por ateus quanto por teístas? Concordo que é uma banalidade, mas nem todas as banalidades são verdadeiras. Gale (1991: 252-284) argumentou contra a tese de Hume-Edwards de que uma explicação causal de cada parte de um todo é suficiente para explicar a existência do todo. Mas o argumento de Gale, apesar de sólido, é logicamente irrelevante para o argumento cosmológico *kalam* a favor do ateísmo que apresentei.

Gale afirma que a existência de cada peça de um carro tem uma explicação causal (e.g., o carburador foi feito pela Delco-Remy em Chicago, o motor de arranque pela United Motors de Kansas City, e assim por diante para cada peça do carro). Mas isto não explica a existência do carro. A explicação da sua existência é que as suas diferentes peças foram montadas por certos trabalhadores numa fábrica de montagem de Detroit. A noção de *montar* particulares num todo é crucial para a crítica de Gale à tese de Hume-Edwards.

Gale não categoriza os todos nem define os agregados (nem sequer usa esta palavra como nome de um tipo de todo), mas os exemplos que oferece sugerem que está a falar de agregados. Se um todo não for um conjunto, pode ser um agregado, e isto é uma espécie de todo que pode ter uma explicação causal externa em termos de alguém que o agrega, além das explicações causais de cada uma das suas partes. Além disso, as causas destas partes seriam também externas relativamente a este todo; por exemplo, um pneu é uma parte de um carro, mas as pessoas e ferramentas (ou as suas actividades causais) que fizeram a borracha, aço, etc., que pertencem ao pneu não são partes do carro.

A dificuldade surge ao tentar mostrar que o universo é relevantemente análogo a um carro ou qualquer outro género de todo agregado (e.g., um computador ou uma ponte).

Há uma diferença nos sentidos de “parte” que se aplicam a carros e ao universo ou a uma sucessão de causas e efeitos. Cada estado do universo é causado por partes anteriores e

<sup>1</sup> Ou seja, a razão pela qual o nada não existe. Um mau hábito linguístico oriundo da oralidade descuidada faz muitos autores escrever “não há nada” como se quisesse dizer que nada há, quando literalmente diz efectivamente que o nada não existe. Usar a dupla negação no sentido de negação simples pode não provocar confusões no discurso oral, que raramente é mais complexo do que o necessário para comprar batatas, mas provoca muitas confusões no discurso sofisticado. *N. do T.*

causa partes posteriores. Mas a porta do carro não é uma causa nem um efeito do volante ou de outra parte do género, e não há uma série de causas e efeitos que consistam numa porta, roda, tejadilho, transmissão, e assim por diante, por meio dos quais se possa conceber o carro como uma série finita de particulares causalmente inter-relacionados, de tal modo que a existência de cada particular seja causada por outra parte particular.

Gale não argumentou que a sucessão causal, que é o tópico do argumento *kalam* ou de outros argumentos cosmológicos, seja um agregado. O aspecto que muitas vezes não se vê é que o argumento de Gale refuta apenas a afirmação geral de Hume de que a existência de *qualquer tipo de todo* fica explicada se houver uma explicação causal para cada uma das suas partes. O facto de o processo causal semiaberto que consiste no universo causar o começo da sua própria existência não poder ser um agregado é consistente com a solidez do argumento de Gale, mas torna-o também logicamente irrelevante para o meu argumento *kalam* a favor de uma explicação ateia do começo da existência do universo.

## 7. CAUSALIDADE E ESTADOS INSTANTÂNEOS

Poder-se-ia objectar que a existência do começo do universo, um estado semiaberto com extensão temporal de dimensão muitíssimo breve, não se pode explicar com a minha explicação ateia *kalam*. Poder-se-á sentir que a minha explicação é circular, ou que é uma petição de princípio, ou que as *explananda* (as partes explicadas, o seu todo e as leis que se auto-exemplificam) se definem já em termos do *explanans* (o que explica as partes, o todo e as leis básicas). Mas nada há de circular ou de petição de princípio nas explicações; o que se está a explicar é *a existência das partes, a existência do todo e a exemplificação das leis básicas* L. O que explica estes factos é que a existência de cada parte é *causada por uma parte anterior* do todo, e *a existência das partes exige logicamente a existência* do todo, e cada exemplificação de L é *causada por uma parte anterior que também exemplifica* L, e assim por diante *ad infinitum*, de modo que nunca existe o facto bruto de “L ser exemplificada, sem qualquer explicação causal da razão pela qual é exemplificada.”

O céptico parece ficar sem argumentos. Parece reduzido a apelos imaginativos a alegados contra-exemplos à minha afirmação de que o começo da existência do universo é autocausado em virtude do facto de os mais antigos intervalos de qualquer duração serem semiabertos na direcção do passado. Teístas como Burke, Vallicella, Deltete, Pruss e muitos outros ficaram reduzidos à invenção de contra-exemplos bizarros.

Apelam a um qualquer estado semiaberto e fazem notar que é intuitivamente implausível que a existência deste estado se explique pelo facto de cada uma das suas partes ser causada por uma parte anterior. Não mudam de assunto, como Gale (mudou o assunto para carros e outros agregados), mas imaginam alegados contra-exemplos a um conjunto de estados instantâneos cuja explicação seja interna ao conjunto.

Por exemplo, Burke (1984) e outros querem refutar aquilo a que chamei a explicação ateia completa do começo da existência do universo. Burke pensa que esta explicação está comprometida com um princípio que formula assim:

- P) Para qualquer conjunto  $S$  de instantes do tempo e para qualquer objecto físico  $x$ : Se para todo o instante que pertence a  $S$  há uma explicação da razão pela qual  $x$  existe nesse instante, estas explicações, tomadas colectivamente, explicam por que  $x$  existe em todos os instantes que pertencem a  $S$ .

Burke convida-nos a supor que um pato adulto começou a existir na nossa mesa. O pato existe ao longo de um intervalo finito de tempo  $I$  que é semiaberto na direcção do passado; não há um primeiro instante no qual o pato exista. Para cada instante  $t$  no qual o pato existe, há uma explicação causal da razão pela qual o pato existe em  $t$ ; a explicação é que o pato já existia num instante  $t'$  anterior a  $t$ , e é uma lei da natureza que um pato saudável persista ao longo do breve período que decorre de  $t'$  a  $t$ .

Burke afirma que isto não explica por que existe o pato em todos os instantes de tempo no intervalo  $I$  em vez de em nenhum instante do intervalo  $I$ . Sustenta que neste caso diríamos que o pato começou a existir espontaneamente, sem qualquer causa ou explicação da sua existência, e que temos aqui uma violação clara do princípio da causalidade.

Os problemas com este tipo de alegados contra-exemplos são fáceis de ver: o contra-exemplo inclui a sua própria refutação na última oração: “temos aqui uma violação clara do princípio da causalidade.” Claro que temos, e é por isso que não pode ser um contra-exemplo ao princípio da causalidade da cosmologia do Big Bang ou à sua aplicação ao começo da existência do universo. A lei causal que é parte da cosmologia do Big Bang é que, para cada efeito  $E$  com extensão temporal, como um pato em repouso numa mesa por cinco minutos, por exemplo, há uma causa anterior  $C$  com extensão temporal tal que o ponto terminal da série causal  $C$  coincide no mesmo instante  $t$  com o ponto inicial de  $E$ . Neste instante  $t$ , o ponto terminal do processo causal  $C$  tem uma relação causal  $R_1$  com o ponto inicial do processo afectado  $E$ , tal que o ponto terminal  $C$  causa a existência em  $t$  do ponto inicial  $E$ . A relação causal  $R_1$  é o ponto terminal  $C$  exercendo o seu poder causal sobre o ponto inicial da série afectada  $E$ . Este é um caso de causalidade simultânea.

A lei causal da cosmologia do Big Bang é que, à parte os casos em que há uma singularidade, cada efeito  $E$  com extensão temporal tem um primeiro estado instantâneo que tanto fecha  $E$  na direcção da anterioridade como coincide (é simultâneo) com o último estado instantâneo da causa anterior  $C$  com extensão temporal, um estado que fecha  $C$  na direcção do futuro. O poder causal transfere-se dos instantes anteriores para os posteriores em  $C$  até chegar ao último instante de  $C$ , momento em que o ponto terminal de  $C$  exerce o seu poder sobre o ponto inicial de  $E$ , fazendo instantaneamente este ponto existir. O ponto terminal de  $C$  actua causalmente sobre o ponto inicial de  $E$ , “despendendo” sobre ele o seu poder causal. Este ponto inicial é afectado pelo ponto terminal de  $C$ , e a natureza deste ponto terminal é determinada por este impacto causal.

O ponto inicial causa então a existência de outros pontos de  $E$ ; cada um destes pontos é também causalmente influenciado por pontos anteriores de  $E$ , pontos que são posteriores ao ponto inicial mas anteriores ao ponto causalmente influenciado.

É nomicamente impossível que o estado de o pato estar em repouso em cima da mesa exista num intervalo semiaberto com extensão temporal, sem ponto inicial no qual a causa deste estado de repouso possa actuar. É nomicamente necessário que exista um processo

causal anterior, tal como alguém pôr o pato em cima da mesa, cujo último instante coincida com o ponto inicial do estado de repouso do pato, tal que o último ponto deste processo causal actue causalmente sobre o ponto inicial do estado de repouso do pato, fazendo-o existir.

Um intervalo é semiaberto na direcção do passado apenas se o seu ponto inicial for uma singularidade, isto é, se o seu alegado ponto inicial for fisicamente impossível e não existir. Este intervalo, no Big Bang, é um caso em que a lei causal não se aplica, em virtude de haver uma singularidade. No caso do segundo intervalo e dos seguintes, de qualquer dimensão, trata-se de intervalos fechados, aplicando-se a lei causal. O primeiro intervalo de qualquer dimensão é semiaberto na direcção do passado porque é fisicamente impossível que seja fechado nessa direcção. Assim, não há um primeiro instante do começo da existência do universo que seja incausado e que exija uma causa externa, como Deus, que o faça existir.

Para qualquer conjunto  $S$  de instantes de tempo que não contenham singularidades, a explicação da razão de  $x$  existir no primeiro instante do conjunto  $S$  é que o ponto terminal de um processo causal anterior  $S_1$  coincidiu com  $x$  em  $t$ , actua causalmente sobre  $x$  em  $t$ , e causa a existência de  $x$  em  $t$ . Para cada instante de tempo posterior do conjunto  $S$ ,  $x$  existe nesse instante de tempo porque instantes anteriores em  $S$  causaram a existência de  $x$  nesse instante de tempo, de modo que a natureza desta causalidade é determinada em parte pelo modo como o ponto terminal do processo causal anterior  $S_1$  afectou o ponto inicial do conjunto  $S$ .

Mas se o ponto inicial do conjunto  $S$  for uma singularidade, este ponto inicial não existe, e o conjunto  $S$  é semiaberto na direcção do passado. Neste caso, cada estado instantâneo de  $S$  é causado por estados instantâneos anteriores de  $S$ , mas não há qualquer estado instantâneo em  $S$  que coincida instantaneamente com o ponto terminal de um processo causal anterior que seja externo a  $S$ .  $S$  é internamente causado. O começo da existência do universo, dado que é semiaberto, é internamente causado.

Mal distinguimos as singularidades dos pontos normais, a invenção de exemplos hipotéticos bizarros, como patos que surgem subitamente em cima de mesas ou o movimento de uma bola que ocorre sem que se exerça sobre ela qualquer força, viola as leis causais da cosmologia do Big Bang.

A minha explicação ateia do começo da existência do universo é completa. É uma explicação completa no sentido em que o que é explicado, o *explanandum*, não pode (é logicamente impossível) receber qualquer outra explicação adicional ou complementar que seja genuína e irredundante. Por exemplo, Deus não pode causar o todo, as partes ou a exemplificação de leis, dado que tudo isto tem uma explicação interna; a tentativa de Deus causar a existência de algo seria ineficaz dado que a existência do item em questão já é suficientemente causada por partes anteriores do todo. Há uma explicação parcial do *explanandum* quando é logicamente possível fornecer uma explicação adicional genuína, de modo a constituir uma explicação completa do *explanandum*.

O meu argumento ateu é uma explicação contingentemente verdadeira da razão pela qual outras afirmações contingentemente verdadeiras são, de facto, verdadeiras. De facto, a minha “segunda parte ateia do argumento *kalam*” implica que não há qualquer verdade

contingente cuja verdade tenha ficado por explicar. Isto mostra que tanto ateus como teístas estão enganados quando pensam que é logicamente impossível que todas as afirmações contingentemente verdadeiras tenham uma explicação. De facto, como vimos, isto não só é logicamente possível como é empiricamente efectivo (na medida em que a cosmologia do Big Bang se confirmar empiricamente).<sup>213</sup>

## REFERÊNCIAS

- Burke, Michael. 1984. "Hume and Edwards on Explaining All Contingent Beings." *Australasian Journal of Philosophy* 62: 355-62.
- Craig, William Lane. 1979. *The Kalam Cosmological Argument*. Nova Iorque: Harper and Row.
- Craig, William Lane, ed. 2002. "Natural Theology: Introduction." In *Philosophy of Religion*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Craig, William Lane, e Quentin Smith. 1993. *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*. Oxford: Oxford University Press.
- Gale, Richard. 1991. *The Existence and Nature of God*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rowe, William. 1975. *The Cosmological Argument*. Princeton: Princeton University Press.
- Rowe, William. 1989. "Two Criticisms of the Cosmological Arguments." In W. Rowe e W. Wainwright (orgs.), *Philosophy of Religion*. São Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
- Rowe, William. 1997. "Circular Explanations, Cosmological Arguments, and Sufficient Reasons." *Midwest Studies in Philosophy* 21: 188-1201.
- Rowe, William. 1998. *The Cosmological Argument*, 2.<sup>a</sup> ed. Bronx, N.Y.: Fordham University Press.
- Smith, Quentin. 1988. "The Uncaused Beginning of the Universe." *Philosophy of Science* 55: 39-57.
- Smith, Quentin. 1994. "Did the Big Bang Have a Cause?" *British Journal of the Philosophy of Science* 45: 649-68.
- Smith, Quentin. 2002. "Time Was Caused by a Timeless Point: An Atheist Explanation of Spacetime." In Gregory E. Ganssle e David Woodruff (orgs.), *God and Time*. Nova Iorque: Oxford University Press. (Apresenta uma explicação ateia dado o pressuposto de que a singularidade é um ponto existente.)
- Smith, Quentin. 2003. "Why Cognitive Scientists Cannot Ignore Quantum Mechanics." In *Consciousness: New Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Quentin, e William Lane Craig. 1993. *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*. Oxford: Oxford University Press. (Veja-se os capítulos de Smith, em particular.)
- Sobel, Howard. 2004. *Logic and Theism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Swinburne, Richard. 1978. *The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press.

## 12 Argumentos da Impossibilidade

Entre os argumentos ateus mais impressionantes contam-se os que visam estabelecer que a existência de qualquer ser que satisfaça as especificações divinas canónicas é impossível – que não só não existe como não poderia existir tal ser.

Todos esses argumentos dependem crucialmente de conjuntos de especificações divinas. Uma noção tradicional nuclear de Deus especifica-o como um existente necessário, onisciente, onipotente e moralmente perfeito. Deus é também canonicamente concebido como um criador livre, e diz-se muitas vezes que é imutável ou transcendente. Alguns argumentos da impossibilidade atacam um só atributo – tentando mostrar que a noção de onisciência é em si logicamente incoerente, por exemplo. Outros atacam combinações de atributos – argumentando que não é logicamente possível ser onisciente e um criador livre, por exemplo. Se qualquer das formas de argumentação for bem-sucedida, poderemos mostrar que não pode haver qualquer Deus tal como o concebemos tradicionalmente.

Porque os argumentos em causa operam em termos de um conjunto de especificações mais ou menos claras, é evidentemente sempre possível ao defensor do teísmo afastar o argumento defendendo que o Deus que se mostrou ser impossível não é o *seu* Deus. Se o teísta acabar por defender um Deus conhecedor, talvez, mas não onisciente, pode furtar-se a alguns dos argumentos, mas pagando o preço de ficar com um Deus peculiarmente ignorante. O mesmo acontece no caso de um Deus poderoso, talvez, mas não tanto que seja onipotente, ou historicamente importante mas não literalmente um criador. Se o termo “Deus” for encarado como infinitamente redefinível, é claro que nenhum conjunto de argumentos da impossibilidade irá forçar o teísta a abandonar a afirmação de que “Deus,” num qualquer sentido, existe. Os argumentos da impossibilidade podem contudo ser bem-sucedidos na sua força principal, na medida em que o “Deus” que assim se salva pode parecer cada vez menos digno do título honorífico.

Uma reacção mais frequente, talvez, não é a redefinição mas o refúgio na vagueza: o uso contínuo de um termo “Deus” que se permite flutuar sem qualquer especificação clara. Neste como noutros casos – na pseudociência, por exemplo – recorrer à vagueza só consegue afastar as críticas à custa da diluição do conteúdo. Se a noção que um crente tem de Deus implica algo como os atributos tradicionais da onisciência, onipotência e perfeição moral, a força dos argumentos da impossibilidade é que tal ser não pode existir. É argumentável que se a noção que um crente tem de Deus for tão vaga que se furta a *todos* os argumentos da impossibilidade, então nem para ele é claro qual é o objecto da sua crença – nem se o que toma como uma crença pia tem realmente conteúdo.

Concentro-me de seguida em argumentos da impossibilidade centrais sobre 1) a onipotência e 2) a onisciência. Os problemas da noção de um ser moralmente perfeito e



da co-possibilidade de alguns atributos canónicos são tratados mais brevemente numa secção final.

## 1. A IMPOSSIBILIDADE DA OMNIPOTÊNCIA

Será logicamente possível existir um ser onnipotente?

O problema tradicional que se levanta à onnipotência é o paradoxo da pedra: poderia Deus criar uma pedra tão pesada que não conseguisse levantá-la? Se poderia, há algo que Deus não poderia fazer – não poderia levantar tal pedra. Se não poderia, há outra vez algo que Deus não poderia fazer – não poderia criar tal pedra. Em qualquer caso, há algo que Deus não poderia fazer. Segue-se que há coisas que nenhum Deus pode fazer; nem ele nem qualquer outro ser (pois podemos substituir “Deus” por outro nome qualquer) poderia ser onnipotente.

A história do problema é uma competição entre 1) aperfeiçoamentos de uma noção de onnipotência que pretende captar o núcleo de uma concepção tradicional, evitando ao mesmo tempo tais argumentos, e 2) versões mais sofisticadas do paradoxo da pedra, visando mostrar que os problemas lógicos da onnipotência permanecem.

Se a onnipotência quer dizer – como certamente parece – uma capacidade para fazer seja o que for, então há um argumento ainda mais simples a favor da ideia de que não pode haver um ser onnipotente. Nenhum ser poderia criar um círculo quadrado, ou um número inteiro par maior do que dois e mais pequeno do que quatro. Porque logicamente não poderia haver tais coisas, não poderia haver um ser que as pudesse criar. A resposta de Tomás a este problema tem sido muito influente: a onnipotência exige a capacidade para desempenhar qualquer tarefa, e “criar um círculo quadrado” não especifica uma tarefa genuína.<sup>214</sup> Em geral, pode-se sustentar, as especificações contraditórias não especificam coisa alguma – precisamente por serem contraditórias – ao invés de especificarem algo de um tipo peculiarmente contraditório. Se assim for, as especificações de tarefas contraditórias não designam tarefas genuínas, e por isso não designam tarefas que se exigem de qualquer ser onnipotente. Com respeito às especificações contraditórias, pelo menos, Deus e a onnipotência estão absolvidos.

O paradoxo da pedra, contudo, não se evita com a mesma facilidade. Neste caso, podemos usar uma especificação para uma tarefa que não é claramente contraditória. Eu poderia certamente criar uma massa de betão tão pesada que não a pudesse levantar. E Deus? Se poderia, haveria algo que ele não poderia fazer: levantar essa massa de betão. Se não poderia, há outra vez algo que ele não poderia fazer, apesar de até eu o poder fazer: criar tal massa de betão.

Neste caso, uma reacção tem sido uma vez mais objectar à especificação da tarefa, não com base na sua contraditoriedade mas por conter espécimes-reflexivas ou indexicais: termos que mudam a sua designação com a pessoa que supomos estar a desempenhar a tarefa. A tarefa em questão é especificada como a criação de uma massa de betão tão pesada que quem a cria não pode levantá-la. Mas, objecta-se, isto não é uma descrição uniforme de

uma tarefa: no meu caso, exige apenas que eu crie uma massa de betão que eu não possa levantar. No caso de Deus, exige que Deus crie uma massa de betão não que eu não possa levantar, mas que Deus não possa levantar.<sup>215</sup>

Haverá tarefas essencialmente indexicais? Certamente que parece haver. J. L. Cowan dá o exemplo de tarefas atribuídas num curso de sobrevivência na natureza, como, por exemplo, fazer sozinho, e sem ajuda, um barco que nos comporte e que possamos transportar facilmente. O Francisco e o José conseguem fazê-lo. O João não. Não foram o Francisco e o José bem-sucedidos numa tarefa que o João não conseguiu levar a cabo? Se houver tarefas reflexivas deste género, envolvendo dois poderes inversamente coordenados – tarefas como criar e levantar uma pedra pesada – a onipotência como aptidão para executar qualquer tarefa é pura e simplesmente impossível.<sup>216</sup>

Em coordenação com o trabalho desenvolvido em metafísica contemporânea, e talvez para tentar fugir ao problema das tarefas especificadas indexicalmente, o trabalho mais recente sobre a onipotência tem sido formulado em termos da efectivação de estados de coisas. A noção nuclear de um ser onipotente, nesta abordagem, é a de um ser capaz de efectivar qualquer estado de coisas. Sem restrições sobre a noção de “estados de coisas,” contudo, não é claro que esta manobra possa evitar as dificuldades das tarefas especificadas indexicalmente, dado parecer haver também estados de coisas especificados indexicalmente. O leitor e eu podemos enfrentar o mesmo estado de coisas, por exemplo, quando nenhum de nós pagou os seus impostos.

O trabalho mais recente assumiu também um carácter diferente. A tarefa de defender uma noção plena de onipotência – como uma aptidão para executar qualquer tarefa (especificável consistentemente) ou para efectivar qualquer estado de coisas especificável consistentemente – parece ter sido abandonada. Nesse sentido, um Deus tradicionalmente onipotente parece ter sido abandonado por ser indefensável. Como Peter Geach comentou, “Quando as pessoas tentaram ler em “Deus pode fazer tudo” um significado que não seja apenas de Piedosa Intenção mas de Verdade Filosófica, caíram em problemas intratáveis e confusões desesperadas [...]”<sup>217</sup> O que tomou o seu lugar tem sido uma tentativa de formular uma qualquer noção menor que não seja vítima dos argumentos da impossibilidade mas ao mesmo tempo tenha suficiente conexão com noções de poder exagerado para poder reivindicar *alguma* legitimidade teológica.

A onipotência tem sido limitada de várias maneiras, muitas vezes em conexão com outros atributos que uma pessoa poderia querer incluir numa noção de Deus. Alguns filósofos consideraram ser impossível mudar o passado, e nessa base construíram definições de onipotência que não exigem que um ser onipotente efective um estado de coisas do passado.<sup>218</sup> Esta manobra parece conceder que Deus tem limitações temporais e que não é completamente onipotente. A liberdade individual surgiu também como uma questão crucial. Poderá um agente fazer outro escolher *livremente* um curso particular de acção? Haverá contrafactuais da liberdade, da forma “Se o agente A estivesse nas circunstâncias C, teria feito X livremente”? Alguns filósofos admitiram uma resposta negativa à primeira pergunta e positiva à segunda, e por isso tentaram definir a onipotência de maneira que não

exija a efectivação de estados de coisas nos quais outros agentes tomem certas decisões livres.<sup>219</sup> Se Deus tem de ser moralmente perfeito, poder-se-á providenciar uma definição de onipotência que não exija uma capacidade para fazer o mal. Se a existência de Deus implica que este é um dos melhores mundos possíveis, por outro lado, houve quem tivesse argumentado que o mal se torna impossível e portanto que os actos malévolos não precisam de ser excluídos da definição de onipotência.<sup>220</sup>

Isto abre várias rotas de definição. Contudo, todas parecem conceder o que está basicamente em questão nos argumentos da impossibilidade: que a onipotência em qualquer sentido pleno e tradicional é insustentável, e portanto que nenhum Deus onipotente nesse sentido pode existir. O resto é andar às voltas com a questão de quão pouco aceitaremos. No entanto, é interessante seguir algumas das tentativas recentes para definir uma noção mutilada da onipotência.

T. Flint e A. Freddoso apresentam uma versão da onipotência que a limita de várias das maneiras especificadas:

$S$  é onipotente em  $t$  e  $W$  se, e só se, para qualquer estado de coisas  $p$  e  $Ls$  mundo-tipo-para- $S$  tal que  $p$  não seja membro de  $Ls$ , se há um mundo  $W^*$  tal que:

- i)  $Ls$  é verdadeiro tanto em  $W$  como em  $W^*$ , e
- ii)  $W^*$  partilha a mesma história com  $W$  em  $t$ , e
- iii) Em  $t$  e  $W^*$  alguém actualiza  $p$ ,

então  $S$  tem o poder em  $t$  e  $W$  de efectivar  $p$ .<sup>221</sup>

A ideia nuclear é que os estados de coisas que se exige de um ser onipotente são apenas os que *algum* ser poderia produzir nesse momento: daí os dois mundos  $W$  e  $W^*$ , e a limitação da onipotência de  $S$ , que tem de ter o poder de actualizar  $p$  em  $W$ . A onipotência é definida como onipotência num instante  $t$ ; a especificação de que  $W$  e  $W^*$  partilham a mesma história antes de  $t$ , que introduz por si problemas definicionais significativos, é uma tentativa de permitir que um ser seja onipotente apesar de não poder mudar o passado. Por último, os  $p$  exigidos para a onipotência restringem-se aos que não estão incluídos no “mundo-tipo-para- $S$ ,” um conjunto de contrafactuais da liberdade que dizem respeito a outros agentes “sobre cujos valores de verdade [ $S$ ] não tem qualquer controlo.”<sup>222</sup>

Como contra-exemplo a esta versão, Hoffman e Rosenkrantz oferecem um estado de coisas no qual “um floco de neve cai e não existe jamais qualquer agente onipotente.” Um agente inonipotente pode muito bem efectivar tal estado de coisas num mundo  $W^*$  em  $t$ , argumentam, fazendo cair um floco de neve num caso em que é verdade que nenhum ser onipotente alguma vez existiu. Suponha-se um mundo relacionado  $W$  no qual um indivíduo, Óscar, se torna onipotente pela primeira vez em  $t$ . Com base na ideia de que a onipotência instantânea de Óscar é possível, Hoffman e Rosenkrantz argumentam que a versão de Flint e Freddoso tem de ser inadequada dado que nessa versão Óscar não poderia ser onipotente: há outro indivíduo num mundo relacionado  $W^*$  que pode efectivar um estado de coisas que Óscar não pode efectivar.<sup>223</sup>

Edward Wierenga oferece outra versão limitada da onipotência:

Um ser  $x$  é onipotente num mundo  $W$  num instante  $t =_{df}$ . Em  $W$  é verdade tanto que i) para todo o estado de coisas  $A$ , se é possível que tanto  $S(W, t)$  se verifique e que  $x$  efective

fortemente  $A$  em  $t$ , então em  $t$   $x$  pode efectivar fortemente  $A$ , e ii) há um estado de coisas que  $x$  pode efectivar fortemente em  $t$ .<sup>224</sup>

Neste caso, a ideia básica é exigir da onipotência apenas que um ser seja capaz de efectivar aqueles estados de coisas que esse ser essencialmente pode efectivar. Se Deus é essencialmente de tal modo que não pode fazer o mal, por exemplo, não se exigirá isso dele para que possa ser onipotente. Se ele for essencialmente tal que não pode criar uma pedra tão pesada que não a possa levantar, também isso não se exige para que seja onipotente.

Não fosse a cláusula ii, uma pedra sem qualquer poder seria onipotente nesta versão. Dado ser essencialmente incapaz de fazer seja o que for, nada há que lhe seja possível fazer e que não possa efectivar fortemente. O acrescento da cláusula ii, todavia, não parece conseguir evitar a dificuldade básica. Uma objecção clássica é a do Zé Orelha, um ser essencialmente tal que só é capaz de fazer uma coisa: coçar a orelha. Dado ser capaz de fazer algo, satisfaz a cláusula ii, e contudo não é certamente onipotente.<sup>225</sup>

Uma terceira tentativa de encontrar uma definição satisfatoriamente restrita de onipotência é oferecida por Hoffman e Rosenkrantz:

$X$  é onipotente em  $t$  =<sub>df</sub> para todo  $s$  (Se é possível a um agente efectivar  $s$ , então em  $t$   $x$  tem o poder de efectivar  $s$ ).

Hoffman e Rosenkrantz limitam isto explicitamente a casos de  $s$  que incluem apenas acontecimentos temporalmente repetíveis. Para ser onipotente, um ser tem apenas de ser capaz de efectivar qualquer acontecimento repetível que é possível efectivar por um agente qualquer. Esta definição evita o contra-exemplo que Hoffman e Rosenkrantz apresentaram a Flint e Freddoso, argumentam – um floco de neve cai e não existe jamais qualquer agente onipotente – porque “não existe *jamais* qualquer agente onipotente” não é um acontecimento repetível.

É claro que há outros contra-exemplos, contudo. Considere-se, por exemplo: “Um floco de neve cai sem qualquer esforço de um ser onipotente.” Este é um estado de coisas que um ser inonipotente pode efectivar, e é além disso um estado de coisas que um ser poderia efectivar repetidamente. Mas nenhum ser onipotente poderia efectivá-lo. Na versão de Hoffman e Rosenkrantz, conseqüentemente, poderia mesmo assim não haver qualquer ser onipotente.

Vimos que uma noção genuinamente tradicional e ilimitada de onipotência é simplesmente impossível: neste caso, os argumentos da impossibilidade ganham. Procurei aqui esmiuçar algumas das desgraças das tentativas recentes de encontrar até mesmo uma noção mutilada de “onipotência.” É de esperar que continuem a aparecer novas versões deste género, sujeitas a novos contra-exemplos.

Talvez seja possível, contudo, tirar algumas lições filosóficas gerais dos exemplos anteriores. De um modo ou de outro, os indexicais essenciais continuam a ser um problema central até mesmo para as noções restritas de onipotência. Desde que se incluam tarefas indexicalmente especificadas, ou estados de coisas, nenhum ser “onipotente,” seja qual for a definição, parece capaz de fazer tudo o que eu posso fazer. O paradoxo da pedra é

formulado em termos de indexicais, e muitos dos contra-exemplos anteriores dependem de indexicais ou de algo parecido, nomeadamente estados de coisas especificados em termos da inexistência de seres onnipotentes, ou da sua improdução. A única abordagem que parece evitar estes géneros de contra-exemplos é a de Wierenga, que exige apenas que a onnipotência seja a capacidade de um ser fazer tudo o que é logicamente possível que *esse ser* faça. Esta abordagem enfrenta imediatamente a desgraça, demonstrável em termos de exemplos como o do Zé Orelha, de exigir absurdamente pouco da onnipotência. Poder-se-ia também argumentar que mesmo essa versão se limita a disfarçar e não a evitar os problemas dos indexicais: uma definição do género da de Wierenga, formulada em termos do que é logicamente possível que *esse ser* faça, é deficiente precisamente porque inclui um indexical na própria definição. O papel dos indexicais nos argumentos da impossibilidade relativos à onnipotência é particularmente interessante porque – como esmiuçaremos na próxima secção – os indexicais essenciais são também um flagelo para a onnipotência.

## 2. A IMPOSSIBILIDADE DA OMNISCÊNCIA

Será logicamente possível existir um ser onnisciente?

Até há relativamente pouco tempo, os argumentos da impossibilidade quanto à onniscência não tinham sido tão claramente desenvolvidos como os relativos à onnipotência. Não há qualquer argumento contra a onniscência que tenha a história antiga e o impacto lógico do paradoxo da pedra, por exemplo. Há, contudo, 1) várias dificuldades sérias que resultam de diferentes tipos de conhecimento e 2) um conjunto de dificuldades graves que resulta de algumas das descobertas mais sofisticadas da lógica contemporânea e da teoria de conjuntos.

O que seria um ser onnisciente? A noção nuclear é sem dúvida um ser que conhece tudo o que é conhecível, ou tudo o que pode ser conhecido. Mas é claro que falamos de várias coisas quando falamos de conhecimento: saber *que* algo é verdade (conhecimento proposicional), saber *como* se faz algo, e ter conhecimento de coisas e sentimentos por contacto. Eu sei que Albany é a capital de Nova Iorque, por exemplo, mas também sei arranjar o cortador de relva e conheço a beleza do teu sorriso e a dor do desapontamento.

O saber fazer levanta impossibilidades claras a qualquer Deus tradicional e onnisciente. Se Deus é um ser sem corpo, não pode saber fazer malabarismos, nem pode saber equilibrar-se nas paralelas nem como fazer para evitar magoar, ao andar, um músculo dorido na barriga da perna direita. Se a onniscência exige saber tudo o que se pode saber, consequentemente, nenhum ser incorpóreo pode ser onnisciente.<sup>226</sup> Esta forma de dificuldade pode também ser desenvolvida sem apelar a outros atributos. Uma das coisas que sei é descobrir coisas que não sei; sei como descobrir o que não sei sobre o planeta Júpiter, por exemplo. Tivesse um ser onnisciente todo o conhecimento proposicional, nada haveria no sentido proposicional que não soubesse. Tem então de haver uma forma de saber *como* que eu tenho mas que qualquer ser desse género não teria: saber como descobrir o conhecimento

proposicional que não tem. Qualquer ser que tivesse todo o conhecimento proposicional não teria por essa mesma razão um género de saber como.

O conhecimento por contacto levanta também impossibilidades claras para qualquer Deus tradicional e onisciente. Entre os sentimentos que os seres inomnipotentes conhecem bem demais estão a luxúria e a inveja, medo, frustração e desespero. Se um Deus não tem imperfeições morais, não pode conhecer a luxúria ou a inveja, e por isso não pode ser onisciente. Se um Deus não tem limites, não pode conhecer o medo, a frustração nem o desespero.<sup>227</sup> Também neste caso se pode insistir no argumento sem fazer apelo a outros atributos. Um dos sentimentos que conheço demasiado bem é o reconhecimento da minha própria ignorância. Um ser onisciente não teria ignorância, e portanto isto é um sentimento que nenhum ser onisciente poderia conhecer. Não pode então haver qualquer ser onisciente.

Neste caso, como aconteceu com a onipotência, as opções teístas parecem limitar-se a restringir a onisciência de algum modo, para que seja logicamente coerente. Uma primeira manobra é limitar a onisciência ao conhecimento proposicional. A onisciência tem sido muitas vezes definida, por exemplo, da seguinte maneira:

Um ser  $x$  é onisciente =<sub>df</sub> para toda a  $p$ ,  $p$  é verdadeira SSE  $x$  sabe que  $p$ .<sup>228</sup>

É claro que isto não pode ser, pois permite que um ser onisciente tenha variadíssimas crenças falsas. Uma versão aperfeiçoada que evita essa dificuldade é a seguinte:

Um ser  $x$  é onisciente =<sub>df</sub> para toda a  $p$ , (( $p$  é verdadeira SSE  $x$  acredita que  $p$ ) e ( $x$  acredita que  $p$  SSE  $x$  sabe que  $p$ )).<sup>229</sup>

Limitar as definições ao conhecimento proposicional, contudo, não é de modo algum suficiente para salvar a noção de onisciência. Em primeiro lugar, parece haver formas de conhecimento que um ser pode ter mas que nenhum outro pode ter. Em comparação com o paradoxo da pedra, um problema perene quanto à onipotência, é interessante que estas formas de conhecimento envolvem indexicais essenciais.

Considere-se um caso tomado de empréstimo de John Perry.<sup>230</sup> Eu ando às voltas num supermercado a seguir um rasto de açúcar entornado, tentando encontrar a pessoa que está a sujar o chão. Subitamente, apercebo-me que o rasto de açúcar que estive a seguir vem de um pacote furado no *meu* carrinho, e que sou *eu* o culpado – *eu* estou a sujar o chão.

Naquele momento, dou-me conta de que

1. Eu estou a sujar o chão.

O aspecto interessante é que esta proposição *não* é a mesma que

2. Patrick Grim está a sujar o chão,

nem pode ser a mesma proposição que

3. *Ele* está a sujar o chão,

em que eu sou o “ele” indicado.

É fácil construir histórias nas quais sei que 2 ou sei que 3 sem saber que 1. Num caso de amnésia posso saber que Patrick Grim está a sujar o chão sem me dar conta de que eu sou Patrick Grim, por exemplo. Posso ver que *ele* está a sujar o chão – aquele imbecil que vejo no espelho de olho de peixe – sem me dar conta de que aquele imbecil sou *eu*. O que exprimo com 1 não é consequentemente apenas o que se exprime com 2 ou 3.

Uma indicação clara de que 2 e 3 não podem exprimir a mesma proposição que 1 é que esta oferece uma explicação completa de coisas que 2 e 3 não podem explicar. Quando paro subitamente no supermercado, alcanço o saco roto e começo a limpar as coisas, estou a fazer algo que se pode explicar completamente dizendo que me dei conta do que exprimo com 1. Mas não poderia explicar-se completamente dizendo que me dei conta de 2 ou 3. Para qualquer uma destas proposições oferecer uma explicação *completa* do meu comportamento teríamos de acrescentar pelo menos que também sei que sou o Patrick Grim, ou que sei que *ele* é eu.

O que sei quando sei 1 inclui assim um aspecto do conhecimento para a expressão do qual é essencial usar um indexical como “eu.” Nem 2 nem 3, nem qualquer outra indicação de mim que seja meramente descritiva ou *de re* (da coisa), pode captar o que sei quando sei 1. Para captar *isso* precisamos de acrescentar conhecimento complementar que tem em si um carácter indexical: o conhecimento de que *eu* sou o Patrick Grim, por exemplo, ou de que eu sou *ele*.

Por causa do papel do indexical essencial, o que sei quando sei que estou a sujar tudo é algo que nenhum outro ser pode saber. Um ser onisciente, ao que parece, teria claramente de saber tudo o que sei. Dado que não sou onisciente, e que nenhum outro ser pode saber o que sei quando sei que estou a sujar tudo, não pode haver qualquer ser onisciente.<sup>231</sup> Usei o indexical essencial “eu,” mas pode-se formular um argumento semelhante para mostrar que nenhum ser intemporal pode saber tudo o que alguém pode saber *agora*, nem pode um ser sem localização espacial saber o que alguém pode saber *aqui*.<sup>232</sup>

Que vias permanecem abertas ao defensor da omnisciência face ao indexical essencial? Uma via é restringir a omnisciência ao proposicional e insistir que o conhecimento indexical não é classificável como proposicional. Há precedentes para este tipo de manobra noutros trabalhos sobre os indexicais. Considere-se, por exemplo, o caso em que vejo quem está a sujar tudo no espelho de olho de peixe no fim do corredor e concluo que *ele* está a sujar tudo. Há quem tenha proposto que dar-me conta momentos depois de que sou *eu* que está a sujar tudo não envolve qualquer proposição nova mas apenas uma mudança de perspectiva.<sup>233</sup> Mas isto é drasticamente contra-intuitivo. No momento em que vejo o homem no espelho há claramente algo de que ainda *não* me dei conta e que ainda *não* sei: que sou *eu* quem está no espelho e que sou *eu* que estou a sujar tudo. Isto é algo de que só me dou conta momentos depois, e é claro que há então algo de novo que descobri, um novo pedaço de informação que não tinha antes. Esse é precisamente o papel para o qual o termo “proposição” foi concebido.

Outra manobra, recentemente levada a cabo por Yujin Nagasawa, consiste em adoptar algumas das tentativas esboçadas antes para limitar a noção de onnipotência: concede-se que é impossível que alguém além de mim saiba o que sei quando sei que estou a sujar tudo, mas restringe-se a onisciência redefinindo-a. Apesar de Nagasawa não o tornar completamente claro, a ideia básica é definir a onisciência como a posse de todo o conhecimento proposicional que é possível a um dado ser particular.<sup>234</sup> A versão de onnipotência que isto faz imediatamente lembrar é a de Wierenga, o que dificilmente é um ponto de partida promissor. Uma pedra é essencialmente incapaz de saber seja o que for. Caso a onisciência exigisse apenas que um ser conheça tudo o que um ser desse tipo pode essencialmente conhecer, qualquer pedra seria classificável como onisciente. Haveria literalmente tantos seres oniscientes quantos grãos de areia na praia. Caso se exigisse que um ser onisciente soubesse *algo* e soubesse tudo o que um tal ser pode essencialmente saber (seguindo uma vez mais Wierenga) seríamos confrontados com a perspectiva do Zé Ignorante, que é essencialmente tal que o seu conhecimento é extremamente limitado e contudo teria de declará-lo onisciente com base em tal definição.

Há também vários argumentos da impossibilidade com respeito à onisciência que usam resultados centrais da teoria de conjuntos e conceitos centrais dos teoremas limitativos da lógica do séc. XX. Por razões de espaço deixo de lado os mais complexos, que espelham os teoremas de Gödel e outros resultados afins.<sup>235</sup> Há, contudo, um elegante argumento de teoria de conjuntos contra a possibilidade da onisciência que pode ser apresentado de maneira razoavelmente simples.

A onisciência, ainda que limitada ao proposicional e mesmo que as proposições sejam entendidas de modo a excluir o conhecimento que envolve indexicais essenciais, exigiria que um ser conhecesse todas as verdades (objectivas). Pode-se estabelecer claramente, contudo, que não pode haver qualquer pluralidade de todas as verdades. Não há qualquer “todas” do género que a onisciência exigiria.

O resultado exprime-se da maneira mais simples em termos de conjuntos: não pode haver qualquer conjunto de todas as verdades. Pois suponha-se qualquer conjunto de verdades  $V$ :

$$V = \{v_1, v_2, v_3 \dots\}^{236}$$

E considere-se os elementos do seu conjunto potência  $VP$ , contendo todos os subconjuntos de  $V$ :

- {
- { $v_1$ }
- { $v_2$ }
- 
- { $v_3$ }
- .
- .
- .
- { $v_1, v_2$ }
- { $v_1, v_3$ }
- .
- .



$$\begin{array}{c} \cdot \\ \{v_1, v_2, v_3\} \\ \cdot \\ \cdot \\ \cdot \end{array}$$

Para cada elemento do conjunto potência haverá uma verdade exclusiva – pelo menos a verdade de que esse elemento contém como membro uma verdade particular,  $v_1$ , por exemplo, ou que não contém  $v_1$  como membro:

$$\begin{array}{l} v_1 \{v_1, v_2, v_3\} \\ v_1 \{v_2, v_3\} \end{array}$$

Pelo teorema de Cantor sabemos que o conjunto potência de qualquer conjunto é maior – contém mais elementos – do que o próprio conjunto. Haverá então mais verdades do que as que  $V$  contém. Mas  $V$  pode ser tomado como *qualquer* conjunto de verdades. Para qualquer conjunto de verdades, podemos mostrar que há mais verdades do que as que esse conjunto contém. Não pode conseqüentemente haver qualquer conjunto de *todas* as verdades.

Este argumento parece atingir um pressuposto crucial essencial a qualquer noção de onisciência – que a verdade e o conhecimento têm em si um máximo intrínseco. Com respeito tanto à verdade quanto ao conhecimento, esse pressuposto é provavelmente falso. Se nem a verdade nem o conhecimento podem ter um grau máximo, não pode haver qualquer grau de conhecimento que conte como máximo – e portanto não pode haver onisciência.

Há alguma maneira de evitar o argumento cantoriano? Uma resposta, que surge em artigos de Richard Cartwright, D. A. Martin, Keith Simmons e John Abbruzzese, concentra-se no termo “conjunto.”<sup>237</sup> Se falarmos de “todas” as verdades mas nos recusarmos a juntá-las num “todo,” presume-se, pode-se evitar o argumento. Pode-se mostrar, contudo, que esta manobra é fútil; o argumento não depende de qualquer modo essencial da referência a uma só classe, conjunto ou coleção de todas as verdades. Tem precisamente a mesma força contra a onisciência se for formulado em termos de relações formais e “muitas” verdades, tratadas inteiramente no plural.<sup>238</sup>

Outra resposta surge informalmente nos trabalhos de Keith Simmons e Alvin Plantinga, desenvolvidos formalmente de diferentes modos por Gary Mar e Howard Sobel.<sup>239</sup> Em todos estes trabalhos procura-se neutralizar o argumento cantoriano negando a diagonal. Um passo crucial no argumento completo é que para qualquer mapeamento que se proponha entre 1) um suposto conjunto de todas as verdades e 2) os elementos do seu conjunto potência, haverá aquelas verdades que não são membros do conjunto de verdades a que são atribuídas. A “diagonal” é isto. Nenhum destes autores nega que existam precisamente estas verdades. O que todos tentam negar é o passo seguinte: que haverá uma dada verdade sobre elas. Apesar de esta manobra funcionar como um ponto final formal, as exigências *filosóficas* que implica parecem completamente inaceitáveis, pondo em causa a própria noção de verdade. Para que tal manobra tivesse uma tradução filosófica ter-se-ia de sustentar que há um grupo específico de coisas – que estas coisas realmente existem – mas que *não* há qualquer verdade sobre elas, nem sequer as verdades de que há coisas dessas ou que essas coisas são as coisas que

são. Efectivamente, a afirmação de que não há qualquer verdade sobre precisamente essas coisas seria *em si*, se fosse verdadeira, uma verdade sobre elas precisamente do género que se está a negar. Isto não parece uma saída.

Concentrámo-nos aqui nos argumentos da impossibilidade que dizem respeito à onisciência considerada isoladamente, tal como nos concentrámos nos argumentos da impossibilidade que dizem respeito à onipotência isoladamente na secção anterior. Os dois atributos, contudo, são também vítima de argumentos mistos. Poderá haver um ser simultaneamente onisciente e moralmente perfeito? Onipotente e moralmente perfeito? Onisciente e livre?

### 3. A IMPOSSIBILIDADE DE ATRIBUTOS COMBINADOS

Das três grandes propriedades atribuídas a Deus no teísmo ocidental – onipotência, onisciência e perfeição moral – os argumentos da impossibilidade contra a terceira são os que estão menos desenvolvidos. Isto talvez aconteça porque os conflitos entre as teorias éticas principais permanecem por resolver – devemos abordar a ideia de perfeição moral em termos utilitaristas, deontológicos ou da teoria das virtudes? Longe de parecer invulnerável aos argumentos da impossibilidade, contudo, a noção de perfeição moral parece estar mesmo a pedi-los. Esta é uma área em que vale a pena trabalhar mais.

Há também vários argumentos da impossibilidade que dependem da combinação de outros atributos com a onipotência, onisciência e perfeição moral. Deus é certamente concebido como um agente livre, por exemplo – na verdade, como um criador livre. Mas será essa concepção consistente com outros atributos canónicos?

Está longe de ser claro que a escolha livre seja compatível com a onisciência. Não se pode fazer uma escolha livre entre as opções A e B, pode-se argumentar, se se souber com completa certeza antecipadamente que tomaremos o curso de acção A. Nesse caso, dado que um Deus onisciente saberia antecipadamente (e desde toda a eternidade) todas as acções que levaria a cabo, não pode haver qualquer momento no qual tal Deus possa fazer uma escolha genuína. A onisciência e a liberdade parecem incompatíveis.<sup>240</sup>

Os argumentos da impossibilidade com respeito à liberdade divina e à sua perfeição moral são o objecto da correspondência clássica entre Leibniz e Clarke.<sup>241</sup> O problema de Leibniz era a perfeição moral de Deus implicar que por força da necessidade Deus teria de criar o melhor de todos os mundos possíveis, não se podendo por isso defender que Deus tinha a liberdade de criar qualquer mundo inferior. Clarke insiste na liberdade de Deus, e consequentemente insiste que Deus *poderia* criar um mundo inferior, contradizendo portanto a noção de que Deus é por força da necessidade moralmente perfeito. Apesar das tentativas de ambas as partes para apurar uma distinção na qual a escolha de Deus seja necessitada num sentido mas não noutra, a dificuldade central permanece.

Peter Geach e Nelson Pike têm uma troca semelhante de ideias com respeito à onipotência e à perfeição moral.<sup>242</sup> Ambos admitem uma inconsistência na ideia de um qualquer ser simultaneamente onipotente e impecável, ou incapaz de fazer o mal. Por

causa dessa inconsistência, Pike nega a impecabilidade. Geach, por outro lado, nega a onnipotência. Qualquer das alternativas resulta na negação de um Deus tradicional.

Uma impossibilidade mais simples pode estar na própria noção de perfeição moral necessária. Mark Twain contrasta o seu estatuto moral com o de George Washington: “Sou diferente de Washington; tenho princípios mais elevados, mais nobres. Washington não podia mentir. Eu posso, mas não o faço.” Se Deus *não pode* agir incorrectamente, é-lhe impossível enfrentar quaisquer escolhas morais genuínas.<sup>243</sup> Nesse caso, Deus não pode ser louvado por fazer as escolhas correctas, e se Deus não é moralmente louvável dificilmente se pode considerar moralmente perfeito. A perfeição moral *necessária* parece excluir a possibilidade precisamente daquelas escolhas que a perfeição moral genuína exige.

Abundam argumentos da impossibilidade que usam múltiplos atributos. A intemporalidade e imutabilidade de Deus parecem inconsistentes com a onisciência relativamente a factos flexionados, conhecíveis apenas num momento particular do tempo,<sup>244</sup> e a imutabilidade pode de modo semelhante ser inconsistente com a noção de um Deus criador.<sup>245</sup>

Vimos razões para pensar que tanto a onnipotência como a onisciência são intrinsecamente impossíveis, e para sugerir que o mesmo pode acontecer com a perfeição moral necessária. Da combinação de tais atributos seguem-se mais impossibilidades.

Não tivemos aqui em consideração um argumento ateológico da maior importância, relacionado com estes, porque não se apoia apenas em especificações divinas, mas também num facto óbvio apesar de contingente. Por isso, não se trata de um argumento puro da impossibilidade, no nosso sentido. O que esse argumento exige é o facto óbvio mas contingente de que no nosso mundo abunda o sofrimento desnecessário. Este é o problema do mal, discutido no capítulo 10 deste volume.

### III. Implicações

## 13 Ateísmo e Religião

Qual é a relação entre a religião e o ateísmo? É o próprio ateísmo uma religião? Poderá haver religiões ateístas? É o ateísmo necessariamente uma posição anti-religiosa?

Neste capítulo, argumento que o ateísmo em si não é uma religião. Contudo, sustento que há três religiões mundiais – jainismo, budismo e confucionismo – que são ateístas numa das acepções primárias do termo tal como o definimos na introdução geral deste volume: a negação da existência de um Deus teísta. Mostro também que numa acepção importante o ateísmo nem sequer se opõe às religiões teístas.

### O CONCEITO DE RELIGIÃO

Historicamente, o conceito de religião foi desenvolvido no contexto judaico-cristão e tem ainda a sua aplicação mais clara neste contexto. Tal como o conceito de ateísmo aplicado fora do seu contexto histórico original pode ser enganador, também o conceito de religião pode sê-lo se for aplicado fora do seu contexto original. Contudo, assumir-se-á aqui que uma aplicação cautelosa fora do seu contexto histórico mais claro pode também ser iluminante, pelo menos para leitores ocidentais. Para responder às perguntas distintas de saber se o ateísmo é uma religião, e se há religiões ateístas, é preciso considerar uma pergunta anterior: o que significa dizer que algo é uma religião? É impossível discutir aqui as tentativas principais de definir religião na filosofia, estudos religiosos, e ciências sociais. Dado que a minha formação e experiência é filosófica, considero duas das melhores análises recentes do conceito de religião que se encontram na bibliografia filosófica.

William Alston aborda o conceito de religião especificando aquilo a que chama características “constitutivas da religião.”<sup>246</sup> São as seguintes:

- 1) Crença em seres sobrenaturais.
- 2) Uma distinção entre objectos sagrados e profanos.
- 3) Actos rituais centrados em objectos sagrados.
- 4) Um código moral que se crê ser sancionado pelos deuses.
- 5) Sentimentos caracteristicamente religiosos (temor, sentimento de mistério, sentimento de culpa, adoração) que tendem a ser activados na presença de objectos sagrados e durante a prática ritual, e que estão conectados mentalmente aos deuses.
- 6) Orações e outras formas de comunicação com os deuses.
- 7) Uma mundividência ou imagem geral do mundo como um todo e do lugar do indivíduo no seu seio. Esta imagem inclui uma especificação de um propósito ou fim geral do mundo e uma indicação de como o indivíduo nele se insere.
- 8) Uma organização mais ou menos total da vida do crente com base na sua mundividência.
- 9) Um grupo social ligado pelas características anteriores.

De acordo com Alston, estas características “nem isoladamente nem em combinação constituem condições necessárias e suficientes rigorosas para que algo seja uma religião.”<sup>247</sup> Contudo, afirma, “cada uma delas contribui para constituir algo como uma religião.” E continua: “Quando um número suficiente destas características está presente num grau

suficiente, temos uma religião.”<sup>248</sup> Alston argumenta que não há uma maneira mais precisa do que esta de dizer o que é uma religião.

Para Alston, o catolicismo romano e judaísmo ortodoxo são casos paradigmáticos de religiões; constituem o género de casos a que o termo “religião” se aplica com a maior certeza e inequivocamente. Contudo, argumenta que “pode haver uma diversidade de casos que difiram do paradigma de diferentes maneiras e em graus diferentes, desaparecendo uma ou outra das características constitutivas da religião num maior ou menor grau.” O ritual desaparece inteiramente nos quacres e o protestantismo dá-lhe menos ênfase; a crença em seres sobrenaturais “é desbastada até nada restar em certas formas de unitarismo, ou pode nunca estar presente, como em certas formas de budismo.”<sup>249</sup>

À medida que mais características religiosas desaparecem parcial ou completamente, sustenta Alston, “sentimos maior relutância em aplicar o termo “religião.”” Na verdade, “encontramos cada vez menos casos óbvios de religião à medida que passamos, por exemplo, do catolicismo romano para o comunismo, passando pelo unitarismo, humanismo e budismo hinaiana.”<sup>250</sup> O melhor que podemos fazer, segundo Alston, é especificar as características dos casos paradigmáticos e depois especificar os aspectos em que os casos menos claros diferem dos paradigmas.

Esta proposta de análise do conceito é salutar na medida em que é muito difícil tentar especificar, em termos de um conjunto de condições necessárias e suficientes, a essência de fenómenos complexos e diversificados como a religião. A abordagem de Alston, baseada em características constitutivas da religião, permite-nos incluir sob a rubrica da religião tudo o que queremos incluir e permite-nos comparar casos menos claros com casos paradigmáticos.

Contudo, há um problema com a abordagem de Alston. É importante notar que quatro das nove características mencionam explicitamente um deus ou deuses. A referência a deus entra também na explicação de Alston de algumas das outras características. Por exemplo, os objectos sagrados são explicados em parte por Alston como objectos que são “a morada ou manifestação de um deus.” Assim, dado o facto de o ateísmo rejeitar deuses, não poderia haver casos claros ou paradigmáticos de religião ateia. Contudo, dado que o budismo é considerado um caso paradigmático de religião e dado que o budismo é ateu, pode-se muito bem pôr em causa a neutralidade dos critérios de Alston.

Monroe Beardsley e Elizabeth Beardsley tentaram também definir o conceito de religião.<sup>251</sup> Diferentemente de Alston, sustentam que os conjuntos de crenças, emoções e acções a que se chama “religiões” incluem não apenas religiões bem conhecidas, como o cristianismo, o judaísmo, o islamismo, o hinduísmo, o budismo, o taoísmo e o xintoísmo, mas também religiões antigas e as religiões de sociedades iletradas. Argumentando que não se pode definir “religião” em termos de uma crença em deus ou numa alma porque estas crenças não se encontram em todas as religiões, propõem-se definir “religião” em termos da tentativa de responder a perguntas religiosas básicas. Estas perguntas são as seguintes:

- 1) Quais são as características fundamentais dos seres humanos e quais são os problemas principais que enfrentam?

- 2) Quais são as características da realidade inumana mais significativas para a vida humana?
- 3) Dada a natureza do homem e do universo, como devem os homens tentar viver?
- 4) Dadas as respostas às primeiras três perguntas, que práticas irão melhor desenvolver e alimentar nos homens uma compreensão da natureza da realidade humana e inumana e uma dedicação ao ideal de vida humana?
- 5) Ao procurar respostas verdadeiras às primeiras quatro perguntas, que método ou métodos se deve usar?

De acordo com Beardsley e Beardsley, as primeiras duas perguntas são primariamente metafísicas, a terceira e a quarta são primariamente éticas, e a quinta é epistemológica. Os autores entendem que as cinco perguntas estão intimamente conectadas e sustentam que essas interconexões dão a cada religião um perfil unificado sobre a vida e o mundo. Depois de isolar estas perguntas básicas, definem a religião como qualquer conjunto de crenças religiosas inter-relacionadas que fornecem respostas a todas as perguntas religiosas básicas, juntamente com as atitudes e práticas que essas crenças determinam.

A definição destes autores evita as deficiências da de Alston. Na verdade, antecipam e respondem aos problemas mais importantes que os críticos poderiam formular. À objecção antecipada de que a definição é circular, Beardsley e Beardsley respondem que introduziram as cinco perguntas religiosas básicas sem usar o termo “religião.”<sup>252</sup> Para estes autores, uma crença religiosa é simplesmente uma resposta a uma destas cinco perguntas básicas. Consequentemente, o significado de “crença religiosa,” e de “pergunta religiosa,” é especificado independentemente de “religião.”

Em resposta à objecção de que a definição é demasiado intelectual, os autores sublinham que as cinco perguntas básicas têm uma urgência prática e emocional que “as aparta da esfera das investigações puramente teóricas.”<sup>253</sup> Além disso, argumentam que a definição inclui uma referência não apenas a crenças mas também a atitudes e práticas.

Beardsley e Beardsley rejeitam a objecção de que a sua definição é demasiado lata por haver conjuntos de crenças, atitudes e práticas inter-relacionadas que obedecem às suas especificações mas não são reconhecidas como religiões do mundo. Por um lado, afirmam que não se pode restringir o significado de religião em termos de conteúdos de crenças, atitudes ou acções. Por outro, fazem notar que o maior conhecimento cultural e histórico tem tido a tendência de alargar o que se considera religião e que o modo como usam o termo está de acordo com esta tendência. Sustentam também que é necessário um termo para referir todas as tentativas sérias de responder às perguntas religiosas básicas e que “religião” é o termo apropriado. Finalmente, afirmam que a definição proposta está em harmonia com o uso comum, dado incluir todos aqueles conjuntos de crenças, emoções e acções a que comumente se tem chamado “religião.”

Beardsley e Beardsley admitem haver casos controversos de religião, e incluem nesta categoria tanto o humanismo quanto o marxismo. Apesar de a sua definição incluir o caso polémico do humanismo, deixam em aberto a questão de saber se o marxismo comunista é uma religião.

Em conclusão, tanto a definição de Alston como a de Beardsley e Beardsley contemplam a possibilidade de religiões ateias. Contudo, a definição de Alston exclui as religiões ateias enquanto casos paradigmáticos de religião, ao passo que Beardsley e

Beardsley o permitem. Permanece a questão de saber se quaisquer religiões efectivamente existentes são ateias.

### É O ATEÍSMO UMA RELIGIÃO?

Em 1971, a ateia proeminente Madelyn Murray O'Hair<sup>254</sup> argumentou que o ateísmo não era a religião do futuro porque os ateus, apesar de serem muitos, não estavam organizados, eram complacentes e não estavam decididos a lutar contra a usurpação jurídica e política do cristianismo nos Estados Unidos. O cristianismo estava a ganhar cada vez mais poder político, afirmou, e os ateus nada faziam para o impedir.

Uma leitura ingénua do discurso de O'Hair pode muito bem levar-nos a pensar que a autora acreditava que se os ateus fizessem o que ela aconselhava, o ateísmo seria a religião do futuro, mas não é claro até que ponto se deve levar o seu discurso a sério. Fossem quais fossem as suas intenções, pode-se dizer com segurança que o ateísmo não é a religião do passado, do presente ou do futuro porque não é de modo algum uma religião.

Usando qualquer uma das definições acima, o ateísmo não obedece às condições para ser uma religião. O ateísmo negativo – ou seja, não ter uma crença em Deus ou em deuses – não tem qualquer uma das características constitutivas da religião especificadas por Alston, e não fornece respostas a qualquer uma das perguntas religiosas básicas especificadas por Beardsley e Beardsley; nem sequer à pergunta 2: Quais são as características da realidade inumana mais significativas para a vida humana? O ateísmo positivo – a crença de que não há Deus nem deuses – não é também uma religião, de acordo com as nossas duas definições de religião. Não tem qualquer das características constitutivas da religião especificadas por Alston; na verdade, implica a negação das que mencionam um deus ou deuses. E a única pergunta religiosa básica de Beardsley e Beardsley a que remotamente se pode pensar que responde é à 2.

### HAVERÁ RELIGIÕES ATEIAS?

Contudo, do facto de o ateísmo não ser em si uma religião não se segue que não haja religiões ateias. Alguns estudiosos da religião argumentaram que o jainismo, o budismo (em algumas das suas manifestações) e o confucionismo pertencem a esta categoria.<sup>255</sup> Não há dúvida de que são religiões. Reconhecidas como tais pelos estudiosos, obedecem aos requisitos da definição de Beardsley e Beardsley dado que fornecem respostas às cinco perguntas religiosas básicas. Além disso, apesar de não serem casos paradigmáticos de religião segundo a perspectiva de Alston, têm certamente suficientes características constitutivas da religião para poderem contar entre os seus casos menos claros. Exactamente quantas características constitutivas da religião têm depende de a crença num deus ou deuses ser parte delas. Por isso a questão não é saber se o jainismo, budismo e confucionismo são religiões mas saber se são religiões ateias. Exploro já de seguida esta questão com respeito ao jainismo, budismo e confucionismo, respectivamente.



## JAINISMO

O jainismo é uma religião com cerca de cinco milhões de membros, a maior parte dos quais se encontram na Índia,<sup>256</sup> considerando os estudiosos que emergiu aí no séc. VI a.C., juntamente com o budismo, em reacção a certos excessos das práticas e crenças ortodoxas védicas (hinduísmo arcaico).<sup>257</sup> O seu fundador foi Natapitta Vardhmana, que os discípulos conhecem como Mahavira (o Herói ou Homem Grandioso). Mahavira opôs-se a vários aspectos do hinduísmo do seu tempo: em particular, o abatimento ritual de animais, o sistema de castas e a ideia de que a individualidade da alma é absorvida pelo Brama. Acreditava na igualdade de todas as almas, advogou o princípio de não provocar sofrimento a quaisquer criaturas, incluindo os insectos mais insignificantes, sustentou que a alma é individual e argumentou que a salvação eterna – a separação da alma da matéria – não tem como resultado a perda da individualidade.

Os próprios jainas acreditam que a sua religião tem uma origem muito antiga e que Mahavira é apenas o último de vinte e quatro Jinas ou Tirthankaras (literalmente, os construtores ou feitores de uma passagem). As pessoas que alcançaram o estado último de pureza espiritual são almas que “passaram além” do fluxo da existência e obtiveram salvação, sendo libertadas do ciclo de nascimento e renascimento. Os estudiosos pensam, na sua maior parte, que só Mahavira, o vigésimo quarto Tirthankara que viveu no séc. VI a.C., e Parsvanatha, o vigésimo terceiro Tirthankara que viveu no séc. VIII a.C., foram efectivamente figuras históricas.

Quanto à questão de saber se o jainismo é uma religião atea, os estudiosos discordam fortemente. E. Royston Pike assevera: “A teologia jaina não existe, dado que o jainismo é completamente ateu. Deus, espíritos, demónios – tudo isto é igualmente rejeitado; os únicos seres sobrenaturais são os Tirthankaras, que são homens bons que se tornaram perfeitos.”<sup>258</sup> De modo semelhante, Herbert Stroup argumenta que “O jainismo original não tinha ensinamentos quanto à existência de Deus, sobre a divindade era concebida como pessoal, transpessoal ou impessoal. Mahavira rejeitou as crenças politeístas do hinduísmo védico e bramânico, uma rejeição aparentemente baseada na convicção de que os deuses são supérfluos.”<sup>259</sup>

Por outro lado, J. Jaini sustenta que o jainismo “é acusado de ser ateu. Mas não é verdade, pois o jainismo acredita no Divino e em inúmeros deuses; mas o jainismo é certamente ateu por não acreditar que os seus deuses criaram o universo.”<sup>260</sup> S. Gopalan, por sua vez, afirma que “denominar categoricamente o jainismo como ateu é simultaneamente infundado e antifilosófico, pois no jainismo encontra-se apenas a rejeição de um “deus supremamente pessoal” e não da divindade em si.”<sup>261</sup>

Gopalan afirma depois que no jainismo “há uma análise profunda do conceito de Deus como a Causa Suprema do Universo e uma refutação sistemática dos argumentos dos filósofos que tentaram provar a existência de Deus.”<sup>262</sup> Gopalan argumenta que o termo “deus” no jainismo é “usado para denotar um estado superior de existência do jiva ou do princípio consciente. O sistema acredita que este estado de existência divina é apenas uma sombra

melhor do que a dos seres humanos comuns, pois não se libertou do ciclo de nascimento e morte.”<sup>263</sup> Assim, um deus pode ascender ao mais elevado plano espiritual e tornar-se um Tirthankara, que se libertou do ciclo de nascimento e morte, ou pode descer à Terra se esgotar o seu bom carma. Gopalan sublinha que mesmo os Tirthankaras, os seres tornados perfeitos do jainismo, “afastaram-se do mundo da vida e morte (samsara) e assim, por hipótese, não podem exercer qualquer influência sobre tal mundo. Logo, não se lhes pode atribuir a função de um Soberano, Criador ou Regulador Supremo.”<sup>264</sup> Assim, poder-se-ia dizer que os deuses do jainismo, contrariamente aos deuses das religiões ocidentais, operam no seio do universo incriado e não ajudam à nossa salvação espiritual, pois também eles têm de fugir do ciclo de renascimento por meio dos seus próprios esforços.

Na introdução geral a este volume apresentei uma distinção entre um sentido lato de ateísmo, que rejeita todos os deuses, e um sentido estrito, que só rejeita o Deus criador teísta. Usando esta distinção, pode-se dizer que o jainismo é uma religião ateia no sentido estrito, na medida em que rejeita o Deus teísta criador, mas não no sentido lato, dado que aceita deuses menores que não são espiritualmente significativos.

Além do mais, o jainismo pareceria uma religião ateísta no sentido positivo porque os jainas acreditam realmente que não existe um ser sumamente bom, onisciente e onipotente que criou o universo. Não se trata apenas de não terem uma crença em tal deus. Acresce que os círculos intelectuais jainas dispõem de razões e argumentos a favor desta crença.

Os filósofos jainas atacaram vigorosamente os argumentos usados por alguns filósofos niaia, uma escola de filósofos hindus que tentaram provar várias proposições teológicas raciocinando logicamente. Na verdade, os filósofos jainas usam muitos dos argumentos que os filósofos ocidentais usam contra a existência de Deus. Em alguns casos, até os anteciparam. Alguns destes contra-argumentos jainas fazem lembrar a famosa objecção de Hume aos argumentos do desígnio. Os filósofos jainas perguntam também: “Se todo o objecto existente tem de ter um criador, o próprio criador seria explicado por outro – o seu criador, etc. Para fugir deste círculo vicioso temos de presumir que há uma causa incausada que se explica a si mesma: deus. Mas então se se sustenta que há um ser auto-subsistente, por que não dizer que há muitos outros que não foram criados e que são também eternos?” Logo, “não é necessário presumir a existência de qualquer primeira causa do universo.”<sup>265</sup>

Em conclusão, apesar da afirmação frequente de que o jainismo é uma religião ateísta, isto não é irrestritamente verdade. O jainismo é ateísta apenas no sentido estrito. Contudo, dado que os deuses que o jainismo efectivamente aceita têm pouco poder e não desempenham qualquer papel no objectivo jaina da salvação, poderiam ser eliminados do jainismo sem qualquer perda séria do que há de essencial nessa religião. Assim, apesar de o jainismo não ser de facto uma religião ateia no sentido lato, poderia facilmente tornar-se ateia nesse sentido.

## BUDISMO

Pensa-se que o fundador do budismo, Sidarta Gautama (provavelmente 563-483 a.C.) – a que os seus seguidores chamam Buda ou O Iluminado – abandonou uma vida de luxo principesco com a idade de vinte e nove anos, tendo-se dedicado a descobrir a causa do sofrimento e miséria humanos e a sua resposta espiritual.<sup>266</sup> Ensaiou várias vias espirituais, incluindo o ascetismo extremo e a mortificação da carne, mas viu que estas não conduziam à visão espiritual sagaz. Acabando por obter a iluminação quando estava sentado em meditação debaixo de uma árvore-dos-pagodes, pregou pouco depois o seu primeiro sermão às portas da cidade de Sarnath. O resto da sua vida foi passado em meditação, a pregar e a guiar os seus seguidores.

O budismo, ao contrário do jainismo, alastrou para a Birmânia, Camboja, China, Japão, Coreia, Laos, Nepal e Tailândia, apesar de ter declinado na Índia e de ter praticamente desaparecido deste país por volta do séc. XIII. Hoje há cerca de trezentos e cinquenta milhões de seguidores do budismo.<sup>267</sup>

Hoje em dia há duas escolas principais de budismo: mahaiana e hinaiana (ou teravada). Pensa-se geralmente que a doutrina do budismo teravada (a doutrina dos anciões) representa os ensinamentos budistas originais, mas partindo de outra das primeiras seitas desenvolveu-se uma escola que se autodenominou “budismo mahaiana” (o veículo maior), referindo-se ao budismo teravada e a outras escolas relacionadas como budismo hinaiana (o veículo menor).

O ideal religioso do budismo hinaiana é o arahat, a pessoa que atingiu o nirvana e que se libertou do ciclo de renascimento. Em contraste, o ideal religioso da escola mahaiana é o bodisatva, a pessoa jura adiar a entrada no nirvana, apesar de o merecer, até todos receberem a iluminação e se libertarem. O termo “bodisatva” é também usado para referir uma classe de seres celestes que eram venerados.

Além de advogar um ideal espiritual diferente do budismo original, o budismo mahaiana tornou-se depois mais metafísico. O Buda histórico, Gautama, torna-se simplesmente uma entre muitas encarnações históricas da natureza budista cósmica, o absoluto metafísico. Esta natureza budista cósmica é retratada como algo que actua em todas as eras, e em inumeráveis mundos, para a libertação de todos os seres sencientes.

Ninguém disputa que o budismo em todas as suas formas é uma religião mas, como no caso do jainismo, há discórdia entre os estudiosos da religião sobre se o budismo é ateu. Note-se que não se disputa que a crença num deus ou deuses faça parte do budismo mahaiana. Os inúmeros bodisatvas, o Buda Amitaba e a natureza budista cósmica parecem-se com o deus ou os deuses da religião ocidental. O que se disputa é se o budismo original era ateu; ou, o que é o mesmo, se o budismo teravada, que geralmente se reconhece estar muito perto do budismo original, é ateu.

A interpretação ortodoxa canónica é que o budismo teravada é ateu. Assim, Herbert Stroup diz-nos que o budismo “descreve-se mais rigorosamente como ateu do que como teísta”;<sup>268</sup> E. Royston Pike assevera que o budismo original não contemplava qualquer crença

em Deus;<sup>269</sup> e Ninian Smart sustenta que no budismo teravada, que Smart considera o que mais provavelmente representa o ensinamento básico de Buda, “não há qualquer crença em Deus, nem num Absoluto divino.”<sup>270</sup>

Esta interpretação canónica foi posta em causa, contudo, por Helmuth von Glasenapp, argumentando que há textos budistas antigos que “confirmam sem margem para dúvidas e com autoridade que desde os tempos mais antigos os budistas acreditavam na existência de deuses (devas);”<sup>271</sup> isto é, nos deuses finitos e imperfeitos da religião hindu. Contudo, o poder destes deuses ou devas limita-se, afirma von Glasenapp, ao cumprimento de petições mundanas: “não está no seu poder criar o mundo, mudar a sua ordem, outorgar um bom renascimento a quem o suplica, ou conceder a libertação.”<sup>272</sup> Além disso, estes deuses estão sujeitos ao nascimento e morte. Segundo Glasenapp, além de conceder petições mundanas, os devas proclamam a glória de Buda. Este autor sugere, essencialmente, que os devas desempenham a mesma função que os anjos e santos no pensamento teológico cristão e islâmico. Von Glasenapp também mostra haver paralelos entre os devas e, por exemplo, os deuses romanos e vikings, e os deuses indianos antigos.

Von Glasenapp afirma que o budismo não tem deuses permanentes do género associado à tradição hebraico-cristã. Em particular, argumenta que o budismo rejeita qualquer ideia de Deus como criador. Sublinha que os filósofos budistas, como os jainas, desenvolveram argumentos que procuram refutar a ideia de um Deus criador. Assim, por exemplo, afirma-se que a bibliografia budista mais antiga sublinha a incompatibilidade da ideia de um deus bom e todo-poderoso tanto com o mal no mundo como com a doutrina do livre-arbítrio. Alguns budistas modernos argumentam que se o mundo remontar a Deus como causa única, é-se obrigado a fazer a pergunta seguinte: de que causa emergiu Deus? Outros pensadores budistas fizeram notar que diferentes escolas de pensamento religioso atribuem a deuses diferentes a criação do mundo. Mas, perguntam estes filósofos, qual das opiniões é a correcta? Outros filósofos budistas ainda sustentam que se a decisão de Deus é a única causa do mundo, então o mundo foi criado num dado momento do tempo. Mas, argumentam, as coisas surgem muitas vezes em sucessão. Estes e outros argumentos, sendo que pelo menos alguns são avançados por cépticos ocidentais, foram usados por filósofos budistas para refutar a ideia de que existe um deus criador teísta.

Jamshed K. Fozdar lançou um desafio ainda mais radical à interpretação ortodoxa ateia do budismo original.<sup>273</sup> Argumenta este autor que é vitalmente importante compreender o budismo no contexto da tradição hindu. Compreendido desse modo, Buda foi um reformador da religião hindu e não um criador de uma nova religião. Usando análises textuais de documentos budistas e hindus, Fozdar argumenta que Buda acreditava não apenas em devas mas também no incriado, no inascido e no sem origem – em suma, no absoluto da religião hindu.

Fozdar sustenta que o absoluto ou Deus é a realidade última que repousa por detrás do nirvana e das leis do carma. Aquilo a que Buda se opunha, afirma, não era a crença em Deus mas a crença num Deus antropomórfico e pessoal que se pudesse entender em termos humanos e do qual se pudesse falar usando noções de senso comum. Em contraste, o absoluto

ou Deus de Buda estava para lá de toda a compreensão e só poderia ser entendido num estado místico inefável. Assim, Fozdar não se opõe apenas à interpretação ateia ortodoxa do budismo. Sustenta também que as referidas interpretações dos filósofos budistas, que argumentam contra o absoluto ou Deus, se baseiam numa incompreensão do ensinamento original de Buda.

Ora, ainda que Fozdar e von Glasenapp tenham razão quanto à sua interpretação do budismo original, é imperativo não pensar que todos os budistas hoje entendem o budismo deste modo. Alguns budistas rejeitam os velhos “mitos” e “superstições” tradicionais por serem incompatíveis com a experiência e ciência contemporâneas.<sup>274</sup> Mas dada esta perspectiva contemporânea e científica, os deuses (devas) do budismo original têm também de ser rejeitados. Além disso, alguns budistas hoje em dia rejeitam até uma interpretação literal do renascimento. Mas então parece perfeitamente possível interpretar o budismo de um modo ateu ainda que entendamos o ateísmo em termos latos.

Em conclusão, se von Glasenapp tiver razão ao afirmar que a crença em devas, os deuses impermanentes tomados de empréstimo do hinduísmo, fazia originalmente parte do budismo, então o budismo não é uma religião ateia no sentido lato. Apesar de estes deuses não desempenharem qualquer papel na via budista para a salvação, expressa nas Quatro Nobres Verdades e na Nobre Via Óctupla, eram parte integrante da mundividência budista desde o início, segundo a interpretação de von Glasenapp. Além disso, apesar de os devas não desempenharem qualquer papel na criação do universo e de funcionarem apenas no seu seio, são seres divinos com poder para responder a certas súplicas. Porque postula a existência de devas, não se pode considerar que o budismo original é uma religião ateia no sentido lato.<sup>275</sup> Contudo, segundo a interpretação de von Glasenapp, o budismo é uma religião ateia no sentido estrito. De facto, neste sentido, o budismo, como o jainismo, é uma religião ateia positiva baseada em argumentos racionais. Como vimos, a tradição intelectual budista fornece razões não apenas para não acreditar num Deus teísta, mas para acreditar que não existe.

E quanto à tese de que o budismo original postula uma crença no Absoluto? Se esta interpretação estiver correcta, então o budismo arcaico será ateu ou não no sentido estrito consoante se considerar antropomórfica ou não a noção de um Deus pessoal sumamente bom, todo-poderoso e onisciente que é o criador do universo. Se o for, então o budismo é ateu no sentido estrito, mesmo aceitando a interpretação de Fozdar.

## CONFUCIONISMO

O confucionismo foi fundado por Confúcio (551-479 a.C.) e foi uma forma de vida seguida por inúmeros milhões de chineses durante mais de dois mil anos.<sup>276</sup> Ao longo dos séculos, difundiu-se para todas as partes da China e para os países vizinhos, especialmente para o Japão e Coreia. O imperador Wu da Dinastia Han estabeleceu cargos para especialistas textuais dos clássicos confucianos e pensa-se que desse modo deu início à ascendência que o confucionismo teve na ideologia imperial e no culto oficial da China. Até 1905 os exames para

o funcionalismo civil centravam-se na doutrina de Confúcio. Apesar de a influência do confucionismo ter decrescido marcadamente no continente chinês depois da vitória comunista de 1947, tem ainda muitos seguidores em países vizinhos – especialmente na Coreia<sup>277</sup> – e no ocidente, graças aos chineses que vivem no estrangeiro e aos seus admiradores.<sup>278</sup>

Tal como nos casos do jainismo e do budismo, há desacordo entre os estudiosos sobre se o confucionismo é uma religião ateia. Parte do problema de interpretar correctamente o confucionismo é que os primeiros missionários cristãos tentaram tornar os ensinamentos chineses antigos mais facilmente traduzíveis nas doutrinas teológicas cristãs, e posteriormente os estudiosos seculares e os reformadores tinham os seus próprios intuitos.<sup>279</sup> Por exemplo, os estudiosos jesuítas nos séculos XVII e XVIII argumentaram que visto o confucionismo ser basicamente um sistema ético, os seus seguidores poderiam ser convertidos ao cristianismo sem abandonar as suas próprias perspectivas. Estudiosos protestantes missionários posteriores, como James Legge (1815-97), argumentaram que apesar de o próprio Confúcio ser céptico quanto à religião, a perspectiva tradicional do Céu que as pessoas comuns tinham era o verdadeiro Deus da religião cristã.<sup>280</sup>

Na primeira metade do séc. XX, as interpretações das doutrinas confucionistas tinham a tendência de não ser motivadas por objectivos religiosos mas antes pelo desejo de descobrir um modo racional de conceber o passado da China que justificasse a sua entrada no mundo moderno. Assim, o estudioso e reformista moderno Hu Shi (1891-1962) sustentou de um ponto de vista chinês que apesar de Confúcio ser um humanista agnóstico, as suas perspectivas estavam submersas num contexto cultural de superstição. Por outro lado, o estudioso Herrlee Creel citou em 1935 passagens dos escritos de Confúcio para refutar a perspectiva de que Confúcio era agnóstico. Por volta de 1949, contudo, Creel já não estava a aceitar a sua interpretação religiosa anterior e voltou à interpretação ética agnóstica de Confúcio dos séculos anteriores.<sup>281</sup>

Dada esta história interpretativa, não é de admirar que seja difícil determinar se Confúcio acreditava em Deus. Considere-se as leituras contrastantes numa amostra de obras de consulta. Pike sustenta que não há qualquer Deus ou panteão no confucionismo.<sup>282</sup> Contudo, não explica o que se quer dizer com “Deus.” Segundo Wing-tsit Chan, apesar de Confúcio não acreditar num deus antropomórfico, sustentava que o Céu (*t’ien*) era um poder cósmico ético-espiritual.<sup>283</sup> Chan também sublinha que Confúcio rezava, assistia a sacrifícios, e até jurava pelos Céus.<sup>284</sup> Apesar de Chan não fazer esta inferência, estas acções podem querer dizer que Confúcio tinha uma perspectiva pessoal de Deus, não acreditando apenas num poder ético-espiritual.

Rejeitando a tradução habitual de *t’ien* como Céu, Herbert Giles entende que o termo refere uma divindade pessoal na bibliografia confuciana.<sup>285</sup> Giles argumenta que não só Confúcio acreditava na existência da divindade dos seus antepassados “mais vagamente, talvez, do que os adoradores antropomórficos de antanho; mas Confúcio estava ciente de que o seu ensinamento era de orientação divina, e expressava-o explicitamente.”<sup>286</sup> Giles mostra também que Confúcio acreditava além disso muito provavelmente em vários seres espirituais. Quando lhe perguntaram o que constituía a sabedoria, Confúcio respondeu: “Cultivar

veramente o nosso dever para com os nossos vizinhos e reverenciar os seres espirituais, mantendo sempre ao mesmo tempo a devida reserva – a isto pode-se chamar “sabedoria.” Também afirmou: “Quão abundantemente os seres espirituais manifestam a sua presença entre nós!”<sup>287</sup>

Apesar de os indícios de Giles não mostrarem que Confúcio acreditava num Deus pessoal, sugere que acreditava em seres sobrenaturais e que, por isso, a crença num Deus pessoal não lhe seria completamente estranha. Além disso, Giles mostra que Mêncio (372?-289 a.C.), o sábio mais importante depois do próprio Confúcio na bibliografia confucionista, acreditava em Deus – e ainda por cima num Deus bastante antropomórfico.<sup>288</sup> Uma vez mais, apesar de isto não demonstrar que o próprio Confúcio acreditava num Deus pessoal, indica que um Deus pessoal se encontra em algum pensamento confucionista e sugere que não é implausível que Confúcio tivesse uma crença num Deus pessoal. Contudo, alguns estudiosos confucionistas posteriores a Mêncio, especialmente Hsün-tzu (298-238 a.C.) e Wang Chong (27-100 d.C.), deram ao pensamento de Confúcio uma interpretação naturalista. Por exemplo, Hsün-tzu tinha uma grande preocupação em combater o que considerava práticas supersticiosas como rezar pela chuva, e Wang Chong deu uma explicação materialista da origem do universo.<sup>289</sup>

Em suma, alguns indícios sugerem que Confúcio acreditava numa forma qualquer de ser supremo, apesar de ser uma questão controversa saber quão pessoal era a sua perspectiva de Deus. Dado que em qualquer caso parece muito provável que Confúcio acreditava em vários seres espirituais, podemos concluir que não era provavelmente um ateu no sentido lato de rejeitar a crença em todos os deuses. Mas não é completamente seguro se era um ateu no sentido estrito de rejeitar a crença num Deus teísta. Deve-se sublinhar, contudo, que mesmo que Confúcio tenha acreditado num qualquer ser supremo, não há indícios de que acreditava num ser sumamente bom, onisciente, onipotente e criador do universo; na verdade, parece improvável que tenha tido tal perspectiva. Assim, não é implausível supor que Confúcio era um ateu negativo no sentido estrito; isto é, que não tinha a perspectiva de que existe um ser sumamente bom, onisciente e onipotente. Não há indícios suficientes, contudo, para que se possa especular de maneira inteligente sobre a questão de saber se era um ateu positivo no sentido estrito – isto é, se acreditava que esse Deus não existe ou se forneceu argumentos racionais a favor do seu ateísmo.

Todavia, pode-se sustentar que se pode separar os aspectos essenciais do pensamento confucionista, nomeadamente a sua filosofia moral, da crença em Deus e em seres espirituais, e pode-se ainda insistir que as perspectivas de Confúcio são humanistas dado que dão ênfase aos valores dos seres humanos e ao cultivo do conhecimento humano e das virtudes. Mas apesar de estas afirmações poderem muito bem ser verdadeiras, é importante sublinhar que, em muitos dos seus sentidos, o humanismo é compatível com a crença em Deus<sup>290</sup> e que apesar de se poder interpretar o confucionismo em termos puramente seculares, Confúcio não o fazia. A virtude e a conduta recta estavam ligadas do seu ponto de vista à obediência à via celeste e, pelo menos em algumas interpretações, estavam ligadas à obediência à via de um Deus pessoal.

Isto não significa negar que se possa eliminar do confucionismo a crença em Deus e em seres espirituais e aceitar os ensinamentos de Confúcio com respeito à virtude e à conduta recta. Com efeito, alguns estudiosos confucionistas posteriores parecem ter interpretado as perspectivas de Confúcio de um modo naturalista. Para estas pessoas, pelo menos, o confucionismo, nesta variante, é uma religião atea no sentido lato.

### É O ATEÍSMO ANTI-RELIGIOSO?

Tendo visto que há de facto religiões ateias actuais, a pergunta “É o ateísmo anti-religioso?” tem uma resposta rápida: dado que algumas religiões são ateístas no sentido estrito, o ateísmo não se opõe necessariamente à religião. Acresce que apesar de o jainismo, budismo e confucionismo não serem ateias no sentido lato, parece possível eliminar qualquer Deus ou deuses destas religiões sem grandes consequências, pois não parece que a via da salvação espiritual e a forma de vida especificada por estas religiões fossem significativamente afectadas ao eliminar todos os deuses.

Uma questão mais interessante é saber se um ateísta no sentido estrito tem de se opor, por coerência, a qualquer religião que requeira que os seus membros acreditem num Deus sumamente bom, todo-poderoso e onisciente. Sim, um ateísta tem de se opor às crenças teológicas da religião, mas isto é compatível com uma admiração por outros aspectos da religião.

Recorde-se que, segundo Alston, os actos rituais centrados em objectos sagrados e num código moral que os crentes pensam ser sancionado pelos deuses são características constitutivas da religião. Ora, um ateísta pode admirar os rituais de uma religião teísta por razões estéticas sem acreditar que os objectos no ritual são sagrados.<sup>291</sup> Um ateísta poderia sustentar que o código ético de uma religião teísta está correcto, apesar de rejeitar a ideia de que Deus o sancionou.

Recorde-se também que segundo Beardsley e Beardsley, uma religião consiste não apenas num conjunto de crenças religiosas inter-relacionadas que fornecem respostas a todas as perguntas religiosas básicas, mas em atitudes e práticas determinadas por essas crenças. Um ateísta poderia argumentar que as atitudes e práticas determinadas pelas crenças de uma religião valem a pena e no entanto sustentar que as crenças que determinam estas atitudes e práticas não têm qualquer justificação ou são até falsas.

Em conclusão, apesar de ter argumentado que o próprio ateísmo não é uma religião, sustentei que o jainismo, certamente, provavelmente o budismo, e talvez o confucionismo são ateístas no sentido estrito. Depois de esclarecer a crença em algum género de Deus ou deuses nessas três religiões, sugeri também que poderiam subsistir sem qualquer crença em quaisquer deuses. Consequentemente, parece que estas religiões poderiam ser interpretadas como ateias no sentido lato sem perda significativa. Por fim, dado que há religiões ateias, segue-se que o ateísmo e a religião não estão necessariamente em oposição mútua. Os ateus podem até apoiar alguns aspectos das religiões ateias com base em razões estéticas, por exemplo, ou morais.



## 14 Feminismo e Ateísmo

Neste capítulo exploro a questão de o feminismo ser ou não compatível com o teísmo, ou se ser feminista exige que se seja atea. Por “ateísmo” quero dizer o que Michael Martin chama “ateísmo positivo,” a crença de que Deus não existe (Martin 1990: 463-64). E por “Deus” quero dizer “um ser pessoal onisciente, onipotente e sumamente bom e que criou os Céus e a Terra” (Martin 1990: 463).

A investigação sobre a relação entre o feminismo e o ateísmo exige que se veja as críticas feministas à religião e ao teísmo. Baseio-me não apenas na obra de filósofas feministas mas também nas obras de teólogas feministas. Ao longo desta discussão viso principalmente as religiões monoteístas da tradição judaica/cristã/islâmica dos séculos XX e XXI, e o feminismo tal como este se manifesta desde o seu “renascimento” durante a década de sessenta do séc. XX no mundo ocidental. Isto não significa que outras formas de religião e outros períodos não tenham interesse para o estudo do ateísmo, nem que seja irrelevante o feminismo anterior ao séc. XX ou de qualquer período mas não ocidental. Contudo, apesar de algumas discussões feministas da religião reconhecerem o papel das religiões nativas, do budismo e do hinduísmo, a maior parte centram-se principalmente na tradição judaica/cristã/islâmica. E a maior parte do exame sistemático da religião e do teísmo tem sido levado a cabo por feministas nos últimos trinta anos.

O primeiro aspecto a fazer notar sobre o tópico do feminismo e do ateísmo é não haver muita bibliografia sobre o tema.<sup>292</sup> Há muitos materiais publicados sobre feminismo e religião, sobre feminismo e teologia, sobre mulheres e religião, e até sobre feminismo e Deus.<sup>293</sup> Mas sobre o feminismo e o ateísmo há relativamente muitíssimo pouco, na verdade.

Segundo, quando as filósofas e teólogas feministas escrevem sobre religião não estão geralmente interessadas na questão ontológica de existir ou não um Deus ou deuses, ou mesmo uma Deusa ou deusas, e que argumentos poderão existir a favor da sua existência. Nem sequer têm mostrado interesse nas refutações racionais da existência de Deus ou deuses, de uma Deusa ou de deusas, ou na sustentação racional do ateísmo. Parece, por outro lado, que quase todas as feministas que se identificam como ateístas se limitaram a afastar-se da prática e crença religiosas, não discutindo conseqüentemente a relação entre ateísmo e feminismo. Por outro lado, as feministas que não se afastaram da crença e prática religiosas tentaram reconceber Deus significativamente, assim como o divino e o espiritual, mantendo assim o seu feminismo sem serem forçadas a declarar-se ateias (ou pelo menos é o que pensam).

Além disso, as feministas mostraram pouco interesse nos instrumentos da análise conceptual e da argumentação racional para avaliar a verdade das afirmações religiosas e os indícios a seu favor. Nas palavras de Pamela Anderson, desconfiam dos “argumentos formalmente racionais com respeito à existência do Deus do teísmo tradicional” (Anderson

1998: 15), que servem apenas para “confirmar o estatuto do patriarcado da história da filosofia ocidental” (Anderson 1998: 16). Anderson afirma que as questões mais importantes dizem respeito a quem pertencem as crenças religiosas, e para quem foram construídas (Anderson 1998: 16). Analogamente, Grace Jantzen escreve: “É muito mais provável, penso, que as feministas fundamentem as nossas filosofias da religião nas experiências das mulheres como fonte de conhecimento religioso do que nas categorias tradicionais da revelação e da tradição: não consigo imaginar verdadeiramente que aspecto poderia ter uma interpretação feminista do argumento ontológico” (Jantzen 1994: 204).<sup>294</sup>

Concordo que uma “interpretação feminista do argumento ontológico” é implausível. Pode na verdade ser impossível: seria provavelmente um erro categorial tentar retrabalhar o argumento ontológico de uma perspectiva feminista – a não ser que se trate, talvez, de o desconstruir como produto social do seu tempo. Contudo, não vejo razão para as filósofas feministas da religião não poderem usar os instrumentos de análise conceptual e de argumentação racional; na verdade, penso que é essencial usá-los. E estes são os instrumentos que uso para abordar a questão de poder haver ou não um ou mais argumentos distintamente feministas a favor do ateísmo.

Que características tornariam tais argumentos distintamente feministas? Sugiro que há quatro. Primeiro, o uso do conceito de género e/ou sexo como categoria analítica na interpretação e avaliação das afirmações religiosas (Frankberry 1994: 1). Segundo, uma consciência das experiências diversificadas das mulheres. Terceiro, conhecimento da opressão das mulheres *qua* mulheres, opressão que pode assumir muitas formas diferentes e que está ligada e se manifesta de diversas maneiras noutras formas de opressão, como a discriminação com base na idade, raça, deficiências, preferências sexuais e classe social. E quarto, a esperança e o objectivo moral de se acabar toda a opressão baseada no sexo/género e nas outras categorias irrelevantes de identificação.

Por não haver muito material sobre os argumentos feministas a favor do ateísmo, o que está presente na bibliografia tem de ser reinterpretado para servir a investigação do feminismo e do ateísmo, uma tarefa académica que a maior parte das teólogas feministas não reconhecem e que a maior parte das filósofas da religião feministas escolheram aparentemente não cultivar. Nas secções que se seguem apresento e avalio cinco abordagens feministas principais às religiões e ideias sobre Deus e a sua relevância para a defesa do ateísmo.

## I. A RELIGIÃO PREJUDICA AS MULHERES: UMA VERSÃO FEMINISTA DO ARGUMENTO DO MAL

O argumento feminista mais óbvio a favor do ateísmo é uma versão do argumento do mal, derivado da observação de que as religiões monoteístas prejudicam as mulheres.

Na sua maior parte, as feministas que estudam a religião têm-se entregado ao que Amy Newman chama “pôr a nu o subtexto de género presente tanto na retórica religiosa como anti-religiosa [e] ... desenlear as interconexões entre este subtexto de género e outras práticas opressoras com as quais pode ser conectado” (Newman 1994: 30). As feministas são

fortemente críticas do conceito de mulher e dos estatutos e papéis que lhes são atribuídos nas religiões monoteístas. Historicamente, as mulheres têm sido excluídas da educação, incluindo da educação religiosa e teológica; assim, não têm estado envolvidas na formação de religiões e teologias. Às mulheres têm também sido negadas posições de liderança como sacerdotisas, ministras, rabinas e imãs, e têm tido uma participação meramente subordinada na vida de muitas religiões. O resultado é que se tem esperado que as mulheres façam silêncio em contextos religiosos e que sejam quase invisíveis, como noutros aspectos da vida social. Além disso, as religiões monoteístas tradicionais fazem da mulher um estereótipo, quer colocando-as num pedestal como mães e santas quer demonizando-as como tentadoras e putas,<sup>1</sup> a fonte do mal que contamina os homens e a sociedade.<sup>295</sup> As religiões têm restringido a sexualidade das mulheres e têm exigido conformidade procriadora. O controlo da natalidade, o aborto e o divórcio foram tradicionalmente banidos e ainda o são em algumas religiões; o comportamento sexual fora do casamento heterossexual tem sido condenado; e tem havido a expectativa de que criar e sustentar uma família seja o seu papel principal na vida, ou até exclusivo, servindo primariamente como esposas devotas e mães carinhosas de filhos criados no seio da fé. Considera-se que as mulheres mais velhas têm pouca ou nenhuma importância quando não têm valor sexual ou procriador (Christ 1979: 280-81).

Esta estereotipagem e repressão das mulheres é encarada por muitas feministas como o epifenómeno de uma característica mais fundamental das religiões monoteístas: a perspectiva de Deus como um patriarca cósmico e divino. Escreve Marjorie Hewitt Suchocki:

Características tradicionalmente atribuídas a Deus, como a força, sabedoria, imutabilidade, fiabilidade e rectidão são similares a valores estereotipadamente atribuídos aos homens, ao passo que os valores corolários aplicados à humanidade, como a fraqueza, ignorância, vacilação e tendência para o pecado são estereotipadamente atribuídos às mulheres. Assim o conceito de Deus como masculino serve para definir os homens e os papéis masculinos e para reforçar a inferioridade da definição e dos papéis das mulheres. (Hewitt Suchocki 1994: 58)

Ao procurar melhorar espiritualmente, os homens, como crentes religiosos, têm de tentar abandonar o que se encara como características exclusivamente femininas e inferiores. O estatuto de segunda classe tradicionalmente atribuído às mulheres foi visto como justificação da violação sexual e procriadora das mulheres e da violência perpetrada contra raparigas e mulheres que puseram em causa as restrições religiosas ou que se limitam a não se lhes conformar adequadamente. Em resultado disso, a dominação masculina e a subordinação das mulheres “não são marginais, mas uma parte integral do que foi recebido como tradição estabelecida e normativa” (Ruether [1981] 1992: 246). Como Mary Daly exprime inesquecivelmente a ideia, “se Deus é masculino, então o masculino é Deus” (Daly 1985: 19).

A vergonhosa e desanimadora litania de danos infligidos às mulheres pelos proponentes das religiões monoteístas sugere que tais religiões não são compatíveis com o feminismo e que libertar as mulheres da submissão ou envolvimento com religiões monoteístas aumentaria a liberdade, autonomia e bem-estar das mulheres, libertando-as também da discriminação e estereotipagem. Poder-se-ia, contudo, levar o argumento mais

1 O termo inglês original é o tabuísmo ofensivo *whore*, e não o termo neutro *prostitute*. N. do T.

longe, sugerindo que os indícios empíricos oferecem uma versão especificamente feminista do argumento mais geral do mal contra a existência de Deus. A existência de opressão e injustiça de que neste planeta as mulheres são vítimas, assim como as crianças e outros membros de muitos grupos, tanto humanos como inumanos, é indício não apenas da danosidade das religiões monoteístas, mas também de que não existe Deus no sentido teísta tradicional. Pelo menos, a entidade divina postulada não é onipotente, nem onisciente nem totalmente moral (Noddings 2003: 215-16).

Contudo, o facto indisputável de as religiões monoteístas terem sido historicamente danosas para as mulheres não pode ser indício suficiente, por si, de que o ateísmo positivo está correcto e de que não existe Deus no sentido monoteísta tradicional. Por que não? Há dois contra-argumentos possíveis que visam mostrar que os factos aduzidos não são suficientes para constituir um argumento feminista bem-sucedido a favor do ateísmo. Primeiro, algumas feministas – as que são simpáticas às afirmações do teísmo – têm levantado questões epistemológicas e ontológicas sobre o conceito canónico de Deus, a interpretação das escrituras, os registos históricos das supostas intervenções de Deus na história humana, e a relação entre as religiões tradicionais e a vontade de Deus – questões que, se receberem um certo tipo de respostas, visam preservar a plausibilidade da crença no divino e a sua consistência com princípios feministas. Segundo, outros crentes – estou a pensar aqui em fundamentalistas cristãos, judaicos ou islâmicos que não têm qualquer simpatia pelas afirmações metafísicas, morais e políticas do feminismo – defendem a crença na existência de Deus contra a acusação de que é viciada pela posição subordinada tipicamente imposta às mulheres argumentando que o conceito, estatuto e papéis atribuídos às mulheres nas religiões monoteístas tradicionais são precisamente o que devem ser: consistentes com a vontade de Deus e com o seu plano divino para como o “Homem.” Além disso, a injúria que as mulheres sofreram está de acordo com o seu estatuto de segunda classe ou é o resultado correcto da sua desobediência aos mandamentos divinos ou é em alguns casos uma consequência da falibilidade dos homens que interpretam o seu estatuto dado por Deus como uma autorização para as tratar mal.

Examinarei cada um destes contra-argumentos por ordem.

## 2. RECONSTRUINDO O CONCEITO DE DEUS

Muitos filósofos e teólogos progressistas, para os quais é indisputável que as mulheres, enquanto pessoas, são iguais, reagiram à poderosa crítica feminista do papel opressor da religião, com o seu Deus patriarcal, tentando reconstruir Deus. Argumentam que, como escreve Catherine Keller, “A questão da linguagem de Deus e assim do seu género não é um passatempo trivial ou sobrenatural mas um modo de codificar o género dos valores últimos” (Keller 1998: 226) e que, nas palavras de Rachel Adler, “Uma linguagem de Deus exclusivamente masculina é eticamente objectável porque fomenta a injustiça, mas é também teologicamente inadequada” (Adler 1998: 250). A ideia de Keller e Adler é que este conceito patriarcal de Deus está errado, que as religiões estabelecidas não compreenderam o

que é e quem é Deus e que a injustiça e opressão infligidas às mulheres pelas religiões monoteístas podem ser obviadas por meio de um conceito inopressor do divino. A religião monoteísta tem de ser reinventada, quer reformando as religiões existentes quer saindo delas para criar novas religiões (Ruether [1981] 1992: 246). As feministas sugeriram conseqüentemente que se reexamine a história religiosa para descobrir os papéis libertadores desempenhados por algumas mulheres (Ruether [1981] 1992: 247); que se reinterprete as escrituras, tentando mostrar como o seu significado original foi envolvido em pressupostos masculinistas (Keller 1998: 226); que se procure assegurar acesso igual das mulheres às instituições e estruturas religiosas; que se transforme “estruturas, conhecimento e práxis” (Adler 1998: 246-48); e que se introduza novos rituais e práticas religiosos. Como escreve Nel Noddings, “Alguns autores tentam mostrar que uma religião se afastou das suas origens quando discrimina as mulheres. O argumento básico aqui é que as grandes religiões existentes começaram como movimentos de emancipação. Um regresso a compromissos originais iria então repor a igualdade das mulheres” (Noddings 2003: 223).

Contudo, há divergência entre as teólogas e filósofas feministas da religião quanto ao modo de responder à masculinidade de Deus. Tentando reconstruir Deus mas ainda no âmbito da tradição monoteísta judaico-cristã, algumas teólogas feministas têm a esperança de recuperar e reinterpretar Deus em termos “femininos” ou “maternais” (veja-se Daly 1985: 19 e Ruether 1993). Isto significa que além das propriedades masculinas tradicionais de Deus – poder, conhecimento, controlo, justiça – as características que estão estereotipadamente associadas às mulheres, como o amor, docilidade e comunitarismo, têm também de lhe ser atribuídas. Com efeito, Deus é visto como um ser andrógino, possuindo as características (estereotipadamente) associadas *tanto* exclusivamente aos homens quanto exclusivamente às mulheres (Ruether 1983: 56-61). Levando a ideia mais longe, houve quem criticasse o Deus patriarcal dotado de género argumentando que Deus está “para lá da masculinidade e da feminilidade,” um ser que pode conseqüentemente restaurar a “completa humanidade” tanto de mulheres quanto de homens (Ruether 1993: 492, 493). Tal abordagem rejeita a ideia de que as categorias do sexo e do género são aplicáveis a Deus; ao invés, pensar em Deus como masculino ou feminino é visto como um tipo de erro categorial.

Outras teólogas feministas, contudo, declararam corajosamente a sua fidelidade à centralidade do género criando ou reinventando Deus como a Deusa, reavendo-a de tempos históricos antigos ou pré-históricos.<sup>296</sup> Carol Christ argumenta que “as mulheres precisam da Deusa” e descreve a Deusa como a afirmação do poder feminino, do corpo feminino, da vontade feminina e dos laços e heranças femininas (Christ 1979: 276). Contudo, o estatuto ontológico da Deusa é ambíguo. Christ sugere três possibilidades:

- 1) A Deusa é uma mulher divina, uma personificação que pode ser invocada em orações e nos rituais; 2) a deusa é símbolo da energia de vida, morte e renascimento na natureza e cultura, na vida pessoal e comunitária; e 3) a Deusa é símbolo da afirmação da legitimidade e beleza do poder feminino. (Christ 1979: 278)

Sugiro que a segunda e terceira respostas possíveis de Christ são na verdade muito análogas. Ambas consideram que a Deusa tem apenas uma existência simbólica, apesar de

potencialmente poderosa, e não uma existência independente de seres humanos. A este respeito, como explica Christ, “a Deusa reflecte o poder sagrado interno à mulher e à natureza, sugerindo a conexão entre os ciclos de menstruação, nascimento e menopausa das mulheres, e os ciclos de vida e morte do universo” (Christ 1979: 278). Só a primeira resposta, que define a Deusa como mulher divina, é uma asserção da existência independente da Deusa.

Christ, contudo, parece querer ficar com as duas coisas. Sublinha esta autora que algumas feministas encaram realmente a Deusa “como uma protectora e criadora feminina divina e veriam a sua experiência da Deusa limitada pela asserção de que não existe exteriormente *também*, além de existir no seu interior e em todos os processos naturais” (Christ 1979: 278, itálico original). E escreve:

Quando se pergunta o que significa o símbolo da Deusa, a sacerdotisa feminista Starhawk respondeu: “Depende de como me sinto. Quando me sinto fraca, ela é alguém que me pode ajudar e proteger. Quando me sinto forte, ela é o símbolo do meu próprio poder. Noutros momentos sinto-a como a energia natural presente no meu corpo e no mundo.” Como avaliar tal afirmação? Os teólogos poderiam dizer que estas são palavras de uma pensadora desleixada. Mas a minha intuição mais forte diz-me que contém uma sabedoria que o pensamento teológico ocidental perdeu. (Christ 1979: 278-79)<sup>297</sup>

Não são apenas os teólogos que podem considerar estas ideias pensamentos desleixados; é provável que muitos filósofos não se deixem também impressionar, considerando que o sistema de crenças de Starhawk é de um relativismo que em nada nos ajuda. É fácil compreender a Deusa como uma ideia poderosa que pode não só simbolizar as mulheres fortes e a natureza, mas também fornecer ajuda psicológica a quem precisar (Gross 1996: 226-27). Mas a afirmação de que há uma entidade autónoma, trans-humana chamada *a Deusa* é uma afirmação muito mais forte, uma afirmação ontológica que exige justificação epistémica. As duas não são consistentes entre si.

Além disso, o postulado feminista de substituir o Deus tradicional – seja um Deus feminista, um Deus andrógino ou um Deus para lá do sexo e do género, ou uma Deusa – é ainda vulnerável a quatro géneros principais de objecções de uma perspectiva feminista.

A primeira objecção às reinterpretações feministas de Deus deriva da questão exegética de ser ou não verdade que a reinterpretação das religiões monoteístas de maneiras menos sexistas e aparentemente mais simpáticas às mulheres tem validade e justificação à luz das escrituras e de outros tipos de indícios arqueológicos que são canonicamente considerados pelos crentes como justificação da crença num ser divino. Por exemplo, Helene P. Foley, ela mesma simpática a perspectivas feministas sobre a religião, argumenta que os indícios arqueológicos não sustentam as reapropriações da Deusa e que as feministas abordaram os textos de maneira inconsistente: “Aqueles aspectos da tradição antiga que reflectem a leitura feminista da pré-história são lidos literalmente, ao passo que o resto é tratado metaforicamente” (Foley 2001: 219). Contudo, dado que esta é uma questão recorrente para teólogos, feministas ou não, um problema quanto aos fundamentos literários, antropológicos e históricos destas afirmações (Ruether 1993: 491), não tentarei explorá-lo.

Além disso, a avaliação filosófica do valor de verdade e da força epistémica das afirmações feministas sobre o divino não dependem disso.

A segunda objecção às reinterpretações feministas de Deus baseia-se em preocupações quanto a quem tem o ónus dos indícios. (A ideia de “ónus dos indícios” parece mais justa do que “ónus da prova” porque pode ser injusto esperar provas em filosofia da religião, ou em qualquer outra área da filosofia.) E eu sugiro que tem o ónus dos indícios quem afirma a existência de um Deus reconfigurado, ou Deusa. A mera conveniência e maior aceitabilidade moral de uma divindade assexista não é suficiente para mostrar que tal divindade existe. Na esteira de Anthony Flew, sugiro que compete ao crente num Deus ou Deusa assexista mostrar, primeiro, que o conceito do Deus ou Deusa assexista faz sentido (i.e., as palavras “Deus” e “Deusa” têm de ter um “significado tal que seja teoricamente possível que um ser efectivo seja como a palavra o descreve”) e, segundo, que há boas razões para acreditar que o conceito tem “uma aplicação” (Flew 1984: 15-16), isto é, que existe um Deus ou Deusa assexista. Este ónus dos indícios não significa que se começa com o pressuposto ateu positivo de que não existe um Deus ou Deusa assexista; mas significa, contudo, que se começa com a ausência de qualquer crença num Deus ou Deusa assexista (uma versão do que Martin chama “ateísmo negativo” (Martin 1990: 463-64)), procurando-se depois que os crentes forneçam razões suficientes a favor da crença. Quem afirma a existência de algo novo na realidade tem de cumprir a exigência de mostrar por que se há-de aceitar tal afirmação.

Ora, argumenta Martin, no contexto das ideias tradicionais sobre Deus, independentemente de quem tem o ónus da prova no debate entre teísmo e ateísmo, o papel epistémico e retórico de quem não é crente não é afectado. Pois quem não é crente tem mesmo assim de se defender: tem, pelo menos, de responder aos argumentos avançados pelo crente (Martin 1990: 30). Contudo, como observei, as filósofas e teólogas feministas não tentaram defender as suas crenças no divino. Em particular, não forneceram argumentos a favor da afirmação de que a Deusa existe. Mas quem a aceita tem a responsabilidade epistémica de fornecer indícios a favor da afirmação de que existe tal Deusa.

A terceira objecção às reinterpretações feministas de Deus é que, ainda que uma ou mais dessas reinterpretações se justifiquem em termos exegéticos, contudo, na medida em que defendem a existência objectiva do divino, ficam à mercê da maior parte dos ataques que se fazem aos argumentos monoteístas e vulneráveis aos argumentos ateus contra o teísmo tradicional. Como afirma Noddings, “Não vejo mais indícios a favor da existência efectiva de uma “Criadora” benevolente do que vejo a favor de um Deus masculino sumamente bom” (Noddings 2003: 216). O facto pragmático – se é um facto, e não se reuniram quaisquer indícios empíricos que o demonstrem – de que é menos provável que a crença num Deus ou Deusa assexista (se é que estes conceitos realmente fazem sentido) sustente a opressão das mulheres do que a crença no Deus tradicional não é suficiente para mostrar que há tal ser. No máximo tal facto, se for um facto, mostraria que as religiões baseadas num Deus ou Deusa assexista são potencialmente menos destrutivas do que as religiões tradicionais baseadas em Deus.

Quarto, algumas feministas levantaram a questão de saber se o Deus feminista reconfigurado reforça, apesar das intenções feministas, crenças antifeministas. Foley, por exemplo, pergunta-se se celebrar a Deusa “corre o risco de representar uma perspectiva ingenuamente unitária do feminino e de reflectir e reproduzir pressupostos culturais dominantes sobre as mulheres” (Foley 2001: 221). Isto é, o culto da Deusa é implicitamente essencialista, ignorando de diversos modos a verdadeira diversidade das mulheres no espaço e no tempo. Outras objecções feministas às reinterpretações feministas de Deus dizem respeito ao papel da hierarquia e poder no seio de qualquer sistema religioso que seja monoteísta. Assim, escreve Jantzen, “substituir “Deus pai” por “Deus mãe,” deixando concomitantemente o conceito de Deus na mesma (“Deus de saias”), não muda por si grande coisa” (Jantzen 1998: 269). Como a própria Carol Christ reconhece, “Algumas [feministas] afirmariam inequivocamente que a Deusa *não* “está lá fora,” que o símbolo de uma divindade “lá fora” é parte do legado da opressão patriarcal, que traz consigo o autoritarismo, o hierarquismo e a rigidez dogmática associada às religiões bíblicas monoteístas” (Christ 1979: 278, *itálico no original*). As reinterpretações feministas apoiam-se nos mesmos dualismos suspeitos que afectam o teísmo tradicional: dualismos entre o imanente e o transcendente, o humano e o divino, o feminino ou a mulher e o masculino ou o homem, o sumamente bom e o que é por inerência moralmente imperfeito. Tais dualismos são há muito objecto de crítica feminista. Se as teólogas e filósofas da religião feministas postulam um Deus ou Deusa assexista com existência objectiva, independente de seres humanos, este postulado de modo algum obvia a suspeita feminista hermenêutica central de que é a noção de um ser supremo, como legislador, projectista e criador, que cria tanto a oportunidade cultural como a justificação moral para acreditar e aderir a uma perspectiva hierárquica dos seres humanos que considera que certos tipos de seres humanos – o homem, o heterossexual, o branco, o rico, o forte, o jovem e o cristão (ou judeu ou islâmico) – são superiores a outros tipos de seres humanos. Além disso, propor um Deus feminino, um Deus andrógino ou uma Deusa retém um dualismo de género excessivamente generalizado, com todas as suas dúbias implicações para as interacções humanas. Assim, as reconstruções feministas de Deus não conseguem evitar os tipos de objecções morais, metafísicas e epistemológicas que os ateístas têm com tanto sucesso levantado ao Deus tradicional.

### 3. UM ARGUMENTO MORAL FEMINISTA A FAVOR DO ATEÍSMO

A outra maneira possível de um teísta defender a crença na existência de Deus contra a acusação de que tal crença está viciada pelo mal perpetrado às mulheres em nome da religião é argumentando que o estatuto e papéis atribuídos às mulheres nas religiões monoteístas tradicionais são precisamente como devem ser: de acordo com a vontade de Deus e com o seu plano divino para o “Homem.” Seja o que for que as mulheres sofreram está de acordo com o seu estatuto de segunda classe ou é o resultado justo por não serem obedientes aos mandamentos de Deus ou é em alguns casos uma consequência da falibilidade dos homens que interpretam o seu estatuto dado por Deus como uma autorização para tratar mal as



mulheres. Obviamente que este não é um contra-argumento que as feministas avançariam, mas antes uma parte reconhecível da crença fundamentalista contemporânea de direita.

Decidi dar alguma atenção a este contra-argumento ao argumento feminista do mal porque isso ajuda a sugerir outro argumento feminista a favor do ateísmo, baseado no que Noddings chama “objecções éticas” (Noddings 2003: 214). Pois o sucesso de tal contra-argumento depende de um pressuposto de fundo sobre o que se toma como mais fundamental: uma convicção sobre a igualdade das mulheres como pessoas ou uma convicção sobre a natureza patriarcal de Deus.

Pela boca de Sócrates, Platão levanta uma pergunta famosa: “O que é sagrado é sagrado porque os Deuses o aprovam, ou aprovam-no eles porque é sagrado?” (Platão 1961: 178). Se Deus ordena que façamos X porque é correcto, então há um padrão da acção correcta que é independente da vontade de Deus. Consequentemente, Deus é desnecessário como pedra-de-toque moral. Por outro lado, se X é correcto porque Deus o ordena, então a moralidade de nada depende, aparentemente, senão da vontade de Deus e, portanto, quaisquer acções aparentemente abomináveis (incluindo acções sexistas e misóginas) poderiam ser afinal correctas se Deus as ordenasse.

Perante tal dilema, as ateias feministas argumentam que as mulheres são de facto pessoas e que sabemos que isto é verdade independentemente do que Deus supostamente disse. Assim, as feministas ateias adoptam a primeira alternativa do dilema de Êutífron: os padrões éticos são independentes da vontade de Deus. Se acreditar no Deus tradicional exige o abandono da igualdade das mulheres enquanto pessoas, então as ateias feministas argumentam que a escolha moral é rejeitar Deus, e não a igualdade das mulheres.

Uma objecção moral ao teísmo relacionada com esta é que centrar-se em Deus, seja qual for a sua versão, é, nas palavras de Carol Christ, “uma fuga do trabalho político difícil mas necessário” (1979: 279).<sup>298</sup> A doutrinação religiosa pode facilmente afastar os seres humanos de finalidades morais difíceis de justiça social, igualdade de género e raça, paz e viabilidade ambiental. Há um perigo real de que o serviço religioso possa promover a aceitação do *status quo*, quer por o ver como parte do mundo criado por Deus quer por ter a esperança na redenção na outra vida. A crença em Deus é um estorvo moral, um desvio dos objectivos feministas.

Ora, as teístas feministas poderiam argumentar que de facto muitos crentes religiosos são activos em causas de justiça social e que a teologia progressista apoia objectivos libertadores. Ter uma crença em Deus pode ser muitíssimo motivador, inspirando os crentes a tornar-se os seres morais que se diz que Deus quer que sejam. Mas esta objecção pode ser posta em causa por meio da pergunta de Êutífron: as teístas feministas sabem que é correcto trabalhar pelo fim da opressão porque Deus lhes disse? Ou sabem as teístas feministas previamente que é correcto trabalhar pelo fim da opressão, concluindo depois que este objectivo tem de fazer parte dos planos de Deus? As ateias feministas argumentam que não precisamos de Deus para sancionar o activismo, nem mesmo para o inspirar; este justifica-se por razões que não são teístas. Logo, tanto em termos da eficiência política como de consistência moral, faz sentido não acreditar no Deus monoteísta.

#### 4. OUTRAS ABORDAGENS FEMINISTAS À CRENÇA RELIGIOSA

##### *Minimizar o papel da crença*

Algumas feministas tentam iludir as objecções feministas ao teísmo reconceptualizando o papel da crença na religião e tirando-lhe importância.

Como afirmei no início deste capítulo, as teólogas e filósofas da religião feministas não se interessaram muito pela ideia de provas racionais a favor da existência de Deus. Estas feministas oferecem várias razões tanto para explicar como para justificar o que pensam que é a irrelevância dos argumentos filosóficos com respeito a Deus. Teístas feministas como Amy Hollywood e Grace Jantzen criticam as perspectivas de Deus que tratam a religião como se consistisse primariamente, ou até exclusivamente, num conjunto de crenças, como se a crença fosse a fundação de toda a prática religiosa, e que ignoram outros aspectos da vida religiosa (Jantzen 1998; Hollywood 2004). Estes outros aspectos incluem a experiência religiosa, rituais e práticas religiosas, a celebração e homenagem corpórea do divino (Thie 1994: 231; Gross 1996: 228). Assim, por exemplo, a feminista Jacqueline Scott, que se converteu ao judaísmo, escreve que no judaísmo “A fé de cada um se mede primariamente pelos seus actos e não pelas suas crenças. A ideia é que realizar o ritual de certos actos ajuda a desenvolver as crenças concomitantes. Trabalha-se do exterior para o interior” (Scott 2003: 135). Como pessoa de fé, afirma Scott, não se espera que seja racional e não tenta (e não se espera que tente) explicar as suas crenças e práticas racionalmente:

Apesar de ter entrado no processo de conversão como um exercício teórico, académico, emergi dele centrando-me no prático e no espiritual. Ao contrário do que ocorre com os aspectos filosóficos e até feministas da minha arte de viver, não me sinto obrigada a conseguir compreender completamente pontos de vista diversificados e a concluir quais são melhores. Não me sinto obrigada a ser racionalmente consistente em termos dos rituais que adopto ou do modo como os pratico. (Scott 2003: 137)

Alternativamente, algumas feministas sugeriram que uma crença feminista em Deus, talvez um Deus reconstruído, ou Deusa, pode justificar-se por razões pragmáticas. Apesar de se dizer ateia, Noddings, por exemplo, escreve: “Se uma mudança na imagem da divindade pode conduzir-nos na direcção de uma maior valorização da criação e da gentileza em detrimento da destruição e crueldade, é uma mudança a encorajar [...] O valor das teologias feministas tem de residir nas suas consequências para a vida humana” (Noddings 2003: 217). Noddings parece pensar que é possível ter e usar este conceito sem fazer “afirmações ontológicas” sobre algo que corresponda ao conceito. As teístas feministas argumentam também que a religião e a crença religiosa são capitais para a capacidade das pessoas para resistir, para continuar em frente. Afirma Christ: “Os sistemas de símbolos não podem pura e simplesmente ser rejeitados, têm de ser substituídos. Quando não há substituto, a mente regressa às estruturas conhecidas quando se depara com momentos de crise, perplexidade ou derrota” (Christ 1979: 275).

Contudo, é implausível supor que pudesse haver uma religião monoteísta sem crenças. Por mais que uma religião monoteísta seja outras coisas – e é claro que é provável que contenha muitas práticas, actividades e rituais diversificados – no mínimo inclui crenças.

Noddings reconhece que “um sistema de símbolos sem base ontológica é algo espiritualmente insatisfatório” (Noddings 2003: 217), mas é mais do que isso: um sistema de símbolos sem base ontológica não pode ser uma religião monoteísta.

Além disso, abandonar a razão, como Scott diz ter feito, parece um conselho fruto do desespero. Apesar de poder ser libertador em alguns aspectos sentir que não precisamos de compreender ou explicar ou justificar, é também perigoso. Abandonar a responsabilidade epistémica deste modo pode conduzir à irracionalidade ou à tolice noutras áreas da vida. Além disso, as defensoras feministas do teísmo indoxástico têm de reconhecer que uma religião composta primariamente de experiência, práticas, rituais, celebração e homenagem é tão passível de estar envolvida na opressão das mulheres quanto um teísmo doxástico. Estas experiências e práticas podem envolver sentimentos de humildade e insignificância e actividades de auto-humilhação e renúncia de si que são tão invocadoras da relação patriarcal de mestre-escravo quanto as crenças tradicionais monoteístas.

Sofrem as feministas uma perda pragmática se não acreditarem no Deus monoteísta? Diria que não, dado que os efeitos libertadores da independência e autoconfiança que o feminismo oferece são mais poderosos do que a anomia que pode surgir da perda da crença. Além disso, não pode ser bom que os membros de um grupo subordinado se agarrem a uma perspectiva da realidade que há indícios fortes para pensar que é falsa.

### *Uma divindade imanente*

Algumas feministas são ateístas no sentido negativo, isto é, não acreditam num Deus criador pessoal (Martin 1990: 463-64); contudo, sentem uma necessidade de compreender o que Noddings chama os nossos “anseios espirituais” (Noddings 2003: 222). Uma maneira de o fazer é o que Hewitt Suchocki chama a “rejeição da transcendência de Deus a favor de um Deus totalmente imanente” (Hewitt Suchocki 1994: 58), isto é, a adopção do panteísmo. Ao adoptar uma perspectiva panteísta do universo, feministas como Jantzen rejeitam tanto as religiões monoteístas tradicionais quanto o ateísmo positivo, ao mesmo tempo que mantêm uma atitude de aceitação em relação à espiritualidade. Frankenberry explica: “[Algumas] formulações de mulheres contemporâneas de uma relação entre Deus e o mundo descrevem o divino como algo que está na continuidade do mundo, em vez de ser radicalmente transcendente ontologicamente ou metafisicamente. A transcendência divina é vista como uma imanência total” (Frankenberry 2004: 11). Contudo, esta forma de panteísmo não é mero reducionismo. Como Jantzen explica, “o mundo está para Deus de algum modo como o meu corpo está para mim: é o meu eu corpóreo, e contudo não sou redutível aos seus processos fisiológicos” (Jantzen 1998: 265).

Como acontece com as perspectivas místicas quanto à ideia do divino (Stace 1960), o panteísmo é a antítese dos dualismos eu/outro, criador/criado, sagrado/secular pressupostos pelo teísmo tradicional. Como afirma Jantzen,

Sugerir que num certo sentido o divino é inseparável do universo físico, como o faz o panteísmo, não seria apenas sugerir uma mudança de doutrina teológica [...] Se o panteísmo fosse seriamente tido em consideração, toda a simbologia ocidental, dado ser constituída pelas polaridades binárias que a atravessam como uma fractura tectónica, seria posta em questão [...]

Em vez do domínio sobre a Terra que rapidamente está a trazer a sua destruição, haveria reverência e sensibilidade; em vez de ver a dominação como divina, vê-la-íamos como totalmente contrária à divindade. (Jantzen 1998: 267-68)

Assim, “o que é divino, o que tem valor e valia últimos, não pode ser definido como se fosse separável do universo material e da sua diversidade, tendo ao invés de ser constitutivo do universo e constituído pelo universo” (Jantzen 1998: 269).<sup>299</sup>

O panteísmo feminista é muito diferente da crença no Deus monoteísta transcendente, no sentido usado no princípio deste capítulo – “um ser pessoal onisciente, onipotente e sumamente bom e que criou os Céus e a Terra” (Martin 1990: 463), e suscita o seu próprio conjunto de questões ontológicas e epistemológicas.<sup>300</sup> Apesar de eu considerar que o panteísmo é de grande interesse, o seu exame ultrapassa o âmbito deste capítulo porque o conceito de divino em causa é muitíssimo diferente do monoteísta.

## 5. CONCLUSÃO

Segundo Keller, “as feministas ateias ou agnósticas ignoram a palavra de Deus por sua conta e risco” (Keller 1998: 228). Ela quer dizer que as feministas ateias e agnósticas não devem rejeitar de ânimo leve o conceito de Deus e o seu poder na cultura ocidental. E tem razão: as feministas têm de investigar e compreender a influência social, cultural e económica das religiões e ideias monoteístas sobre Deus. Contudo, há boas razões para as feministas não acreditarem num tal Deus.

Poderá haver argumentos distintamente feministas contra a existência do Deus judaico-cristão? A minha resposta é que há várias razões para as feministas serem ateias no sentido positivo. As ateias feministas podem usar uma versão do argumento do mal, citando o sofrimento e maus-tratos que as mulheres e crianças têm sofrido em resultado das religiões monoteístas. Além disso, as tentativas de algumas feministas reconstruírem Deus como feminino, andrógino, sem género ou como Deusa são inadequadas porque levantam questões que ficam por responder quanto à justificação da crença em tal ser. Em resposta às antifeministas que podem afirmar que a opressão das mulheres é uma expressão da vontade de Deus, as ateias feministas podem usar um argumento moral segundo o qual o conhecimento da igualdade das mulheres enquanto pessoas exige a rejeição de um Deus que prega a inferioridade das mulheres.

Não se pode preservar o teísmo afirmando a importância das práticas religiosas e negando a importância das crenças, conceitos e argumentos. Por fim, apesar de algumas feministas serem panteístas, o seu panteísmo é consistente com o ateísmo negativo com respeito ao Deus pessoal tradicional.

## BIBLIOGRAFIA

- Adler, Rachel. 1998. “Judaism.” In Alison M. Jaggar and Iris Marion Young (eds.), *A Companion to Feminist Philosophy*. Malden, Mass.: Blackwell, pp. 245-52.
- Anderson, Pamela Sue. 1998. *A Feminist Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell.
- Anderson, Pamela Sue, and Beverley Clack, eds. 2004. *Feminist Philosophy of Religion: Critical Readings*. Londres: Routledge.

- Christ, Carol P. 1979. "Why Women Need the Goddess." In Carol P. Christ and Judith Plaskow (orgs.), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. Nova Iorque: Harper & Row, pp. 273-87.
- Daly, Mary. 1968. *The Church and the Second Sex*. Nova Iorque: Harper and Row.
- Daly, Mary. 1985. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press.
- Flew, Antony. 1984. *God, Freedom, and Immortality: A Critical Analysis*. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books.
- Foley, Helene P. 2001. "A Question of Origins: Goddess Cults Greek and Modern." In Elizabeth A. Castelli (org.), com a assistência de Rosamond C. Rodman, *Women, Gender, Religion: A Reader*. Nova Iorque: Palgrave, pp. 216-36.
- Frankenberry, Nancy. 1994. "Introduction: Prolegomenon to Future Feminist Philosophies of Religion." *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 9 (4): 1-14.
- Frankenberry, Nancy. 2004. "Feminist Approaches." In Pamela Sue Anderson and Beverley Clack (orgs.), *Feminist Philosophy of Religion: Critical Readings*. Londres: Routledge, pp. 3-27.
- Gross, Rita M. 1996. *Feminism and Religion: An Introduction*. Boston: Beacon Press.
- Hewitt Suchocki, Marjorie. 1994. "The Idea of God in Feminist Philosophy." *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 9 (4): 57-68.
- Hollywood, Amy. 2004. "Practice, Belief and Feminist Philosophy of Religion." In Pamela Sue Anderson and Beverley Clack (orgs.), *Feminist Philosophy of Religion: Critical Readings*. Londres: Routledge, pp. 225-40.
- Jaggar, Alison M., and Iris Marion Young, eds. 1998. *A Companion to Feminist Philosophy*. Malden, Mass.: Blackwell.
- Jantzen, Grace M. 1994. "Feminists, Philosophers, and Mystics." *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 9 (4): 186-206.
- Jantzen, Grace M. 1998. *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*. Manchester: Manchester University Press.
- Juschka, Darlene M. 2001. *Feminism in the Study of Religion: A Reader*. Londres: Continuum.
- Keller, Catherine. 1998. "Christianity." In Alison M. Jaggar and Iris Marion Young (orgs.), *A Companion to Feminist Philosophy*. Malden, Mass.: Blackwell, pp. 225-35.
- Martin, Michael. 1990. *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press.
- Newman, Amy. 1994. "Feminist Social Criticism and Marx's Theory of Religion." *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 9 (4): 15-37.
- Noddings, Nel. 2003. "A Skeptical Spirituality." In Ruth E. Groenhout and Marya Bower (orgs.), *Philosophy, Feminism, and Faith*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 213-26.
- Platão. 1961. "Euthyphro," trans. Lane Cooper. In Edith Hamilton and Hunting Cairns (orgs.), *The Collected Dialogues of Plato*. Nova Iorque: Pantheon Books, pp. 169-85. [trad. José Trindade Santos, *Êtífiron, Apologia de Sócrates, Críton*. Lisboa: INCM, 1993.]
- Ruether, Rosemary Radford. [1981] 1992. "The Feminist Critique in Religious Studies." In Janet A. Kourany, James P. Sterba, and Rosemarie Tong (orgs.), *Feminist Philosophies*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, pp. 244-53.
- Ruether, Rosemary Radford. 1983. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press.
- Ruether, Rosemary Radford. 1993. "The Female Nature of God." In Burton F. Porter (org.), *Religion and Reason: An Anthology*. Nova Iorque: St. Martin's Press, pp. 487-93.
- Scott, Jacqueline. 2003. "Into the Crucible." In Ruth E. Groenhout and Marya Bower (orgs.), *Philosophy, Feminism, and Faith*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 120-39.
- Sharma, Arvind, and Katherine K. Young, orgs. 1999. *Feminism and World Religions*. Albany: SUNY Press.
- Stace, W. T. 1960. *Mysticism and Philosophy*. Londres: Macmillan.
- Thie, Marilyn. 1994. "Epilogue: Prolegomenon to Future Feminist Philosophies of Religions." *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 9 (4): 229-39.

Steven G. Gey

## 15 Ateísmo e Liberdade Religiosa

A protecção legal da liberdade religiosa tornou-se um fenómeno cada vez mais comum ao longo do último século. Pode-se ligar o crescimento da liberdade religiosa ao desenvolvimento das teorias políticas modernas, organizadas em torno do conceito de democracia constitucional. Estas teorias combinam a ênfase democrática tradicional no controlo popular do governo com um elaborado enquadramento constitucional. Este enquadramento caracteriza-se pelos limites estruturais ao exercício do poder governamental, o desenvolvimento e protecção da sociedade civil, garantias de privacidade pessoal e a protecção legal de uma boa parte das liberdades civis individuais. Uma versão abrangente desta teoria foi articulada e aplicada pelo Supremo Tribunal dos Estados Unidos da América desde a segunda guerra mundial. Mais recentemente, algumas variações desta teoria tornaram-se características primárias dos sistemas constitucionais domésticos de países que constituem a União Europeia e no desenvolvimento da estrutura constitucional que rege a união como um todo.

Um tema central das teorias modernas da democracia constitucional é que certos aspectos da crença, expressão e comportamento privados estão para lá do controlo do governo. A crença e prática religiosas são exemplos quintessenciais de actividades protegidas por esta presunção de que os cidadãos são intelectual e espiritualmente autónomos. Exige-se consequentemente que os governos democráticos deixem as matérias de fé e observância religiosas aos indivíduos privados e às suas associações voluntárias. Analogamente, as teorias modernas da democracia constitucional proíbem os governos de coagir a crença religiosa, aberta ou subtilmente, dando benefícios ou impondo sanções ou penas baseadas na natureza da fé religiosa de um indivíduo.

Por mais de duzentos anos a Constituição dos EUA incluiu o exercício religioso entre os vários direitos individuais especificamente protegidos por uma Carta dos Direitos. Similarmente, os governos de muitos países ocidentais – juntamente com a própria União Europeia – começaram a introduzir nas suas constituições escritas a protecção explícita do pensamento, expressão e comportamento privados. Como acontece na Constituição dos EUA, as cláusulas constitucionais europeias incluem também especificamente a protecção da actividade religiosa, e os países europeus começaram a fazer cumprir rigorosamente estas protecções por meio de algum tipo de avaliação judicial da acção governativa. Países asiáticos como a República Popular da China e a Tailândia têm também cláusulas constitucionais que garantem a liberdade religiosa, apesar de a sua execução judicial ser mais esporádica e inconsistente do que no ocidente.

O enquadramento de um governo democrático limitado no seio de um regime que protege constitucionalmente actos privados fornece uma estrutura para proteger os ateus e os agnósticos, assim como os dissidentes religiosos e outros adeptos de fés intradicionais. A

noção democrática de que a liberdade religiosa é uma questão privada, imune ao controlo governamental, torna a religião irrelevante para o exercício do poder governamental. Assim, a lógica da teoria democrática moderna parece exigir que os ateus gozem das mesmas protecções tradicionalmente oferecidas a um conjunto diversificado de crentes religiosos usuais.

A jurisprudência da liberdade religiosa na maior parte das democracias constitucionais reconhece a necessidade de proteger ateus e agnósticos. A maior parte dos países que concedem protecção legal a diversas formas de crença religiosa também protegem os descrentes da imposição de sanções governamentais directas. Mas mesmo em países que têm fortes protecções legais da liberdade religiosa se permite que os governos professem a fidelidade colectiva da nação à crença religiosa de um modo que marginaliza subtilmente os ateus. Apesar de os países europeus já não terem oficialmente, na sua maior parte, igrejas estabelecidas, muitos desses países continuam a fornecer fundos governamentais a escolas religiosas e a outras despesas das igrejas.

Além do reconhecimento ou aval formal legal da crença religiosa, muitos factores culturais servem também para limitar o exercício completo dos direitos políticos dos ateus. Isto é especialmente verdade em países com os EUA, no qual a crença religiosa e a devoção pública desempenham um papel proeminente na cultura política. Nos EUA, os ateus estão cultural e politicamente isolados devido ao pressuposto comum de que os agentes políticos têm de demonstrar devoção religiosa como parte dos seus deveres públicos. Este pressuposto persiste apesar do facto de a Constituição dos EUA ter uma cláusula que protege o exercício religioso, outra que separa a igreja do estado e uma história vibrante de execução judicial da liberdade religiosa. Assim, nos EUA e noutros países com tradições semelhantes de liberdade religiosa, o ateísmo sofre muitas vezes de um ostracismo quase legal que é inconsistente com os princípios que fornecem a justificação da protecção legal formal dos direitos individuais de consciência.

Compreende-se melhor o âmbito da protecção legal dada a ateus e agnósticos na maior parte dos sistemas democráticos identificando dois aspectos diferentes mas relacionados da liberdade religiosa. O primeiro envolve a protecção da imposição de sanções governamentais directas face à recusa de abraçar a fé religiosa. O segundo envolve a proibição de favoritismo governamental oficial em relação à religião em geral ou em relação a um dado grupo de religiões em particular. A maior parte das democracias modernas constitucionais executam efectivamente o primeiro aspecto da liberdade religiosa; é o segundo aspecto da liberdade religiosa que muitas vezes recebe uma protecção desadequada. Os pormenores dos dois aspectos da liberdade religiosa são discutidos a seguir, depois de passar em revista brevemente o modo como os ateus eram tratados ao longo do período no qual se desenvolveram as concepções modernas de liberdade religiosa.

## I. O ATEÍSMO E O DESENVOLVIMENTO INICIAL DA LIBERDADE RELIGIOSA

Antes do desenvolvimento das concepções modernas de liberdade religiosa os ateus não tinham qualquer protecção legal eficaz. A legitimidade dos governos pré-modernos baseava-se na afirmação do direito divino, que era directamente ameaçado pelas crenças ateias que negavam a existência da divindade. Devido à ameaça política que os ateus representavam, os governos pré-modernos negavam qualquer protecção aos ateus, e na verdade tinham os ateus como alvo dos tipos mais sérios de perseguição legal. Apoio filosófico a esta perseguição é abundante no início da filosofia ocidental. Filósofos ocidentais tão diversos quanto Platão e Tomás de Aquino argumentaram que o ateísmo é inerentemente um perigo para a cultura social e política, devendo conseqüentemente ser punido como crime contra a sociedade. Argumentavam que os ateus deviam ser excluídos da cultura política, reeducados à força e em alguns casos condenados à morte.<sup>301</sup> A noção de que a descrença em Deus exclui o ateu da participação política ou da protecção legal era comum mesmo entre os primeiros humanistas. Thomas More, por exemplo, descreveu uma utopia na qual a tolerância religiosa se alargaria a todos os residentes excepto os que não acreditavam em Deus ou na imortalidade da alma.<sup>302</sup>

A tradição moderna de liberdade religiosa no ocidente remonta aos esforços dos liberais clássicos, como John Locke que, como Thomas More, tentou descrever o regime legal no qual o estado toleraria partidários individuais de diversos credos religiosos. Ao contrário dos seus predecessores mais iliberais, Locke não advogava a execução dos ateus. Contudo, a sua tolerância não era completa. Apesar de os esforços de Locke para proteger os dissidentes religiosos ter ajudado a causa da liberdade dos crentes religiosos que pertenciam a seitas impopulares, Locke assemelha-se aos seus predecessores humanistas pré-liberais ao recusar conceder a ateus e agnósticos os mesmos direitos e privilégios políticos e legais de que beneficiavam os seus concidadãos mais devotos. Locke não queria matar ateus, mas também não lhes concedia todos os benefícios da cidadania.

Há um debate em curso sobre as razões da relutância de Locke em conceder tolerância aos ateus. Apesar de estudiosos do pensamento moderno como David A. J. Richards terem tentado extrair de Locke uma forma de tolerância que abranja igualmente ateus e crentes,<sup>303</sup> é difícil evitar o exclusivismo sectário da teoria liberal inicial. As razões formuladas por Locke para recusar tolerar certos grupos relacionavam-se directamente com a sua concepção de democracia. Locke negava protecção aos membros das fés islâmicas e católicas, por exemplo, por acreditar que os membros desses grupos religiosos eram inerentemente desleais.<sup>304</sup> Locke pensava que os membros destas religiões deviam instintivamente fidelidade a outros soberanos, não podendo conseqüentemente ser tolerados num estado liberal democrático. Como John Milton, Locke via o catolicismo como ““um despotismo sacerdotal sob a capa da religião,” que “elimina todas as supremacias religiosas e civis.””<sup>305</sup>

Em contraste com esta atitude relativamente a católicos e islâmicos, Locke negava a tolerância aos ateus não por serem traidores mas antes por não se poder confiar que cumpririam juramentos e promessas. “As promessas, pactos e juramentos, que constituem a



argamassa da sociedade humana, não podem ter qualquer peso para um ateu. A eliminação de Deus, ainda que tão-só em pensamento, tudo dissolve.”<sup>306</sup> Locke centrava-se no que entendia que era a deslealdade dos ateus em parte por acreditar que esta característica era relevante para duas áreas de legítima preocupação governativa: primeiro, a capacidade do governo de assegurar que um ateu tem capacidade para fornecer testemunhos verídicos sob juramento num tribunal e, segundo, a capacidade do governo para fazer valer as promessas contratuais. Quanto ao segundo interesse, os ateus desleais ameaçavam fazer ruir a capacidade dos novos governos liberais para proteger o mundo comercial que estava a desenvolver-se conjuntamente com a estrutura política do liberalismo clássico.<sup>307</sup>

Locke argumentava também que a tolerância dos ateus conduziria a outras consequências politicamente problemáticas. Além de eliminar a base das promessas e juramentos, Locke acreditava que permitir que os ateus falassem livremente enfraqueceria potencialmente a fé religiosa necessária para que a população em geral exerça um juízo moral sólido. Assim, o ateísmo representa uma ameaça directa à virtude cívica que é a espinha dorsal política do liberalismo democrático. Locke considerava que um governo democrático tem a autoridade para lidar com as ameaças aos seus valores básicos regulamentando legalmente o ateísmo. Da perspectiva de Locke, é primeiro preciso aceitar o domínio da religião para obter os frutos da tolerância religiosa. “Quem, pelo seu ateísmo, debilita e destrói toda a religião não pode, sob a máscara da religião, pôr em causa o privilégio de uma tolerância.”<sup>308</sup>

Seja qual for a razão de ser que justifique a intolerância perante os ateus, a perseguição jurídica dos ateus era muito comum nos estados liberais do início da época moderna. Na Inglaterra, por exemplo, os ateus continuaram a sofrer impedimentos legais graves até ao final do séc. XIX. Vários episódios públicos que ganharam notoriedade ilustram o tratamento discriminatório dado aos ateus. O poeta Shelley, por exemplo, foi expulso de Oxford em 1911 depois de publicar um panfleto intitulado “A Necessidade do Ateísmo.” Este tratado contribuiu também para a decisão dos tribunais britânicos de lhe negar a custódia dos seus dois filhos depois da morte da sua primeira mulher, Harriet, decisão que não era uma experiência incomum dos ateus declarados. Além de negar a custódia dos seus filhos, os tribunais britânicos negavam também aos ateus o direito de testemunhar em tribunal. Este impedimento legal foi finalmente abandonado em 1869, aquando da aprovação da Emenda à Lei sobre as Provas.

Talvez o caso mais notório de discriminação legal contra um ateu no séc. XIX tenha sido a exclusão de Charles Bradlaugh do parlamento britânico. Bradlaugh era um ateu confesso e um dos fundadores da Sociedade Secular Nacional. Em 1880, Bradlaugh foi eleito para a Câmara dos Comuns para representar Northampton. A Câmara votou a favor da negação do direito de Bradlaugh não jurar sobre a Bíblia na sua tomada de posse, e expulsou-o do parlamento. Bradlaugh tentou em vão reaver o seu lugar no Parlamento em várias outras ocasiões ao longo da década seguinte. Foi expulso à força da Câmara muitas vezes, multado por votar ilegalmente e chegou até a estar preso na Torre de Londres. Foi reeleito três vezes

– em 1881, 1882 e 1884 – assumindo finalmente o seu cargo em 1886 quando o novo Vogal da Câmara se recusou a interferir no juramento da sua tomada de posse.

As razões de John Locke para recusar alargar a tolerância jurídica aos ateus forneceu uma justificação teórica comum para a perseguição dos ateus na Inglaterra no séc. XIX. Em muitos aspectos, estes ataques oficiais à descrença religiosa não se poderiam manter na atmosfera filosófica mais vasta criada pelo Iluminismo. O empirismo, o cepticismo intelectual e as convulsões científicas engendradas pelo Iluminismo, juntamente com o seu contexto social e económico mais vasto, tornaram cada vez mais difícil manter a protecção jurídica forte da autoridade religiosa. Mesmo no tempo de Locke alguma bibliografia filosófica reflectia esta tensão.

Pierre Bayle foi um contemporâneo de Locke que escreveu tratados filosóficos muitíssimo disseminados sobre muitos dos mesmos temas de tolerância e liberdade religiosa. Bayle foi contudo significativamente mais longe do que Locke na aplicação do emergente enquadramento intelectual do Iluminismo à crítica da protecção jurídica da crença religiosa. Ao contrário de Locke, Bayle argumentou que o governo não deve fazer valer a crença religiosa através da lei, nem deve recusar o alargamento das teorias da tolerância social e intelectual à descrença religiosa. Bayle argumentou que o mesmo conceito de autonomia individual que protege os protestantes da opressão perpetrada por regimes políticos católicos (e vice-versa) deve também proteger os ateus dos governos controlados por crentes religiosos.

Segundo a versão de Bayle da teoria da tolerância, caso se pressuponha que os indivíduos são seres autónomos e que cada indivíduo tem o direito de tomar decisões sobre a obrigação moral e a crença religiosa, então os governos têm um dever político correspondente de respeitar as decisões individuais sobre questões de fé religiosa. O dever do governo de tolerar toda a interpretação dos cidadãos da moralidade pessoal aplica-se mesmo que o indivíduo chegue à conclusão de que Deus não existe. Apesar de a abordagem de Bayle à liberdade religiosa se caracterizar como uma posição de tolerância, resultava muito mais, contrariamente a Locke, de uma sensibilidade modernista ao cepticismo intelectual do que de um comedimento paternalista. Esta sensibilidade produz inevitavelmente um efeito liberalizador na sociedade. Se o espírito do cepticismo dá o enquadramento intelectual do mundo moderno, então nenhuma entidade colectiva (como o governo) tem autoridade intelectual para amputar esse enquadramento impondo através da lei um conjunto particular de preceitos discutíveis (e insusceptíveis de prova) sobre a existência de Deus.

## 2. O ATEÍSMO E A PRIMEIRA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA AMERICANA

A Inglaterra e outros países europeus demoraram mais de duzentos anos depois de Locke ter escrito a sua “Carta Sobre a Tolerância” a alargar a tolerância religiosa aos descrentes. Nos EUA, por outro lado, a situação era algo diferente. As diferenças eram em alguns aspectos mais favoráveis à protecção dos ateus e noutros aspectos menos favoráveis. Com a ratificação da Constituição dos EUA em 1788 e a ratificação da Carta dos Direitos em 1791, os EUA adoptaram a articulação mais ampla possível do princípio da liberdade religiosa. A forma

desta protecção abrangia logicamente os ateus. Na verdade, a formulação da Constituição dos EUA deixa as decisões religiosas inteiramente aos cidadãos individuais e exclui a religião do domínio de preocupações do governo.

Um dos paradoxos persistentes da abordagem americana da liberdade religiosa é que o país é ao mesmo tempo constitucionalmente secular e politicamente religioso. Por um lado, uma das primeiras nações a adoptar cláusulas constitucionais que excluem explicitamente o governo da influência religiosa foi os EUA. Por outro, nos EUA há também uma tendência maior do que em quase qualquer outro país ocidental para abraçar oficialmente a religião, ostracizando assim politicamente os ateus. O ostracismo dos ateus nos EUA tem uma natureza social, assim como política, o que não é surpreendente num país no qual os cidadãos têm uma das mais elevadas taxas ocidentais de filiação religiosa. O sistema político nos EUA reflecte directamente as crenças e preconceitos religiosos que predominam na população em geral. Este fenómeno parece transgredir a proibição constitucional de qualquer acto governativo “respeitar” uma religião estabelecida. Apesar da formulação da Constituição, contudo, o governo dos EUA subscreve a religião abertamente com frequência em muitos das suas declarações oficiais. As disputas sobre a legalidade de o governo subscrever a fé religiosa têm sido comuns ao longo da história do país e continuam até hoje.

Em muitos aspectos, os conflitos actuais sobre se o governo dos EUA é primariamente secular ou religioso reflectem disputas que definiram a estrutura política da nação desde a sua fundação. A nação foi fundada entre dois dos chamados Grandes Despertares, nos quais a devoção e fervor religiosos atingiram grande intensidade. Quando a Constituição foi ratificada em 1788, seis dos treze estados originais tinham uma qualquer forma de instituição religiosa. Estas instituições religiosas assumiam geralmente a forma de dízimos obrigatórios. Nestes estados, os cidadãos tinham de pagar uma taxa religiosa obrigatória, que o estado recolhia e depois distribuía pelas organizações religiosas. Quando a Constituição foi adoptada, todos os estados americanos tinham abandonado sistemas ao estilo dos europeus nos quais o governo estabelecia uma igreja única. Em vez de instituições únicas, os seis estados americanos que tinham alguma forma de instituição tinham adoptado as chamadas *instituições múltiplas*. Neste sistema, os estados que mantinham instituições religiosas recolhiam as taxas religiosas e depois davam as receitas ou a uma igreja escolhida pelo contribuinte ou a todas as organizações religiosas do estado, proporcionalmente, com base na percentagem da população que pertencia a cada denominação. Os ateus ficavam automaticamente excluídos de beneficiar deste sistema de instituições múltiplas porque não prestavam culto e conseqüentemente não participavam em exercícios formalizados do género que era financiado pelas taxas religiosas.

Em contraste com os seis estados que ainda tinham algum tipo de religião estabelecida, sete dos treze estados originais tinham abandonado qualquer forma de instituição religiosa na altura em que a Carta dos Direitos foi ratificada em 1791. Alguns destes estados nunca tiveram em qualquer momento da sua existência uma instituição religiosa oficial. Alguns estados foram fundados por grupos religiosos e continuaram a ter um carácter religioso; outros nunca foram religiosos; e outros ainda tinham sido religiosos mas

depois mudaram para um modelo secular de governo. Assim, os EUA tinham no interior das suas próprias fronteiras uma gradação de perspectivas sobre a liberdade religiosa e o papel apropriado da religião na vida pública.

Uma das batalhas mais importantes sobre as instituições religiosas chegou em 1748-85 no estado de Virgínia. Esta batalha dizia respeito à proposta do Governador de Virgínia, Patrick Henry, de trazer de volta o sistema da Virgínia de múltiplas instituições religiosas.<sup>309</sup> James Madison estava na legislatura da Virgínia na altura, e opôs-se à proposta. Durante a batalha política sobre esta legislação, Madison produziu um documento intitulado “Memorial e Protesto contra as Instituições Religiosas,” que é ainda hoje um dos mais poderosos argumentos da história contra a aliança entre religião e governo. No “Memorial,” Madison reiterava a teoria de que a religião é uma questão privada que constitui um aspecto protegido da autonomia individual, devendo conseqüentemente ser “excluído da jurisdição [do governo].”<sup>310</sup> Madison argumentou que as múltiplas instituições eram tão opressoras quanto uma só porque “Quem não vê que a mesma autoridade que pode estabelecer a cristandade, excluindo todas as outras Religiões, pode estabelecer com a mesma facilidade qualquer seita particular de cristãos, excluindo todas as outras?”<sup>311</sup> Madison também exprimiu em termos muito fortes a tendência de governos baseados na religião para aviltar tanto a religião quanto o governo:

Al longo de quase quinze séculos que a instituição jurídica da cristandade tem sido objecto de experimentação. Quais foram os seus frutos? Quase em todo o lado, orgulho e indolência do Clero, ignorância e servilismo do laicado, e em ambos superstição, fanatismo e perseguições [...] Que influência tiveram de facto as instituições eclesiásticas na Sociedade Civil? Em alguns casos, viu-se que erigiram uma tirania espiritual sobre as ruínas da autoridade Civil; em muitos casos, viu-se que apoiaram os tronos da tirania política: em caso algum foram guardiãs das liberdades do povo. Governantes que desejavam subverter a liberdade pública podem ter ganho auxiliares convenientes num Clero estabelecido.<sup>312</sup>

O efeito do “Memorial” foi imediato. No prazo de um ano, a legislatura de Virgínia rejeitou a proposta do governador de recolher uma taxa religiosa, e em vez disso efectivou o “Carta para o Estabelecimento da Liberdade Religiosa” de Thomas Jefferson. A provisão operativa desta carta estabelece o seguinte:

Nenhum homem será obrigado a frequentar ou suportar qualquer culto, lugar ou ministério religioso, seja ele qual for, nem será forçado, impedido, molestado ou tributado no seu corpo ou bens, nem sofrerá de qualquer outro modo em virtude das suas opiniões ou crenças religiosas; mas todos os homens terão a liberdade de professar, e sustentar argumentativamente, a sua opinião em matérias de religião, e que a mesma não diminuirá de modo algum as suas capacidades civis, nem as alargará nem afectará.<sup>313</sup>

A experiência de Virgínia e a sua forte articulação da liberdade religiosa iria afectar muito o panorama jurídico de toda a nação. Forneceu também uma justificação teórica para alargar as protecções da liberdade religiosa aos ateus. Diferentemente de muitos argumentos anteriores a favor da liberdade religiosa, o “Memorial” formulou o conceito não apenas em termos de liberdade religiosa mas também em termos de independência face à religião. Alguns anos depois, James Madison iria para o Congresso em Washington, onde redigiria a

Carta dos Direitos. A batalha de Virgínia deu a Madison uma atmosfera rica (e alguma linguagem específica) para as cláusulas da religião da Primeira Emenda.

Thomas Jefferson desempenharia também um papel importante no desenvolvimento da liberdade religiosa americana, e do seu alargamento aos ateus. Quando Jefferson fez campanha para Presidente em 1800, os seus oponentes políticos deram grande atenção às suas crenças religiosas. Jefferson não era ateu, mas tinha ideias muito liberais para o seu tempo. Era um deísta; acreditava num Deus naturalista que não intervinha directamente nos assuntos humanos. Compôs até uma versão da Bíblia que excluía todas as referências a milagres, ao nascimento de uma virgem, à divindade de Jesus e à ressurreição. Os adversários políticos de Jefferson alegavam constantemente que Jefferson era ateu, e as suas ideias religiosas constituíam um ponto central dos ataques políticos de que era objecto. Um conjunto de divisas que os adversários de Jefferson usaram na eleição presidencial de 1800 incitava os eleitores a escolher “Deus – e um Presidente Religioso [...] [ou] Jefferson, e nenhum Deus.”<sup>314</sup> Outro adversário, que era também ministro da Igreja Protestante Holandesa, publicou um panfleto no qual argumentava: “Em virtude da sua descrença nas Sagradas Escrituras, e das suas tentativas para as desacreditar, é um dever afastá-lo [Jefferson] da Presidência.”<sup>315</sup>

Jefferson ganhou a presidência apesar destes ataques, e enquanto servia como Presidente fez vários esforços para consagrar na lei as suas ideias sobre a liberdade religiosa. Ao contrário de outros Presidentes, Jefferson recusava invariavelmente fazer proclamações religiosas ou proclamar dias oficiais de culto ou de acção de graças. A sua mais famosa intervenção sobre o assunto da religião e do governo está na carta enviada aos Baptistas de Danbury, Connecticut, na qual argumentou que a Constituição levantou “um muro de separação entre Igreja e Estado.”<sup>316</sup> Quase um século depois, o Supremo Tribunal escreveria que estas palavras “podem ser encaradas quase como uma declaração formal do âmbito e efeito da [Primeira] emenda.”<sup>317</sup>

Parece claro que as duas mais importantes figuras do desenvolvimento das garantias constitucionais americanas de liberdade religiosa visavam criar um governo secular, que nem promovesse nem discriminasse a religião. Num tal regime, seriam concedidos aos ateus direitos políticos completos, podendo participar na vida pública em pé de igualdade com os crentes religiosos. Mas em contraste com a abordagem teórica pormenorizada de Jefferson e Madison à questão da liberdade religiosa, continuava-se a dividir o país em termos religiosos. É significativo que os adversários políticos de Jefferson acreditavam que seria uma tática política eficaz afirmar que Jefferson era ateu. Estes ataques indicam que os eleitores americanos encaravam o ateísmo, em boa parte, como uma desqualificação para cargos políticos. Estes ataques indicam também quão profundos eram os sentimentos entre os membros da maioria religiosa nos EUA nos primeiros anos da sua existência, e mostram a relutância que esta maioria tinha em conceder poder político aos que não pertenciam ao grémio religioso. Estes debates ainda não abrandaram.

O debate persistente sobre os méritos relativos da política religiosa e secular dá origem a paradoxos contrastantes nos EUA e noutros países ocidentais. Em grande parte, o

debate nos países ocidentais, à exceção dos EUA, decidiu-se definitivamente a favor de maiores liberdades efectivas para os ateus. Nos EUA, por outro lado, o contexto político é praticamente o mesmo que era em 1800, dividindo-se o país amargamente em linhas religiosas. Quem está do lado religioso da divisão continua a afirmar que o governo é “conforme a Deus” e que o ateísmo é incompatível com o espírito básico da nação. O paradoxo é que a Constituição dos EUA contém alguns dos éditos seculares mais fortes de qualquer documento governativo de uma democracia moderna ocidental. Assim, a forte protecção da liberdade religiosa dos ateus na cultura jurídica contrasta fortemente com a exclusão efectiva dos ateus da cultura política. A passagem seguinte do livro de Alexis de Tocqueville do início do séc. XIX, *Da Democracia na América*, descreve excepcionalmente bem a América moderna:

Nos EUA não são apenas os *mores* que são controlados pela religião; a sua influência abrange até a razão. Entre os anglo-americanos, há alguns que professam dogmas cristãos porque acreditam neles e outros que o fazem porque têm medo de parecer que não acreditam neles. Assim o cristianismo reina sem obstáculos, por consentimento universal; conseqüentemente, como afirmei, tudo no campo moral é certo e fixo, apesar de o mundo da política parecer dado à argumentação e à experimentação.<sup>318</sup>

Os contrastes entre o modo com os ateus são tratados nos EUA e noutros países ocidentais é explorado a seguir, usando um enquadramento que divide a protecção legal de descrentes em duas categorias. A primeira descreve a protecção legal das crenças, expressões e práticas ateias. A segunda descreve as restrições legais à incorporação da religião na estrutura e políticas jurídicas do governo.

### 3. ATEÍSMO E A PROTECÇÃO DA LIBERDADE RELIGIOSA INDIVIDUAL

A protecção jurídica do ateísmo e dos ateus é hoje a norma nas democracias constitucionais ocidentais, pelo menos no sentido em que os tribunais não permitem que os governos imponham sanções legais aos indivíduos simplesmente por exprimirem ideias ateias ou por negar a existência de Deus. Esta protecção legal lata dos descrentes é um fenómeno relativamente recente. Como vimos, o governo britânico continuava a discriminar rotineiramente os ateus em vários contextos jurídicos diferentes mesmo até ao séc. XIX. Até à segunda parte do século, os ateus não podiam testemunhar em tribunal nem ser parlamentares. A experiência norte-americana era parecida. Tocqueville relata ter assistido a um julgamento em Nova Iorque em 1831, por exemplo, no qual uma testemunha “não acreditava na existência de Deus e negava a imortalidade da alma. O juiz recusou-se a permitir-lhe que fosse ajuramentado, em virtude de a testemunha ter destruído previamente toda a confiança possível no seu testemunho.”<sup>319</sup>

Tais episódios são raros na maior parte dos países ocidentais de hoje, em larga medida devido à profusão de cláusulas constitucionais que proíbem explicitamente os governos de maltratar os indivíduos em virtude das suas crenças religiosas e sua respectiva expressão, incluindo ideias ateias. A Constituição dos EUA, por exemplo, afirma que “nenhum Teste religioso será exigido como Qualificação para assumir qualquer cargo ou incumbência

públicos.”<sup>320</sup> A Primeira Emenda à Constituição nega também ao governo a autoridade para “proibir o livre exercício” da religião.<sup>321</sup> As constituições europeias têm cláusulas semelhantes. O artigo 9 da Convenção Europeia dos Direitos Humanos declara: “Todos têm direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade [...] de manifestar a sua religião ou crença, prestando culto, ensinando e praticando ou por meio da observância.” O artigo 14 da convenção proíbe a discriminação com base na religião.

Tanto a Constituição dos EUA como a Convenção Europeia se referem à religião e aos seus membros sem especificar se os mesmos direitos e liberdades abrangem os ateus. Em contraste, algumas constituições domésticas que regem países individuais europeus mencionam especificamente a liberdade de não ser religioso. O artigo 4 da Lei Fundamental Alemã (que é a Constituição Alemã) reconhece que “A liberdade de credo, de consciência e para professar uma fé religiosa ou não religiosa é inviolável.”<sup>322</sup> O artigo 136 da Lei Fundamental declara que os direitos civis e políticos não podem depender do exercício da religião e que ninguém tem de revelar as suas afiliações religiosas nem de executar qualquer acto ou juramento religioso. Também a Constituição Húngara protege tanto “a liberdade de consciência como a liberdade de religião,” e protege especificamente a “liberdade para exercer, ensinar e exprimir ou declinar exprimir, publica ou privadamente, tais religiões e crenças.”<sup>323</sup> A Constituição Belga afirma: “Ninguém pode ser obrigado a contribuir de qualquer modo, seja ele qual for, para os actos e cerimónias de uma religião, nem a observar os dias de descanso.”<sup>324</sup> A Constituição Russa garante “o direito de professar, individual ou conjuntamente com outros, qualquer religião, ou de professar nenhuma religião.”<sup>325</sup>

Cada uma destas cláusulas constitucionais, incluindo as que não mencionam especificamente a liberdade de praticar o ateísmo, é suficientemente lata para proteger os ateus dos géneros de sanções legais abertas ou impedimentos legais que eram comuns antes do séc. XX. Note-se, contudo, que há pouquíssimos casos nos quais os ateus tenham tentado fazer valer estes direitos constitucionais em processos judiciais. Os factores culturais podem ter tornado desnecessária em muitas jurisdições a efectivação jurídica destes direitos. Estes factores incluem a crescente secularização da cultura europeia e vários aspectos da globalização que resultaram numa maior migração através de fronteiras nacionais e a diversificação de sociedades anteriormente homogéneas. Em resultado disso, a discriminação jurídica aberta contra os ateus já não é comum na maior parte dos países industrializados ocidentais.

A fonte mais comum de acção jurídica contra os ateus ocorre quando as ideias ateias ou anti-religiosas se expressam de um modo que ofende as sensibilidades da cultura religiosa dominante. A Grã-Bretanha, por exemplo, mantém o crime de blasfémia no direito comum. Este crime aplica-se a qualquer publicação que contenha qualquer “conteúdo insolente, ultrajante, grosseiro ou grotesco relacionado com Deus, Jesus Cristo ou a Bíblia, ou os preceitos da Igreja de Inglaterra tal como estão estabelecidos na lei.”<sup>326</sup> O crime aplica-se à maneira e forma do discurso anti-religioso, e não ao seu conteúdo. Assim, a religião pode ser criticada, mas apenas “numa linguagem decente e moderada.”<sup>327</sup> A Câmara dos Lordes

confirmou uma condenação para este crime em 1979,<sup>328</sup> e em 1996 o Tribunal Europeu dos Direitos Humanos decidiu noutro caso que a lei da blasfémia britânica não viola as protecções da liberdade de expressão do Artigo 10 da Convenção Europeia dos Direitos Humanos.<sup>329</sup>

A lei da blasfémia britânica aplica-se apenas a ataques expressivos ao cristianismo. Outras leis britânicas e da Europa continental aplicam sanções criminais à expressão generalizada de ódio religioso. O problema com todas estas leis é serem formuladas de modo tão vago que tanto podem ser facilmente usadas (como acontece nas condenações britânicas por blasfémia) para suprimir crenças abstractas sobre a religião em geral, como para suprimir ameaças directas contra praticantes religiosos particulares. O discurso ateu – que muitas vezes nega a coerência ou racionalidade da crença religiosa – pode ser susceptível de sanções criminais num tal regime jurídico. Assim, a discussão pública das ideias religiosas é subtilmente predisposto a favor da religião tornando juridicamente obrigatória a deferência perante ideias religiosas às quais o descrente objecta vigorosamente.

A proliferação de regulamentações do discurso que compreendem o discurso religioso indica que as protecções do exercício religioso da maior parte das constituições modernas pode ter menos importância para a protecção da liberdade dos ateus do que as protecções genéricas da liberdade de expressão presentes nas mesmas constituições. A Primeira Emenda à Constituição dos EUA contém tal cláusula, que tem sido interpretada como uma proibição de qualquer censura do governo do ponto de vista de quem discursa sobre tópicos religiosos. As constituições europeias contêm cláusulas análogas, apesar de, como indica a recente decisão britânica sobre a blasfémia, estas cláusulas não protegerem ainda tanto o discurso antagónico à religião quanto a Primeira Emenda Americana. O princípio geral contudo foi reconhecido. Como uma opinião concordante numa decisão recente do Tribunal Europeu fez notar, a “dimensão religiosa” da liberdade de expressão constitui “um dos elementos mais vitais que fazem parte da identidade dos crentes e da sua concepção de vida, mas é também um bem precioso dos ateus, agnósticos, cépticos e indiferentes.”<sup>330</sup>

#### 4. ATEÍSMO E O SANCIONAR GOVERNATIVO DA RELIGIÃO

Um segundo aspecto da liberdade religiosa nos modernos sistemas jurídicos ocidentais envolve restrições constitucionais e outras nas suas políticas e leis. Em muitos aspectos, estas restrições constitucionais são ainda mais importantes do que as protecções directas da coerção religiosa. As restrições estruturais impedem os governos de reforçar subtilmente padrões de favoritismo religioso e de discriminar os ateus prevalecentes na sociedade civil. As restrições estruturais impedem também os governos de incorporar de modo abrangente a religião na vida pública de um modo que efectivamente negue aos ateus uma participação completa na cultura política.

Um exemplo breve da jurisprudência constitucional americana ilustra este último aspecto. A Primeira Emenda da Constituição dos EUA proíbe o governo de aprovar qualquer lei “a propósito do estabelecimento de qualquer religião.”<sup>331</sup> Durante muitos anos, o Supremo Tribunal interpretou esta expressão como uma proibição de o governo aprovar qualquer lei ou



entregar-se a qualquer actividade que tenha o propósito ou o efeito de sancionar uma religião. Esta interpretação ampla justifica-se pela necessidade de proteger o processo político da dominação religiosa. “Sancionar uma religião é dizer aos que não aderem a ela que estão fora do jogo, não sendo membros por inteiro da comunidade política, dizendo ao mesmo tempo aos que a ela aderem que fazem parte do jogo, sendo membros favorecidos da comunidade política. A desaprovação diz o oposto.”<sup>332</sup> Estes sinais de inclusão e exclusão são problemáticas de um ponto de vista político porque, de um modo que não é permissível, “tornam a religião relevante, na realidade ou na percepção pública, para o estatuto no seio da comunidade política.”<sup>333</sup>

De muitos modos, isolar o processo político da religião é de todos o mecanismo jurídico mais importante para a protecção da liberdade religiosa. A incorporação de princípios religiosos nas políticas do governo ou o uso de aberturas religiosas ou simbolismos em declarações ou emblemas oficiais distorce o mercado público intelectual de um modo que abala subtilmente a igualdade entre a religião e o ateísmo, condição *sine qua non* da liberdade religiosa. A separação da igreja e do estado pode assim ser vista como um pré-requisito indispensável para um sistema de liberdade religiosa.

A maior parte das constituições europeias exigem agora a separação entre a igreja e o estado. O exemplo mais recente da tendência na Europa é a nova versão preliminar da Constituição Europeia. Os seus autores rejeitaram pedidos da Igreja Católica e de outros grupos religiosos para reorganizar as raízes cristãs europeias. Omitiram-se do documento Deus e a religião, assim como qualquer menção a uma igreja estatal. As várias constituições nacionais ao longo da Europa são na sua maior parte também assim. Segundo a Lei Fundamental Alemã, por exemplo, “Não há qualquer igreja estatal.”<sup>334</sup> A Constituição Francesa começa por fazer notar que “A França é uma República indivisível, secular, democrática e social.”<sup>335</sup> O princípio da *laïcité* – ou “secularismo” – tem sido central na autoconcepção política francesa desde pelo menos há um século, e o mesmo princípio define agora a paisagem política por toda a Europa.

Apesar destas renúncias formais das instituições religiosas, muitos países europeus continuam a envolver o estado na religião, especialmente na educação religiosa. Apesar de não ter uma igreja estatal, o governo belga, por exemplo, financia a educação religiosa, e a Constituição Belga afirma que “Todos os alunos em idade escolar têm o direito à educação moral ou religiosa a expensas da Comunidade.”<sup>336</sup> Do mesmo modo, apesar de a Lei Fundamental Alemã renunciar ao conceito de uma igreja estabelecida, é comum que as escolas alemãs de alguns *Länder* (estados) ensinem explicitamente valores cristãos em escolas do estado. Mesmo o governo francês, que tem provavelmente a estrutura política mais secularizada de qualquer país europeu, financia a manutenção de certas estruturas religiosas e permite que padres e freiras católicas se entreguem a aconselhamento religioso nas instalações das escolas estatais.

Nenhum destes desvios da norma do secularismo governamental corre o risco de privar os ateus dos seus direitos civis, como era comum antes do séc. XX. Contudo, estes casos de apoio governamental da religião exercem uma leve pressão na balança social a favor

da religião e contra os valores dos que rejeitam a fé religiosa. Mais importante que isso, o apoio financeiro do governo a escolas e outras iniciativas religiosas coage directamente os ateus, pois os cidadãos que não são religiosos estão a ser forçados a sustentar financeiramente (através dos seus impostos) iniciativas religiosas cujos objectivos primários são anátemas para os ateus. Isto envolve, sob qualquer ponto de vista, uma afronta directa à liberdade religiosa dos ateus.

Talvez estes exemplos sejam apenas um resíduo de uma era política anterior na qual estado e igreja eram instituições complementares. Hoje quase todo o país ocidental aceitou o princípio da democracia constitucional moderna, que exige a completa secularização do governo. Determinar como se deve aplicar o princípio do secularismo a programas sociais ou educativos particulares exigirá revisitar práticas sociais há muito estabelecidas à luz da nova realidade política secular. Isto pode conduzir à eliminação de muitos benefícios políticos que os governos historicamente têm concedido à igreja.

Em muitos aspectos, os europeus enfrentam uma tarefa mais simples do que os norte-americanos ao tentar reconciliar as suas tradições de apoio à religião com as novas constituições seculares. Em contraste com a Europa, os EUA operam numa atmosfera política profundamente contraditória. Por um lado, os EUA operam sob um dos mais antigos mandatos constitucionais de separação da religião, têm uma cláusula constitucional específica que proíbe testes religiosos para cargos públicos, e baseiam-se num aplaudido legado de teoria constitucional que articula a necessidade de uma “parede que separe a igreja do estado.” Nestes aspectos, é atribuída aos ateus liberdade religiosa, juntamente com os membros religiosos tradicionais. Por outro lado, a cultura política dos EUA está eivada de expressões obrigatórias de devoção religiosa pública, a maior parte da população vê o ateísmo como algo anti-social, se não antipatriótico, e o governo tem respondido às perspectivas religiosas da população endossando abertamente valores religiosos. O governo foi ao ponto de inserir as palavras “sob Deus” no Juramento da Bandeira oficial e colocou as palavras “Temos confiança em Deus” na sua moeda. Nestes aspectos, os ateus estão efectivamente impedidos de participar completamente na vida pública do seu país, o que é outra maneira de dizer que os ateus não têm ainda toda a amplitude de liberdade religiosa atribuída aos seus concidadãos.

## CONCLUSÃO

A liberdade religiosa dos ateus percorreu um longo caminho desde os dias em que os autores de teoria política podiam argumentar que os ateus deviam ser condenados à morte, negando-se-lhes a possibilidade de testemunhar em tribunal, ou proibindo-os de se tornarem Membros do Parlamento. Mas como a experiência dos EUA ilustra, proteger os ateus de castigos criminais ou de outras sanções legais não é suficiente para proteger a sua liberdade. Os ateus não gozarão da mesma liberdade religiosa de que gozam os membros religiosos a menos que o governo sob o qual vivem seja abrangentemente secularizado. Como o Supremo Tribunal dos EUA observou uma vez, “Um estado secular, recorde-se, não é o mesmo do que um estado ateu ou anti-religioso. Um estado secular nem estabelece o ateísmo nem a religião como

credo oficial.”<sup>337</sup> Só um governo definido em termos de um agnosticismo colectivo pode assegurar as condições de liberdade nas quais crentes e descrentes individuais podem coexistir pacificamente para realizar as suas perspectivas pessoais do bem último.

## 16 Ateísmo, A/teologia e a Condição Pós-Moderna

O “pós-modernismo” por todo o lado parece, aos olhos dos crentes religiosos, uma continuação de Nietzsche de outra maneira, a última versão da ideia de que Deus está morto e tudo é permitido. Foi vigorosamente atacado pela direita cristã por ser um inimigo diabólico da religião, um cepticismo frívolo que corrói a possibilidade de qualquer absoluto – Deus, verdade ou moralidade – deixando-nos expostos aos lobos do relativismo.<sup>338</sup> Quando Jean-François Lyotard descreveu o pós-modernismo como “incredulidade perante as grandes narrativas (*grands récits*),”<sup>339</sup> para dar um exemplo famoso, contrastou-o com os consolos da fé religiosa na divina providência, num Deus que mantém uma vigilância onipotente e onisciente sobre o mundo, tudo fazendo sabiamente e pelo melhor, o que é seguramente a mais grandiosa das grandes velhas narrativas. Pura e simplesmente já não acreditamos nesse género de coisa, pensa Lyotard; a velha fé tornou-se inacreditável.

Mas apesar de ser perfeitamente verdade que em algumas das suas encarnações o pós-modernismo torna difícil a vida dos crentes tradicionais, não é menos verdade que complica a vida do ateísmo moderno. Pois, como afirma Jacques Derrida, temos de nos manter atentos aos “preconceitos teológicos” não apenas na teologia, onde são abertos, mas também na “em toda a metafísica, mesmo quando professa ser ateia.”<sup>340</sup> Derrida acautela-nos pois quanto aos teólogos da metafísica ateia! A teologia vai mais longe do que as escolas de teologia; tem a ver com a própria ideia de um centro fixo. É por isso que, num exame mais detido, o pós-modernismo se revela afinal um ambiente que não é também particularmente propício para o ateísmo, se o ateísmo for uma negação metafísica, ou fixa e decisiva de qualquer outro modo, de Deus. Assim, emergiu recentemente uma versão do pensamento pós-moderno que é tão irritante para a direita religiosa quanto para muitos pós-modernistas secularistas, nenhum dos quais estava preparado, um pensamento que identifica “modernidade” com “secularização” e vê na “pós-modernidade” uma abertura para o “pós-secular” e até para uma “teologia pós-moderna.”

São estes entrelaçamentos complexos que espero deslindar a seguir.

Antes, contudo, uma palavra sobre a palavra “pós-moderno.” Originalmente introduzida na arquitectura para referir uma mistura de modernismo e citação histórica, foi-lhe atribuído um significado filosófico por Lyotard em *A Condição Pós-Moderna*. O próprio Derrida rejeita a palavra porque sugere uma periodização histórica fácil e qualquer coisa *anti-iluminista* em vez de ser um *novo* iluminismo, uma continuação diferente do iluminismo.<sup>341</sup> Em todo o caso, a palavra afirmou-se, e apesar de podermos concordar que foi brutalizada pelo uso excessivo, podemos, para os propósitos deste estudo, localizar o seu conteúdo estritamente filosófico numa plêiade de três ideias: 1) a afirmação do pluralismo radical e irredutível (o que Lyotard chama “paganismo”), 2) a rejeição de um esquema metafísico abrangente ou fundacional (o que Lyotard chama “monoteísmo” e Derrida chama

“teologia”) e 3) uma suspeição de categorias binárias fixas que descrevem rigorosamente regiões separáveis (tipicamente característico do “estruturalismo”<sup>342</sup>).

- 1) Apesar de o historiador e filósofo americano da ciência Thomas Kuhn nada ter a ver pessoalmente com o movimento, a sua influente ideia de mudança científica como uma série de câmbios holistas entre paradigmas “incomensuráveis” que resistem a uma comparação um a um é muitíssimo propício ao modo pós-moderno de pensar. Isto surge no uso que Richard Rorty<sup>343</sup> faz das ideias de Kuhn, o filósofo americano mais associado ao estilo pós-moderno de pensar. Do mesmo modo, a teoria de Wittgenstein de um complexo irreduzível de “jogos de linguagem,” que é também importante para Rorty, foi também adaptada por Lyotard. (Em termos gerais, enquanto ideia filosófica, o pensamento pós-moderno francês e franco-americano corresponde ao que na Anglo-América se chama “afundacionalismo.”)
- 2) Hegel é sem dúvida para os pós-modernistas a grande manifestação da “metafísica” moderna. Os pós-modernistas partilham a crítica de Hegel à racionalidade do iluminismo, segundo a qual este é um princípio abstracto e a-histórico, favorecendo antes a racionalidade complexa e concreta da existência social (*Sittlichkeit*); e os pós-modernistas (como Derrida) ficaram suficientemente impressionados com Hegel para procurar maneiras de o ler contra a corrente. Mas acabam por ver a crítica de Hegel ao iluminismo como uma forma de o modernismo ser criticado por outro modernismo. Como Kierkegaard – e neste aspecto este é o primeiro pós-moderno – os pós-modernistas rejeitam a ideia de Hegel de conhecimento absoluto, da história e da natureza como o desenrolar de um único princípio absoluto que se afirma ao longo do tempo e do espaço. De um ponto de vista epistemológico, os pós-modernistas são, como afirma Lyotard, “incrédulos” com respeito a tal metanarrativa abrangente, mas de um ponto de vista ético vêem-na como obscena, dado estar implicada na procura de um qualquer género de justificação para “Auschwitz,” tomado tanto como a realidade histórica quanto como um emblema do genocídio, do mal “impensável.”
- 3) Na medida em que a metafísica hegeliana depende de uma lógica da oposição, de categorias que se contradizem e excluem mutuamente (como “ser” e “não ser”), cuja reconciliação gera o movimento da lógica dialéctica (“devenir”), os pensadores pós-modernos dedicaram-se a desgastar essas oposições binárias arrumadinhas, impedindo assim a lógica dialéctica de poder sequer começar a engrenar as suas estruturas de reconciliação. Esta estratégia foi avançada em 1962 por Gilles Deleuze no seu livro *Nietzsche*. Deleuze, vendo que uma simples oposição a Hegel favorece a dialéctica, que depende de uma lógica de oposição,<sup>344</sup> formulou uma lógica da diferença. O seu modelo encontra-se na explicação da diferença linguística de Saussure. Os significantes funcionam precisamente em virtude da diferença discernível, o “espaço” ou “jogo” fónico ou gráfico entre “significantes.” Assim, as diferenças entre fino/sino/tino são discerníveis e significativas, mas não são binárias ou contraditórias, e não exigem nem inspiram qualquer reconciliação.

Apesar de a crítica pós-moderna destes pressupostos produzir resultados que são muito antagónicos às crenças religiosas tradicionais, os resultados não são menos destrutivos para a crítica ateia à religião, razão pela qual Derrida nos adverte quanto à teologia da metafísica ateia. De facto, o ateísmo clássico é atacado em três frentes:

- 1) Dada uma pluralidade de discursos incomensuráveis, nada impede o discurso religioso de reafirmar os seus direitos como uma forma discursiva irreduzível contra as críticas modernistas novecentistas da religião, um aspecto sublinhado por Wittgenstein, entre outros.<sup>345</sup>
- 2) Dada a morte das metanarrativas metafísicas abrangentes, a dissolução ateia simples ou a redução dogmática da religião a uma grande ideia, como o suspiro dos oprimidos (Marx), uma fantasia psicótica (Freud) ou o ressentimento dos fracos contra os fortes (Nietzsche), é puro excesso.
- 3) Por fim, a dúvida lançada pelos pós-modernistas aos pares binários, que afecta oposições teológicas como Deus/mundo, alma/corpo ou eternidade/tempo, não tem um efeito corrosivo menor em qualquer distinção clara entre teísmo e ateísmo ou entre o religioso e o secular.

A jogada pós-moderna típica é feita no que Mark C. Taylor chama “a/teologia,” algo que se situa na barra entre o teísmo e o ateísmo, num espaço de indecidibilidade antes de as coisas

estarem definitivamente estabelecidas de uma maneira ou de outra, no meio em que se pode tomar qualquer dessas decisões.<sup>346</sup>

Daí o dilema do teísmo/ateísmo num contexto pós-moderno. A “modernidade” é marcada por um sentido estrito de fronteiras — as rigorosas discriminações das três críticas de Kant são exemplares, neste aspecto, no que diz respeito à modernidade — no qual a fé religiosa é isolada como algo subjectivo, não objectivo e privado, não público, e finalmente reduzido a algo irracional ou destituído de valor cognitivo, cujo efeito é resumido na noção de “secularização,” o desencantamento do mundo, na expressão de Max Weber. Mas a perspectiva pós-moderna das coisas consiste em desconfiar de tais fronteiras nítidas. Assim, se a modernidade culmina numa decisiva “morte de Deus,” no “fim de uma ilusão,” então os pós-modernistas denunciam a “ilusão do fim,” o fim das grandes histórias sobre o fim, a morte da morte de Deus. Mas então a questão é: se os pós-modernistas tanto levantam problemas à crença religiosa quanto à descrença anti-religiosa, onde ficamos?

O ponto de partida de qualquer explicação das venturas de Deus no pensamento pós-moderno é a noção de Friedrich Nietzsche da “morte de Deus,”<sup>347</sup> pois Nietzsche é, mais do que ninguém, responsável pelo lado ateu do pensamento pós-moderno. No seu sentido mais restrito, Nietzsche referia-se ao que Kierkegaard atacava sob o termo “cristandade”: no mundo cada vez mais secular e burguês do séc. XIX, a fé religiosa tornara-se moribunda, ou estava rapidamente a tornar-se moribunda — a afirmação era tanto uma previsão quanto uma descrição. Kierkegaard e Nietzsche são as duas figuras de fundo do séc. XIX do pensamento pós-moderno contemporâneo, razão pela qual inclui versões religiosas e anti-religiosas (como acontecia com o existencialismo). Deste grande acontecimento Nietzsche terá sido o profeta. Mas como acontece com a maior parte das profecias, os resultados têm sido desiguais. Enquanto algo como isso pode estar a ocorrer na Europa ocidental, nada desse género ocorreu nos EUA, para não falar da América do Sul, do Médio Oriente, da Ásia, da África ou do bloco de leste pós-soviético. Os sociólogos que escreveram sobre a “secularização” da América nos anos sessenta do séc. XX foram rapidamente reenviados para a mesa de trabalho para escrever sobre a sua “dessecularização.”<sup>348</sup>

Mais em geral, a morte de Deus representava o fim do “ideal ascético,” da crença num qualquer género de centro absoluto ou fundação inabalável. Este ideal inclui não apenas a teologia mas também a metafísica, e não apenas a metafísica mas também a física, que é também uma “interpretação,” e até a gramática (não nos veremos livres de Deus enquanto não nos virmos livres da gramática).<sup>349</sup> Era isso que Derrida queria dizer quando falou da “teologia” da metafísica ateia, que depende da ideia “teológica” de um centro absoluto — ainda que o centro seja a física ou a gramática, sendo que ambas estão sob ameaça de um absolutismo teológico ligeiramente disfarçado. Certamente que esta mui nietzschiana crítica de Deus (da teologia metafísica) oferece uma abertura à religião pós-metafísica, pois ao negar o conhecimento metafísico, Nietzsche (como Kant) inevitavelmente abre espaço à fé. Em lugar de algo absoluto e *a priori*, o próprio Nietzsche colocou uma espécie de fé animal em ficções (hipóteses) que produzimos para promover e intensificar a vida, para empurrar a

força de vida (*conatus essendi*), a “vontade de poder,” a alturas sempre novas. Cada coisa tem a sua própria vontade ou força local – a sua “perspectiva” – e o mundo é uma multiplicidade de perspectivas rivais. As ideias não têm “verdade” mas “valor,” isto é, uma eficácia medida pela sua capacidade para intensificar a vida. A ideia de “deus” é uma perspectiva gasta, uma ideia que foi vital – desempenhou um papel no disciplinar da vontade – mas que se voltou para o interior, tornando-se destrutiva (“má consciência”), negando a vida, almejando a morte e outro mundo para lá do conflito do tempo e da corporeidade.

Na medida em que não reconhecermos que a ideia platónica e cristã de Deus é uma perspectiva decadente, um valor que perdeu o valor, reinará o niilismo (a desvalorização de todos os valores). A receita de Nietzsche é um niilismo activo, a destruição activa de quem prega a morte, para permitir a afirmação alegre do devir e da vida corpórea face à sua própria mutabilidade. Nietzsche é de facto um “ateu” enérgico e um profeta da morte de Deus, se com isso queremos dizer o Deus de Paulo e de Agostinho, de Lutero e de Calvino, que são expressões mórbidas da morte e da decomposição. Mas como perspectivista não é um ateu quanto aos deuses da mitologia grega e romana, ou mesmo de um tribal Jeová guerreiro, que são para ele outras tantas ficções saudáveis, maneiras que os poetas antigos inventaram de honrar a Terra e de agradecer pela vida. Na verdade, todo o pensamento de Nietzsche é representado simbolicamente sob o nome de um deus – Dionísio – a quem ele opõe “O Crucificado.”

O ponto principal de Nietzsche acerca de Deus, da gramática e do ideal ascético pode ser visto na filosofia de Gilles Deleuze do puro devir, do “plano da imanência.” Quando dizemos “está a chover,” não nos deixamos seduzir pela gramática, postulando um sujeito da acção; não separemos a acção do actuante. Aderir rigorosamente ao plano da imanência é assim afirmar a “univocidade do ser” (Escoto) como um jogo de diferenças (Nietzsche) de intensidades infinitamente variáveis, de superfícies sem espessura. A filosofia tem de evitar a ilusão de postular um qualquer ponto transcendente sob a diferença que estabilize o devir, como a substância, ou acima da diferença que imponha a diferença num substrato indiferenciado abaixo de si, como Deus, ou que produza diferenças como constructos mentais, como no representacionismo epistemológico, ou como efeitos sistémicos dos significantes opostos, como no estruturalismo. Estas são apenas outras tantas variações da ideia de um centro estabilizador. O devir não exige explicações transcendentais, como Deus ou a mente, mas transcendentais, cultivados imanentemente a partir do seio dos próprios “acontecimentos” ou diferenças. Contudo, Deleuze acrescenta uma surpresa: podemos voluntariamente e de olhos bem abertos abraçar a ligação ilusória entre Deus e a gramática, fazendo a sua pantomima e desfrutando do jogo de simulacros. O nosso tempo “descobriu a teologia” como “a ciência de entidades inexistentes que animam a linguagem e dão às nossas vidas uma efervescência ou fulgor, como ler *Alice no País das Maravilhas*.<sup>350</sup>

A figura crucial em qualquer discussão de Deus no pensamento continental do séc. XX é Martin Heidegger, cujo projecto de “superação da metafísica” delimita o espaço no seio do qual o pensamento continental do séc. XX tem lugar. Nos seus primeiros escritos, que culminam no

*Ser e Tempo* (1927), Heidegger construiu uma ontologia existencial que é uma “formalização” tanto do homem de sabedoria prática de Aristóteles (*Ética a Nicómaco*) como da experiência cristã primitiva do tempo presente nas cartas Paulinas. Nesta ontologia, afirmou Heidegger, temos de praticar um “ateísmo metodológico,”<sup>351</sup> uma suspensão sistemática, ou *epoche*, dos dados da revelação e da fé em Deus, para isolar a estrutura formal da “vida fáctica” do Dasein. Apesar de a explicação do “Dasein autêntico” no *Ser e Tempo* ser extraído de uma leitura de Paulo, Agostinho e Kierkegaard, Heidegger insiste que é metodologicamente neutra, fornecendo um fundamento ontológico existencial em cuja base se pode fazer a escolha “ôntica” a favor ou contra Deus, da imortalidade ou de um ideal ético particular. Estas são questões a decidir por cada indivíduo existente, e não por uma ontologia formal.

Nos escritos tardios, Heidegger muda para o ponto de vista a que chama a “história do Ser.” O Ser foi originalmente iluminado por apenas um momento na experiência “grega primordial” (pré-socrática), inscrita em palavras de poder elementar como *logos*, *physis* e *aletheia*, e depois gradualmente ocluída pelo avanço da metafísica. Na metafísica, o “sujeito” representa um “objecto” (*Gegenstand*), que é uma tendência latente da metafísica grega e medieval que despertou explicitamente com Descartes e a modernidade. Assim, a “onto-teo-lógica” oitocentista, uma ciência de Deus como a *causa sui* (como “o Deus dos filósofos de Pascal”), é uma criação tipicamente moderna na qual é já como se Deus estivesse morto. A metafísica é finalmente posta à solta em toda a sua fúria na essência da tecnologia contemporânea, na qual o mundo e o próprio ser humano se tornaram a matéria-prima (*Bestand*) para a dominação tecnológica da Terra. A tecnologia conclui o que Nietzsche chamou a “morte de Deus” e o “nilismo,” agora redefinido como uma era de carência na qual o Ser foi esvaziado do seu verdadeiro poder. A este estado de depleção e oblivio extremos opõe Heidegger a possibilidade de outro começar, por si caracterizado em termos de um novo advento do “sagrado” e dos deuses, de modo que um “ateísmo” sobre o Deus da onto-teo-lógica (metafísica) está de facto mais perto do “Deus verdadeiramente divino,” que Heidegger entende que é um habitar como mortais, na Terra, sob os céus e perante os deuses, uma imagem retirada principalmente da poesia de Hölderlin.<sup>352</sup>

Pela morte de Deus Heidegger entende, pois, o escurecer tecnológico da Terra, e pelo regresso do sagrado uma experiência puramente poética mais próxima do romantismo alemão do que da fé bíblica. Quanto ao Deus das escrituras judaicas e cristãs, poder-se-ia observar um “ateísmo” perfeito se o quiséssemos, declarando que este Deus é parte integrante da história do oblivio metafísico, como o fazem os heideggerianos seculares. Mas, pela mesma ordem de ideias, o que o Heidegger tardio afirma sobre a linguagem, o pensamento meditativo, o sagrado e a superação da onto-teologia, é tão evocativo que Derrida pôde construir um diálogo ficcional de teólogos cristãos com o Heidegger tardio, no qual os teólogos confessam que isto é precisamente o que vinham a dizer desde sempre.<sup>353</sup>

O mais enérgico crítico de Heidegger é Emmanuel Levinas, cujo pensamento se mobiliza em torno de uma cerrada crítica da “ontologia,” cujos representantes paradigmáticos são Hegel e Heidegger. A crítica de Levinas é formulada – contra Heidegger – numa linguagem que tem



uma ressonância de tal modo inconfundivelmente bíblica que fez Dominique Janicaud protestar contra a “viragem teológica” que provocou na fenomenologia francesa.<sup>354</sup> Por *ontologia* Levinas entende um pensamento que permanece “encavilhado” no Ser, encarcerado no seio das categorias do ser, de um modo quase claustrofóbico, contra o que Levinas aponta a necessidade de “evasão” pensando o que é “outro além do Ser.”<sup>355</sup> “Ser” significa a ordem brutal da realidade, o modo como as coisas se fazem no mundo (paganismo), aquilo a que Levinas e Nietzsche, seguindo Espinosa, chamaram o *conatus essendi*. Mas o que é “outro além do Ser” é o Bem, *epekeinas tes ousias*, apesar não se tratar de modo algum do sentido estritamente platónico de uma estrutura metafísica transcendente eterna, num mundo para lá deste mundo, com respeito ao qual Levinas é tão ateu quanto Nietzsche.

Por Bem Levinas quer dizer algo bastante mais kantiano do que platónico, o dever e não o ser; mas tudo isto é desenvolvido num tom marcadamente bíblico. Porque Deus esconde o seu rosto de nós, voltamo-nos para o rosto do próximo, marcado pelo rosto do Deus ausente, que é “totalmente outro” (*tout outre*). Ora, o que gera perplexidade em Levinas é quão próximo o seu pensamento está do que se poderia chamar uma “teologia da morte de Deus.”<sup>356</sup> Como a crítica iluminista da religião levada a cabo por Kant, Levinas pensa que a religião é ética e o resto superstição.<sup>357</sup> Deus nada mais é senão o mandamento que nos manda para o próximo. Voltar-se para Deus é voltar-se para o próximo. Deus é a lei, a ordem moral das coisas, um tipo de *ordo ordinans*, mas não um ser fora do tempo e do espaço, para que Deus não fique “contaminado” pelo ser. Deus é um imperativo emitido das profundezas do rosto do próximo, mas Deus não é o ser em si nem um qualquer género de ser ou pessoa superior para lá das pessoas e seres que encontramos na realidade (ser). O nosso ser dirigido a Deus (*à-Dieu*) é o nosso ser regressado ao próximo, e isso é todo o Deus que há. Deus ordena mas não existe. Quanto ao ser supremo e distinto da teologia clássica, Levinas (o recurso mais teológico dos pensadores pós-modernos) não é menos ateu do que Nietzsche (o recurso menos teológico dos pensadores pós-modernos).

As coisas não ficam certamente menos complicadas com Jacques Derrida, que parece claramente um judeu secularizado e um intelectual de esquerda que considera a religião uma neurose, e que diz de si mesmo que é “justamente considerado um ateu.”<sup>358</sup> Mas é em Derrida, mais do que em qualquer outra figura pós-moderna, que a indecidibilidade entre teísmo e ateísmo é mais intensa e a distinção mais porosa e instável. Pois Derrida afirma que reza o tempo todo; fala da sua fé no puro “messiânico” e de uma “religião sem religião,” e acrescenta que apesar de ser “justamente considerado” ateu, não tem maneira de saber se o é realmente.

Nos seus primeiros escritos, Derrida criticou a ideia de Deus como um sonho de plenitude, de “presença sem diferença” que faz o “jogo dos significantes” repousar numa fundação absoluta, uma tentativa de encontrar refúgio na “protecção enciclopédica da teologia.” Tudo isto parece envolver a sua crítica da “metafísica da presença” no cepticismo religioso e talvez no ateísmo explícito.<sup>359</sup> Ao mesmo tempo, Derrida foi acusado (ou congratulado) de ser um teólogo negativo. Quando Derrida descreveu a *différance* como

sendo em si nem uma palavra nem um conceito, mas a condição de possibilidade quase transcendental das palavras e dos conceitos, isso pareceu-se bastante com o *deus absconditus* da teologia negativa. Ambos os aspectos estão correctos. A *différance* não sai de cena por se tratar de um ser para lá do ser (*hyperousios*), ou de uma Divindade para lá de Deus, à maneira da teologia negativa clássica.<sup>360</sup> É elusiva não por ser transcendente mas por ser uma condição transcendental de possibilidade, uma *Bedingung* e não uma *Ding*, um *quo* e não um *quod*, uma condição neutra que torna possível afirmar ou negar ou suspender o juízo sobre Deus. Mas note-se por favor que é um *quase* transcendental (e não um novo centro metafísico), o que significa que torna estas coisas possíveis apenas de maneira a garantir que seja o que for que digamos a favor ou contra Deus, podemos ter de o desdizer. Logo, o nosso ateísmo pode ser habitado por dentro por garantias teológicas e a nossa teologia pode ser uma forma disfarçada de ateísmo. Em suma, não há qualquer argumento ontológico negativo contra Deus sugerido na *différance*, nem a *différance* se deve confundir com Deus.

Em escritos posteriores, Derrida fala da afirmação do “indesconstruível,” a própria desconstrução começou a parecer-se como um certo tipo de religião a/teológica. Numa palestra hoje famosa de 1989 proferida na Escola Cardozo de Direito, Derrida distinguiu o direito, que é uma construção contingente, positiva e por isso desconstruível (revisível, revogável), e a justiça em si que, se existe tal coisa, não é desconstruível.<sup>361</sup> Sem esta revisibilidade, o direito seria um tirano intransigente. Assim, poder desconstruir o direito é uma condição de possibilidade da sua justeza sendo a justiça esse algo afirmativo indesconstruível à luz do qual se desconstrói as leis. A justiça, se há tal coisa (*s’il y en a*), não é desconstruível. Num certo sentido, nunca *há* justiça, pois seja o que for que *exista* é um direito positivo condicionado, e a justiça é o que desejamos, e não o que existe. Como o Deus de Levinas, a justiça convoca mas a justiça não existe (verdadeiramente), excepto na medida em que adquire a força da lei nessas coisas desconstruíveis a que chamamos leis (positivas) mais ou menos justas.

Depois de 1989, Derrida analisou uma série de estruturas indesconstruíveis: dádiva e perdão, hospitalidade e amizade e, o mais notável, a “democracia por vir.” Além disso, o nome de Deus, até então criticado como termo “teológico,” o centro absoluto, o que faz parar o jogo de significantes e faz o discurso parar, uma presença completa, um “transcendental significado,”<sup>362</sup> é tomado como nome de um desejo para lá do desejo, de uma memória e promessa, um nome que se anula e tenta apagar o seu próprio rasto, e é como tal insusceptível de ser capturado. O nome de Deus invoca substituição e tradução sem fim e enreda-se em indecidibilidade inerradicável. Quando a escritura afirma que Deus é amor, nunca saberemos se isso quer dizer que o amor é o melhor nome que temos para Deus ou se Deus é o melhor nome que temos para o amor, esta última sendo a posição “ateia” assumida por Luce Irigaray, que muitas vezes formula as suas explicações do amor com os atributos da religião e da divindade.<sup>363</sup>

Quando perguntaram a Derrida por que afirma que é “justamente considerado” ateu em vez de dizer (apenas!) “Sou” ateu, respondeu que é por não saber.<sup>364</sup> Com isto não queria dizer que está pessoalmente confundido quanto ao que pensa. Quer dizer, em primeiro lugar,

que há sempre várias vozes rivais no seio do eu que dizem “eu” acredito ou “eu” não acredito, algumas das quais são inconscientes, de modo que nunca alcançamos esse tipo de identidade própria e transparência de si exigidas por uma simples asserção egológica. Nunca sabemos até que ponto a nossa crença ou descrença é uma forma disfarçada do seu oposto ou de uma terceira coisa. Mas para lá desse aspecto de questionamento de si, Derrida queria dizer que o objecto da afirmação radical, o indesconstruível, está sujeito a uma flutuação indecível e a um futuro aberto, uma certa promessa/ameaça em virtude da qual não temos maneira de monitorizar a verdadeira distância entre um “ateu” que afirma a justiça por vir e um crente religioso que afirma o advento de uma era messiânica. Derrida distinguiu o “messiânico” estrutural, uma afirmação indeterminada do “por vir” (*à venir*), dos sistemas determinados de crença dos messianismos concretos, como o cristianismo, que esperam pela segunda vinda de Jesus. O messiânico estrutural está inscrito na desconstrução como a afirmação do indesconstruível, que dá à desconstrução a estrutura formal de uma certa religião sem religião (concreta, confessional). A distinção operativa na desconstrução, conseqüentemente, não é entre teísmo e ateísmo, mas entre objectos determinados e indeterminados de afirmação, sendo as palavras “teísmo” ou “ateísmo” demasiado simplistas para descrever o que se passa.<sup>365</sup> É por isso que, quando lhe perguntaram o que pensa da “morte de Deus,” Derrida respondeu que não acredita na simples morte seja do que for.<sup>366</sup>

As permutações de que o pensamento pós-moderno é capaz são também vivamente ilustradas pelo paradoxo da forma *teológica* que o ateísmo adquiriu a partir dos anos sessenta do séc. XX, principalmente no mundo anglo-americano.<sup>367</sup> Na “*teologia* da morte de Deus,” na qual reconhecemos uma certa continuação da “crítica transformacional” de Feuerbach a Hegel, a ideia desorientadora é produzir não um ateísmo simples à maneira de David Hume ou Bertrand Russell, mas uma teologia ateia, com raízes históricas na própria teologia. O que se quer dizer com isto é uma análise de como a transcendência de Deus se tornou imanente no mundo, de modo a permitir que o mundo secular soe em termos de ecos deixados pelo Deus “morto” ou tornado imanente, para o qual se exige um ouvido teológico.

A versão britânica deste movimento foi marcada pelo aparecimento do livro muito vendido do Bispo John Robinson, *Honest to God*, que começa com citações de Paul Tillich, Dietrich Bonhoeffer e Rudolf Bultmann. Para Robinson, seguindo Tillich, o cristão é hoje chamado a reconhecer que Deus não é nem um ser “lá em cima” (astronomia pré-copernicana) nem algo “lá fora” (transcendência metafísica). Deus está aqui entre as alegrias e tristezas da vida humana, no próprio chão do nosso ser, e o único verdadeiro ateu é quem nega que a vida tem espessura e seriedade.<sup>368</sup> A expressão filosófica mais sofisticada do movimento é o “irrealismo teológico” de Don Cupitt. Para Cupitt, a palavra “Deus” nem refere o chão do ser de Tillich nem uma entidade na realidade que responda a esse nome, constituindo antes um “*focus imaginarius*,” como escreve George Pattison, em torno do qual se pode organizar o projecto estritamente humano de configuração autónoma dos nossos valores espirituais. Nos seus escritos posteriores, sob a influência de Derrida, Cupitt gravitou para lá da linguagem de um sujeito humano autónomo por ser uma formulação demasiado

modernista e adoptou ao invés a ideia pós-moderna, desconstrutivista, de um sujeito disseminado.<sup>369</sup>

A mesma viragem de uma versão modernista da teologia da morte de Deus para uma pós-modernista, uma vez mais sob a influência de Derrida, encontra-se também nos EUA. A mais conhecida das teologias ateias mais antigas dos EUA é a de Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*,<sup>370</sup> que adopta a perspectiva de Hegel de que o Deus judaico é um ser alheio e puro (a religião do pai) que é primeiro negado pela encarnação (a religião do filho) e depois suplantado quando a realidade empírica do filho (Jesus) é destruída (crucifixão) para que o princípio divino possa ser distribuído por todos (a religião pós-pascoal do espírito). Apesar de Hegel considerar o cristianismo uma história imagética (*Vorstellung*), como uma série de vitrais, de uma verdade conceptual que só poderia formular-se na metafísica do idealismo absoluto, Altizer sustenta de um modo algo mais literal que num acto de auto-sacrifício divino Deus abdicou da transcendência, tornou-se carne em Cristo e morreu na cruz, granjeando um “futuro apocalíptico” por especificar. O que é desconcertante é Altizer rejeitar igualmente a explicação hegeliana de que o cristianismo é apenas uma história imagética que precisa de ser desmitologizada pela filosofia e as distinções introduzidas pela teologia ortodoxa de que o filho sofreu a morte na sua natureza humana, mas não na divina.

A posição de Altizer foi criticada e retrabalhada por Mark C. Taylor à luz da desconstrução. Taylor argumentou que Altizer estava a fornecer outra versão da metafísica da presença, um sistema dialéctico de presença/ausência no qual tudo está ou simplesmente morto ou vivo, simplesmente ausente ou presente, no qual a morte total é o preço da “presença total.” Em *Erring: An A/theology* (1984), o livro que foi para muitos leitores a primeira inserção da obra de Derrida na teologia, Taylor descreve a desconstrução como a “hermenêutica da morte de Deus,” querendo dizer não a dialéctica modernista preto-ou-branco de Altizer mas a indecidibilidade matizada do “a/teológico,” na qual se atrapalha a distinção clara entre o teológico e o ateu. A crítica de Taylor a Altizer é paralela ao que um deleuziano diria da afirmação tillichiana de Robinson da profundidade ou chão do ser: que é ainda demasiado teológica (ou modernista), pois apesar de Deus não ser já transcendente, é ainda usado como um modo de estabilizar o devir, como um centro fundacional do nosso ser.

Mas Taylor foi por sua vez criticado por não aderir rigorosamente às exigências do programa “a/teológico,” por não manter a barra, ou indecidibilidade, entre teologia e ateísmo, e por permitir que o teológico se dissipasse simplesmente sem dele nada restar num mundo de jogo aleatório e tabuleiros de xadrez sem fundo.<sup>371</sup> Taylor escreveu depois criativamente sobre arte, arquitectura e a revolução das tecnologias da informação, sobre tudo, ao que parece, menos religião (dado que, segundo a sua tese, a religião está presente onde não o está) e conseqüentemente foi cada vez menos lido por pessoas interessadas na religião, onde ela efectivamente está presente. O uso da desconstrução de Taylor na teologia foi guiado em grande medida por uma certa leitura de Derrida que era dominante nos EUA nas décadas de sessenta e setenta do séc. XX, ao passo que os escritos recentes sobre a desconstrução e a religião partem dos escritos das últimas duas décadas de vida de Derrida.

Nesses textos, a desconstrução é descrita não em termos de um jogo sem fim de significantes mas antes como uma afirmação do impossível, de um desejo para lá do desejo do indesejável, de modo que a desconstrução se estrutura como uma certa fé ou religião sem religião.<sup>372</sup>

A “teologia secular” de Charles Winquist estava associada ao primeiro movimento da morte de Deus, mas ao deitar mão da ideia de “desejo teológico” nos seus escritos posteriores, Winquist fez uma interessante aliança com Deleuze e o uso posterior pós-*Erring* da desconstrução na teologia.<sup>373</sup> Gianni Vattimo, que anteriormente tinha traçado a hermenêutica do niilismo ou da morte de Deus, nos seus escritos mais recentes acabou por ver no desmembramento do Deus da velha ontoteologia uma nova vida para o cristianismo como religião de amor, paz e justiça na Terra, na base da qual Vattimo entrou em diálogo com a ideia de Rorty de esperança democrática.<sup>374</sup>

O mais recente capítulo na história do ateísmo pós-moderno encontra-se na reacção contra as tendências especificamente modernas que destaquei. Slavoj Žižek queixa-se que o pós-modernismo é um tipo de permissividade no qual tudo é possível sob a designação de políticas da identidade, correcção política, liberalismo ou capitalismo. Um dos seus mais deploráveis desenvolvimentos, afirma, é o regresso da religião – não apenas a religião fundamentalista e a religião Nova Era, mas até a religião sem religião que se encontra no seio da própria desconstrução e portanto de toda a ideia de “pós-secularismo” que temos vindo a discutir.<sup>375</sup> Como ateu, leninista e lacaniano, Žižek alerta que a melhor maneira de combater todo este obscurantismo (religião) não é atacá-lo frontalmente mas usar o tipo de estratégia de Cavalo de Tróia que se encontra na leitura que Alain Badiou faz de S. Paulo, infiltrando-se no campo religioso e asseverando corajosamente a linhagem do cristianismo ao marxismo. Žižek vê a defesa do cristianismo de Badiou contra as suas corrupções pós-modernas como um modelo da esquerda radical, que tem de defender um marxismo-leninismo intrépido e radical contra a sua corrupção pelo enfezado humanismo liberal. O S. Paulo de Badiou exhibe, apesar de o fazer de um modo estritamente formal, todas as marcas de um militante marxista: pessoalmente galvanizado por um acontecimento singular que lhe muda a vida, Paulo entrega-se com zelo apostólico a declarar a sua verdade, empreendendo uma missão mundial para transformar esse acontecimento singular numa verdade universal. Pois o que for verdade é verdade para todos, grego ou judeu, senhor ou escravo, homem ou mulher. Claro que o ponto fundamental de Badiou é que a verdade de Paulo (a ressurreição) é uma pura fábula, que Paulo está a falar da verdade (marxista) de uma maneira mistificadora. Na sua própria obra, Žižek dialoga com a ortodoxia cristã, tanto a antiga de G. K. Chesterton como a mais recente “ortodoxia radical” de John Milbank. A ortodoxia militante cristã é muitíssimo preferível à indecidibilidade, como a substância é preferível à espuma, a verdade firmemente afirmada ao relativismo histórico, a verdadeira fé à mandriice céptica. Como em Hegel e Feuerbach, o cristianismo é a genuína verdade mas em forma mitológica, precisando apenas de clarificar a sua cabeça com algumas sessões no sofá com Lacan e um discurso incitador de Lenine sobre a necessidade de ser duro, e com essa ajuda o mito teísta pode ser

desmitologizado em verdade social concreta. Mas, apesar de serem críticos do pós-modernismo e da desconstrução, Badiou e Zizek não põem em causa a tese pós-modernista de que a religião e o ateísmo comunicam entre si e partilham uma forma de vida comum.

Tomado em termos estritamente filosóficos, o pós-modernismo é uma tentativa persistente de deslocar uma oposição categorial fixa entre teísmo e ateísmo, de causar problemas tanto à fé religiosa tradicional quanto ao ateísmo moderno. Os pós-modernistas identificam as maneiras como estes opostos dependem de uma estrutura comum e exploram a possibilidade de uma certa região ou mesmo uma afirmação que seja indiferente às diferenças entre o teísta e o ateísta, ou entre o religioso e o secular. Se críticos como Zizek pensam que isto resulta de uma recusa anémica de tomar decisões, pensadores como Derrida parecem inspirados por uma espécie de “ignorância culta,” crendo que não estamos pré-configurados com uma qualquer veridicidade metafísica, hesitando – em nome da paz – antes de fazer declarações determinadas e militantes de crença ou descrença. A motivação destes pensadores, penso, é uma esperança ou suspeita de que possa haver outra possibilidade (o “talvez,” *peut-être*, de Derrida), algo a/teológico, subjacente a esta dicotomia ou para lá dela, um futuro ocluso que hoje está escondido de todos nós.<sup>376</sup>

## 17 Teorias Antropológicas da Religião

### I. INTRODUÇÃO

As teorias antropológicas da religião são diversificadas. Baseiam-se ora em ideias de estruturas humanas sociais, emoções ou cognição. A maior parte concentra-se numa delas, mas algumas combinam mais de uma. Algumas olham para lá da natureza humana, para os outros animais, procurando análogos ou precursores da religião. Algumas teorias são próprias da antropologia, mas muitas foram tomadas de empréstimo. Assim, qualquer exame tem de ser também abrangente e de incluir material que não seja apenas antropológico. Ofereço aqui uma breve panorâmica histórica e um olhar sobre uma promissora abordagem contemporânea.

Nenhuma descontinuidade forte ou qualquer característica única distingue as explicações antropológicas da religião das suas antepassadas ou das explicações de outras disciplinas. Contudo, algumas características comuns tendem a agrupá-las separadamente. Destas, são centrais o humanismo, evolucionismo e comparações interculturais. O humanismo na antropologia quer simplesmente dizer que as explicações da religião (como os outros aspectos do pensamento e acção humanas) são seculares e naturalistas. Explicam as religiões como produtos da cultura e natureza humanas, e não como manifestações de algo transcendental, sobrenatural ou *sui generis* em qualquer aspecto.

O evolucionismo darwinista – a perspectiva de que todas as formas de vida são produtos da selecção natural – é também básico na antropologia, distinguindo-a de algum modo de outras disciplinas que estudam a religião. O evolucionismo não é surpreendente, é claro, na antropologia biológica, uma das suas grandes subdisciplinas. Mas mesmo na antropologia cultural, fundada pouco depois de Darwin, a selecção natural é fundacional. Na verdade, o evolucionismo cultural foi a “perspectiva com a qual a antropologia veio à vida” (Carneiro 2003: 287). Parcialmente em consequência disso, uma procura das origens e tendências de longo prazo caracterizou a disciplina desde o seu início e persiste ainda hoje. Uma dessas tendências de longo prazo, por exemplo, é as sociedades estratificadas, ao contrário das que não o são, atribuírem os seus sistemas morais a mandatos religiosos. Outra consequência parcial do evolucionismo é um certo apoio ostensivo do funcionalismo, a explicação das características dos organismos e das sociedades pelos seus efeitos positivos. Assim, explica-se por vezes a religião, por exemplo, pela coesão social que lhe é atribuída.

A terceira e última característica principal da teoria antropológica da religião é a comparação intercultural. Apesar de o método comparativo não ter origem na antropologia, tornou-se aí especialmente importante. Da perspectiva intercultural, o objecto de estudo último não é a religião em qualquer lugar ou momento do tempo particular, mas a religião em todo o lado e em qualquer momento do tempo.<sup>377</sup> Tal estudo revela uma tal gama de crenças e práticas que quase exclui qualquer denominador comum (Saler 2000 [1993]). A diversidade

parece excluir o ecumenismo, assim como qualquer “filosofia perene” comum (Huxley 1990 [1945]).

Assim, as questões de definição ganham proeminência. Estas questões são difíceis mesmo para os estudiosos que pertencem às poucas sociedades, relativamente semelhantes, que integram antropólogos. Quando tentamos comparar as religiões globalmente, a definição torna-se simultaneamente central e intimidadora. É defensável que esta situação desenvolva o humanismo, do mesmo modo que as notícias sobre religiões não ocidentais desenvolveu o iluminismo. Logo, estas três características da antropologia reforçam-se entre si.

Dada a grande diversidade de pensamentos e acções a que se chama *religião*, e dado que as linguagens não têm, na sua maior parte, palavra para tal coisa, levanta-se a questão de saber se a religião é universal. A resposta depende, é claro, da nossa definição. Quanto mais abstracta for a definição, mais difundido será aquilo que é definido. Se aceitarmos uma definição tão abstracta como a de Tillich (1948: 63), segundo a qual a religião é um comprometimento com um “cuidado último,” então presumivelmente as pessoas são religiosas em todo o lado, dado todas considerarem que um dado cuidado é mais importante do que outros. Se, contudo, se estipula a crença em Deus, juntamente com a moralidade sancionada por uma vida depois da morte, então os religiosos constituem um grupo menor. Em qualquer caso, os antropólogos pensam, na sua maior parte, que a religião pode ser definida de modo tão amplo que seja virtualmente universal (Rappaport 1999; Crapo 2001; Atran 2002: 264).

## 2. UMA BREVE HISTÓRIA

É útil dividir as teorias antropológicas da religião em três grupos: teorias da solidariedade social (ou da coesão social), teorias do sonhar alto e teorias intelectualistas (ou cognitivistas). As teorias da solidariedade social tomam as necessidades da sociedade como primárias e explicam a religião em termos do modo como esta as satisfaz, especialmente pela sua suposta promoção da harmonia e coesão. As teorias do sonhar alto tomam como primárias as emoções dos indivíduos e explicam a religião em termos do mitigar de sentimentos negativos, como o medo e a solidão, e da promoção da confiança ou da serenidade. Por fim, as teorias intelectualistas tomam como primária a necessidade humana de compreender o mundo. Desta perspectiva, a interpretação religiosa do mundo é, antes de tudo e principalmente, uma tentativa de compreensão. Cada uma destas teorias pode ser combinada com qualquer das outras duas, ou com ambas.

A teoria da segurança social tem sido a abordagem principal na antropologia desde a fundação desta última nos finais do séc. XIX. É uma forma de funcionalismo, dado explicar a religião pelo inculcar nominal de fidelidade a uma sociedade. A religião consegue-o por meios simbólicos, usando roupas especiais, arquitectura, canto, dança e fórmulas verbais para aumentar sentimentos comunais. Na verdade, chama-se por vezes *simbolismo* à teoria da solidariedade social, querendo dizer que sustenta que a religião é uma actividade inteiramente simbólica que não se envolve com o mundo como um todo (como os seus



executantes ou observadores poderiam pensar), mas apenas com as relações sociais humanas. Os seus símbolos podem estar ocultos e ser apreendidos apenas inconscientemente.

Que o simbolismo religioso unifica a sociedade não é uma ideia nova. Na Ásia oriental, por exemplo, o uso da religião pelo estado remonta pelo menos a 1027 a.C., quando a nova dinastia Chou citou a sua conquista dos povos subjulgados como um sinal de que tinha recebido o mandato do Céu. As dinastias posteriores continuaram a fazer a mesma afirmação. Além disso, integraram Confúcio como uma figura quase religiosa que apoiava o estado, como fizeram os governos do Japão e da Coreia. No Japão tanto o culto de Shinto como o dos antepassados servia a unidade nacional. No ocidente ocorreu o mesmo: a perspectiva (e uso) da religião como forma de solidariedade social surgiu cedo e tem persistido. Começando pelo menos com Políbio, no séc. I a.C., e seguido por Bodin, Vico, Comte (Preus 1987) e Freud (e.g., 1964 [1927]), entre outros, e mais recentemente Wilson (2002) e Roes e Raymond (2003), muitos estudiosos sustentaram que a religião mantém a ordem social.

A teoria da coesão social, contudo, deve muito a Durkheim (1965 [1915]), que procurava saber como as sociedades mantêm a coesão. Afirmou que o conseguem em grande medida por meio da religião, que inclui crenças e práticas que são “relativas às coisas sagradas” e que organizam os seguidores em grupos de solidariedade. As coisas sagradas não têm de incluir deuses (o budismo, escreve Durkheim, é uma religião sem deuses): são seja o que for que represente os elementos essenciais da sociedade. As coisas profanas, pelo contrário, constituem uma categoria residual de tudo o que não é sagrado. A distinção feita pela religião entre o sagrado e o profano é o seu sinal característico.

Baseando-se em etnógrafos da religião aborígine australiana, Durkheim concluiu que o objecto principal de culto dos membros dos clãs australianos, o “totem,” representa na verdade o próprio clã, e que é o clã que é sagrado. O mesmo princípio se aplica nas sociedades modernas complexas. O objecto explícito de culto, seja um totem, uma bandeira ou Deus, representa tudo o que é vital é portanto sagrado na sociedade. Ao formular e exprimir o sentimento de dependência mútua dos membros de uma sociedade, sentimento que de outro modo é apenas esporádico, a religião consolida-o e aumenta-o. Isto ajuda a fazer os membros comportar-se eticamente relativamente aos seus semelhantes e arregimenta-os em defesa da sociedade.

A teoria da solidariedade social tem vários pontos fortes, sobretudo o facto de as religiões parecerem muitas vezes ter produzido solidariedade (Wilson 2002) e de os líderes de várias sociedades terem usado esta capacidade. Contudo, a teoria tem também pontos fracos. A tese de Durkheim de que a característica central da religião é a sua dicotomia entre sagrado e profano, por exemplo, foi imediatamente alvo de objecções de etnógrafos que relataram que nas culturas que estudaram não encontraram tal distinção (Guthrie 1996).

Outro problema é que se a tese de que as religiões unem as sociedades é mais do que a tautologia de que as religiões unem os seus membros, então é preciso mostrar que as religiões emergem de grupos que têm outra base qualquer, que depois a religião fortalece. Mas na verdade há muitos tipos de grupos – famílias, aldeias, comunidades étnicas, estados – que a religião divide em vez de unir. Um corolário é que ao passo que os grupos sociais são

alegadamente preservados pela religião, muitos têm ao invés sido destruídos por ela. Exemplos disso são os T'ai-p'ing Tao da China do séc. II a.C. e o Templo do Povo de Jonestown.

Por fim, é preciso responder a um problema de todo o funcionalismo: por que se adopta a característica em causa (a religião) no sistema em causa (uma sociedade) que dela beneficia? Os funcionalistas ignoram muitas vezes esta questão ou parecem tacitamente sancionar algo como uma explicação darwinista: as sociedades com um dado traço têm mais sucesso e portanto sobrevivem mais ou espalham-se mais. O traço sobrevive com elas.

A questão mais básica de como surgem os traços também é habitualmente ignorada. Pode-se conjecturar que surgem aleatoriamente, seguindo o modelo da mutação genética. A aleatoriedade, contudo, apesar de adequada para descrever mutações, é uma explicação empobrecida da origem de uma cultura. Sabe-se demasiado sobre os processos mentais humanos para os entregar ao acaso cego.

Além disso, os traços culturais, ao contrário dos genéticos, não são transmitidos biologicamente, tendo de ser aprendidos e muitas vezes também activamente ensinados. Logo, levanta-se a pergunta: o que motiva as pessoas a ensinar ou a aprender doutrinas ou comportamentos particulares? Esta pergunta torna-se mais aguda pelo facto de as pessoas que o fazem parecerem muitas vezes não estar cientes dos benefícios sociais atribuídos pelo observador. No caso da religião, por exemplo, poucas pessoas afirmam que rezam porque isso torna a sociedade mais coesa.

O facto de o funcionalismo *vis-à-vis* a religião (e a outras características das sociedades e dos organismos) persistir deve-se, talvez, não à sua plausibilidade sob análise mas por exercer uma certa atracção intuitiva mas enganadora. A atracção é que o funcionalismo zomba da propensão humana, de que nos apercebemos pelo menos desde Hume (1957 [1757]) e que foi pormenorizada experimentalmente por Kelemen (2004), para encontrar desígnio e propósito no mundo em geral. Esta propensão, mostra Kelemen, emerge espontaneamente nas crianças desde muito novas (“as nuvens existem para haver chuva”) e permanece poderosa durante toda a vida. Kelemen mostra que esta tendência assume prontamente uma forma religiosa. Alguns religiosos actuais particularmente fervorosos, por exemplo, crêem ver um “desígnio inteligente” que rivaliza o evolucionismo como explicação científica da biologia. Contudo, esta crença parece revelar mais sobre as susceptibilidades perceptivas humanas do que sobre a biologia.

Assim, a teoria da coesão social de Durkheim e de outros não parece resistir às objecções a um conceito nuclear (a distinção sagrado-profano), aos contra-exemplos nos quais a religião não é um factor de coesão mas de dispersão, e por fim não consegue fornecer uma dinâmica credível da génese e transmissão da religião. Apesar de a religião muitas vezes unir os grupos e poder ser deliberadamente usada para esse propósito, não é por essa razão que as pessoas a adoptam. Além disso, a religião também separa muitas vezes os grupos.

A uma segunda colecção de teorias pode-se chamar *a abordagem do sonhar alto*. Segundo estas teorias, a religião serve de paliativo para a ansiedade e descontentamento humanos, imaginando uma condição mais satisfatória, seja no presente, seja no futuro. Ao

postular um mundo no qual podemos melhorar-nos apelando a deuses, ou no qual o sofrimento da vida será compensado por uma vida melhor por vir, a religião torna a vida suportável.

Estas teorias têm também uma linhagem antiga. Vários autores têm observado que a religiosidade está correlacionada com a ansiedade, pelo menos desde a observação de Eurípides de que a tensão nos conduz, devido à “nossa ignorância e incerteza,” a prestar culto aos deuses (*Hécuba* 956, in Hume 1957 [1757]: 31). Analogamente, Diodoro Sículo escreveu que o desastre nos disciplina, fazendo-nos ter “reverência pelos deuses” (Hume 1957 [1757]: 31). Espinosa (1955), Feuerbach (1957 [1873]), Marx (Marx e Engels 1957: 37-38), e os antropólogos do séc. XX Malinowski (1955 [1925]) e Kluckhohn (1942) fizeram observações comparáveis.

O defensor da teoria do sonhar alto mais amplamente lido, contudo, é sem dúvida Freud (e.g., 1964 [1927]). Antropólogos que seguem Freud incluem Kardiner e Linton (1945), Spiro (1966), Wallace (1966) e La Barre (1972). Como Freud é discutido noutra capítulo deste volume (por Beit-Hallahmi), descreverei as suas ideias apenas brevemente. Para Freud, as religiões são delusões, “nascidas da necessidade de o homem tornar o seu desamparo tolerável” e são “ilusões, realizações dos desejos mais antigos, fortes e urgentes da humanidade” (1964: 25 e 47). As suas características particulares são “projectões” de emoções e experiências.

A noção de projecção, contudo, é uma metáfora enganadora, provavelmente baseada numa teoria popular da visão como toque (Guthrie 2000b). Entre outros problemas, implica que há dois tipos de percepção: projecção, que é subjectiva e falaciosa, e percepção improjectiva, que é objectiva e precisa. Esta implicação é contradita pelo facto de toda a percepção reflectir os interesses do agente perceptivo, não havendo um ponto de vista neutro.

Muitas religiões, além disso, não se adequam bem a qualquer teoria da realização dos desejos por terem características que é improvável que alguém deseje. As divindades de algumas são cruéis ou coléricas, e têm muitas vezes como complemento demónios ou fantasmas assustadores. Noutras, a vida depois da morte ou não existe ou é efémera, ou é um Hades ou outro lugar desagradável. Tais religiões podem ser tão ameaçadoras quanto promissoras. Como um antropólogo comentou (Radcliffe-Brown 1979 [1939]: 55), poder-se-ia igualmente sustentar que as religiões provocam “medos e ansiedades que de outro modo não existiriam.”

Mesmo que no cômputo geral as ideias religiosas pendam para o conforto e não para a aflição, seria necessário explicar o que as torna credíveis. Não parece que acreditamos simplesmente no que nos poderia confortar. Como Pinker (1997: 555) faz notar, opondo-se à teoria do conforto, as pessoas que estão a morrer de frio não parecem confortar-se a si mesmas com o pensamento de que na verdade estão quentes.

Ao terceiro grupo de teorias chama-se *intelectualismo*, *cognitivismo* ou (por vezes) *neo-tylorianismo*. Estas defendem que a religião é primariamente uma tentativa de entender o mundo e de agir de acordo com esse entendimento. Uma dessas teorias, a de Tylor (1871),

era a mais importante das primeiras teorias antropológicas da religião. Tylor, que é um humanista clássico, evolucionista e comparativo, descreve a religião como uma tentativa universal de explicar certas experiências humanas enigmáticas.

A teoria de Tylor, como acontece com as teorias anteriores da solidariedade social e do sonhar alto, tem predecessores. O seu comparativismo e aparentemente o seu humanismo recuam a Xenófanes (séc. VI a.C.), cujos fragmentos relatam que os seres humanos formam os seus vários deuses às suas diferentes imagens (Freeman 1966: 22). Os etíopes, por exemplo, fazem os seus deuses negros, ao passo que os trácios lhes dão cabelo vermelho. Muito depois, Espinosa (1955) e Hume (1957 [1757]), a que Tylor atribui a formação da opinião moderna sobre a religião, anteciparam melhor Tylor ao escrever que a religião popular, pelo menos, consiste em atribuir características humanas ao mundo inumano, para interpretar o que nos rodeia e que de outro modo seria enigmático.

Tylor acrescentou a estas ideias mais antigas uma ênfase na evolução cultural que, combinada com um comparativismo mais abrangente, reforçou a perspectiva naturalista da religião como mais um produto da actividade mental humana. Como comparativista, baseou-se sistematicamente nos relatos de viajantes, administradores, missionários e primeiros etnógrafos para ter descrições de crenças e práticas por todo o mundo, para encontrar um denominador comum das religiões. Via as diferenças culturais, incluindo religiosas, como um reflexo não da genética mas de formas de sociedade, dado que uma “unidade psíquica” de processos mentais comuns existe em todos os seres humanos. Estas ênfases tornaram-se parte do cânone antropológico.

Tylor concluiu que a religião se pode definir como animismo, uma crença em seres espirituais, e que esta crença emerge universalmente de duas experiências: sonhos e a morte de outras pessoas. Os sonhos são interpretados em todo o lado, afirmou, como visitas do que é objecto do sonho (Tylor chamou “fantasma” ao visitante). A morte, em contraste, é em quase todo o lado concebida como a partida de algo (a “vida”). O fantasma e a vida são então concebidos como uma só coisa, o “espírito.” Isto é uma

imagem humana diáfana e insubstancial, sendo por natureza um género de vapor, película ou sombra; a causa da vida e do pensamento no indivíduo que anima; possuindo independentemente a consciência pessoal e a volição do seu dono corpóreo, do passado ou do presente; capaz de deixar o corpo para trás, de fulgurar subitamente de lugar para lugar; sendo na sua maior parte impalpável e invisível, manifesta contudo também poder físico, aparecendo especialmente aos homens, acordados ou a dormir, como um fantasma. (1979: 12)

Os críticos rapidamente acusaram Tylor de contar uma “história assim,”<sup>1</sup> com poucos indícios a favor quer da ideia de que as noções de fantasma e vida surgiam como Tylor afirmava quer de que a noção de ser espiritual tem origem na sua conjugação. Apesar das suas fontes etnográficas abrangentes, os seus indícios a favor de tal origem parecem realmente

<sup>1</sup> Referência ao livro *Just So Stories* (1902), de Rudyard Kipling, traduzido em Portugal com o título *Histórias Assim Mesmo* (Caminho, 1999). Neste livro explica-se às crianças e jovens, de forma engraçada e imaginativa, mas sem base na realidade, vários factos do mundo natural, como as bossas dos camelos. Em biologia e noutras ciências chama-se *histórias assim* a explicações feitas à medida, mas sem base na realidade, como explicar o nariz dos seres humanos afirmando que existe para que possamos usar óculos. N. do T.

circunstanciais. Foi também acusado, talvez justificadamente, de transformar as pessoas comuns em filósofos preocupados com a explicação e de ter negligenciado a emoção. Outros críticos ainda notaram que apesar de Tylor ter como pressuposto central a ideia de que os deuses são seres espirituais e portanto insubstanciais, na verdade as divindades de algumas religiões são corpóreas e substanciais – por exemplo, o Deus do cristianismo primitivo (Teske 1986).

A tese de Tylor sobre os sonhos e a morte e a sua ênfase na religião como cognição foram adoptadas por outros antropólogos por algum tempo, mas depois largamente abandonadas. O seu termo “animismo” sobreviveu, apesar de o significado ter mudado um pouco. Ao passo que Tylor tinha em mente uma crença em quaisquer seres espirituais, incluindo deuses monoteístas, hoje em dia tem-se em mente a crença em múltiplos espíritos. A doutrina de Tylor da unidade psíquica da humanidade também sobreviveu. A sua perspectiva de que a religião deve ser entendida como cognição, além disso, reapareceu nos anos sessenta do séc. XX com Robin Horton e uma vez mais depois de 1980 até hoje, na obra de muitos autores que se baseiam nas ciências cognitivas.

Horton, um antropólogo do povo calabar do Níger, estudioso da religião e da sua relação com o restante pensamento, oferece uma explicação intelectualista cuidadosa da religião (1960, 1967, 1973, 1982, 1993), sublinhando as suas semelhanças e continuidades com a ciência. Uma publicação antiga (1960: 211), seguindo a sugestão de Tylor de que as divindades se assemelham a seres humanos, define a religião como o “alargamento do campo das relações sociais das pessoas para lá dos limites da sociedade puramente humana.” Isto é, as pessoas tomam aspectos do mundo inumano como se fossem significativamente como o mundo humano e igualmente capazes de relações sociais.

Subsequentemente, Horton argumentou (e.g., 1967) que o pensamento e acção religiosos não são fortemente diferentes do pensamento e acção científicos. Ambos são esquemas teóricos de “segunda ordem,” afastados das teorias de primeira ordem do senso comum. O objectivo central de ambos é unificar a experiência reduzindo a complexidade e a desordem à ordem e à simplicidade; e ambos funcionam em termos de analogia e metáfora. O facto de a religião entender o mundo por analogia com os seres humanos, ao passo que a ciência evita isto mesmo, é superficial e uma mera diferença de linguagem.

Horton é influente como pioneiro do que hoje se chama *a abordagem cognitiva da religião*, apesar de se basear mais na filosofia da ciência e em trabalho de campo do que nas ciências cognitivas. A psicologia cognitiva recente e outras investigações relacionadas aprofundam e modificam o seu trabalho sublinhando processos inconscientes, arracionais, e mostrando que a nossa tendência para ver o mundo em termos humanos nem é superficial nem uma mera linguagem, estando antes muito difundida e profundamente enraizada (Lakoff e Johnson 1999; Carey 2000; Heberlein 2004; Kelemen 2004; Hassin, Uleman e Bargh 2005).

Uma figura final nesta breve história é Clifford Geertz, que em certa medida sintetiza os três grupos anteriores. O mais relevante é o seu muito citado ensaio “Religion as a Cultural System.” Este ensaio é uma expansão da sua definição alargada de religião como “1) um sistema de símbolos que actua para 2) estabelecer disposições de espírito e motivações

poderosas, muito difundidas e de longa duração nos homens, 3) formulando concepções de uma ordem geral da existência e 4) revestindo estas concepções com uma aura de factualidade de modo a que 5) as disposições de espírito e as motivações pareçam singularmente realistas” (1966: 4). Isto define a religião pela sua função, nomeadamente, motivar e inspirar os seus seguidores apresentando um mundo ordenado de significado. Responde a um humano desejo profundo de significado e unifica a sociedade com um sistema simbólico comum, interpretando o mundo como algo que tem uma ordem geral de existência.

Contudo, o ensaio não especifica claramente que *tipo* de significado oferece a religião, excepto para dizer que é um significado “último,” nem explica precisamente por que este significado é convincente. Estas omissões dão à descrição de Geertz uma grande aplicação, mas deixam pouca motivação para a religião enquanto sistema cultural. O silêncio mais importante diz respeito à “ordem geral da existência,” que está no coração da definição. O que está envolvido nesta ordem geral – ou quem – para nos encorajar? É-nos apenas dito que as particularidades da ordem são muitíssimo variáveis e, aparentemente, arbitrárias. A ordem permanece, no final de contas, como uma caixa preta (Guthrie 1993: 28-29). Entram na caixa os nossos problemas existenciais, e saem dela senão soluções, pelo menos refrigerios. Não nos é dito como a ordem funciona, mas apenas que fornece o significado de que precisamos.

Tanto o refrigerio como o significado, contudo, são fenómenos caracteristicamente humanos. Assim, uma descrição possível, e mais específica, desta ordem geral da existência seria que é criada ou habitada por um ser ou seres humanóides – isto é, por algo como uma divindade ou divindades. Sendo assim, o seu conteúdo não será arbitrário nem infinitamente variável mas, como Tylor e Horton insistiram, terá como modelo as pessoas humanas. Restringindo-o deste modo, o sistema de Geertz seria menos amplo (apesar de ser ainda suficientemente amplo para incluir virtualmente todas as culturas) mas também ficaria numa base psicológica mais sólida.

### 3. COGNITIVISMO RECENTE

Mais de um século depois de Tylor dar forma antropológica à perspectiva intelectualista da religião, e quase um século desde que essa forma perdeu a maior parte dos seus seguidores, surgiram novas formas de intelectualismo. Sublinham, na sua maior parte, processos inconscientes (ao passo que Tylor lidava com processos conscientes) e baseiam-se no novo campo das ciências cognitivas, sendo por isso denominadas “cognitivistas.” Hoje em dia, estas parecem as teorias mais energéticas.

Os cognitivistas hoje em dia concordam em geral com Tylor e Horton que por religião entendemos algo que inclui relações com seres humanóides, ainda que não sejam humanos. Contudo, as suas teorias podem ser divididas aproximadamente em duas abordagens. Uma sustenta que as ideias religiosas emergem regular e inevitavelmente, porque são intuitivas (Guthrie 1980, 1993, 2002; Burkert 1996; Bering 2002; Kelemen 2004). As ideias intuitivas são produtos de “processos perceptivos e inferenciais espontâneos e inconscientes” (Sperber

1996: 89). Temos essas ideias sem saber porquê, e nem sabemos que as temos. Transmitem-se facilmente porque lembram aspectos que já nos são familiares.

Sobretudo, esta abordagem fornece uma nova explicação dos fenómenos intuitivos mais centrais das ideias religiosas, nomeadamente o animismo e o antropomorfismo. Esta explicação é que constituem descobertas aparentes mas erradas – isto é, falsos positivos – de animais ou pessoas, sendo produtos inevitáveis da nossa procura crónica de agentes importantes num mundo ambíguo. Esta procura por sua vez faz parte de uma estratégia que evoluiu para encontrar as características mais importantes no nosso ambiente perceptivo incerto. A incerteza perceptiva é aprofundada pela dissimulação natural que ocorre sob a forma de camuflagem. Daí que as nossas sensibilidades a possíveis agentes importantes e a traços de agentes (predadores ou presas, amigos ou inimigos) sejam tão facilmente despoletadas, não nos sendo possível evitar pensar muitas vezes que os detectámos quando isso não ocorreu.

A outra abordagem cognitivista é por vezes denominada *epidemiologia cultural*, pois é a noção (Sperber 1996) de que a cultura se espalha como uma doença. Os seus defensores sustentam que as ideias religiosas só surgem aleatória e esporadicamente, mas que estão muito espalhadas porque são memoráveis e por isso facilmente transmissíveis. São memoráveis porque são “contra-intuitivas” e conseqüentemente novas (Medin e Atran 1999; Barrett 2000; Boyer 2001; Pyysiäinen 2001).

Boyer (2001) é representativo desta segunda abordagem. Afirma que o seu termo central, “contra-intuitivo,” é “técnico” e não “significa estranho [...] excepcional ou extraordinário” mas antes “contradizendo informação fornecida por categorias ontológicas” (2001: 65). Por exemplo, afirma, as categorias *animal*, *pessoa* e *planta* são ontológicas. Estas categorias dizem-nos que os seus membros têm propriedades biológicas distintas: estão vivas, precisam de nutrição, crescem, envelhecem e morrem. As ideias contra-intuitivas, segundo Boyer, incluem seres que não são animais, pessoas ou plantas e que contudo têm uma ou mais destas propriedades biológicas. Incluem também animais, pessoas ou plantas que não têm uma ou mais destas propriedades. Para que sejam mais facilmente recordados, os conceitos devem ser “minimamente contra-intuitivos,” ou seja, devem ser familiares em alguns aspectos, mas não noutros. Um fantasma, por exemplo, é um ser humano com desejos, intenções e sentimentos comuns, mas que é também insubstancial.

Parece haver vários problemas nesta explicação. A mais importante é que o significado de “contra-intuitivo” não é claro. Boyer escreve que o seu sentido comum é enganador e que o “neologismo *contra-ontológico* poderá ser uma escolha melhor” (2001: 65). Como vimos, Boyer define *contra-intuitivo* como o que contradiz categorias ontológicas misturando as suas propriedades, em particular as de seres animados e inanimados. Contudo, as próprias categorias a que chama *ontológicas* e *intuitivas*, especialmente as biológicas, são controversas. Alguns investigadores (Carey 1985, 1995, 2000; Cherry 1992; Johnson e Carey 1998) afirmam que a biologia é aprendida, e não intuitiva. Até se resolver esta questão, não saberemos se os conceitos religiosos violam categorias ontológicas, sejam como for que as definamos.

Além disso, porque Boyer não define claramente o termo “categorias ontológicas,” a sua definição de contra-intuitivo em termos dessas categorias é circular. Poder-se-á pensar que as categorias ontológicas têm uma qualquer base independente na ciência ou na natureza, mas Boyer afirma que não são “sempre verdadeiras ou exactas [...] São apenas o que intuitivamente esperamos, e nada mais” (2001: 68). Assim, as categorias ontológicas são definidas como as categorias, sejam elas quais forem, que são intuitivas, e o contra-intuitivo é definido como o que entra em conflito com elas. Mais tarde, Boyer e Barrett (2005) escrevem que as categorias ontológicas “intuitivas” diferem das categorias ontológicas “reais,” mas os seus critérios permanecem pouco claros.

Os epidemiologistas caracterizam também o sobrenatural como contra-intuitivo e fazem dele a marca da religião. Mas a própria noção de sobrenatural é ocidental e uma vez mais controversa (Lohmann 2003). (Para confundir ainda mais as coisas, Boyer escreve noutro lado (2001: 158-59) que representamos intuitivamente agentes sobrenaturais.) Apesar de os epidemiologistas afirmarem que explicam a religião explicando o que a torna memorável, uma abordagem mais parcimoniosa da memória seria a teoria da informação. Esta sustenta simplesmente que um acontecimento é memorável na medida em que não for usual, tornando assim controversa a questão problemática do que é ou não é contra-intuitivo.

Um último problema com a teoria epidemiológica da religião é que é inconsistente com a evolução darwinista. Segundo Darwin, as características principais dos organismos, incluindo a percepção e a cognição, são seleccionadas devido à sua utilidade. Assim, a percepção e a cognição evoluíram para fornecer informação útil – ou seja, informação verídica que responde a necessidades específicas. Os epidemiologistas culturais, pelo contrário, afirmam que a mente humana evoluiu de modo a favorecer informação paradoxal e falsa (“contrafactual,” afirmam). Alguns indícios, além do exemplo hipotético da religião, são necessários para o afirmar, e é necessário explicar esta estranha reviravolta evolutiva. A navalha de Occam recomenda que procuremos ao invés uma explicação mais económica da religião.

Tal explicação é oferecida pela primeira abordagem cognitivista mencionada. Esta abordagem sustenta que as ideias religiosas, e especialmente três características conceptuais particulares, estão muito espalhadas porque são intuitivas. As duas primeiras características são sentidos diferentes, mas relacionados, de “animismo”: o de conceitos de seres espirituais (seres humanóides que podem ser invisíveis e/ou mais ou menos substanciais) e o de atribuir vida a fenómenos que os biólogos consideram não ter vida. A terceira característica é o antropomorfismo (a atribuição de características humanas a fenómenos inumanos). Estas três características estão ligadas e, numa certa medida, emergem de disposições e processos relacionados. Estão frequentemente presentes na religião, ou sempre.

A crença em seres espirituais que Tylor afirma definir a religião é ainda central para muitos ocidentais. Apesar de alguns deuses, como o Deus cristão primitivo, serem corpóreos e substanciais, muitos outros são invisíveis e mais ou menos insubstanciais. Contudo, a etologia, psicologia e filosofia recentes sugerem que estes seres não são contra-intuitivos para a maior parte das pessoas.



A etologia indica que, como resposta evolutiva ao nosso mundo biológico, somos mais sensíveis ao comportamento (ao movimento espontâneo ou irregular, por exemplo) do que à forma. Daí que sejam secundárias as questões de saber se um ser é corpóreo e como o é. Por exemplo, as crianças muito novas tentam interagir com telemóveis como se estes fossem seres sociais (Carey 1995: 279). Esta flexibilidade com respeito à corporização é reflexo de um mundo real no qual os animais escondem a sua forma de muitas maneiras. A sua aparência, conseqüentemente, é menos importante do que o modo como agem. Além disso, muitos animais obscurecem a sua localização e a direcção do seu movimento integrando-se, por exemplo, em cardumes ou bandos complexos. Acresce que formas minúsculas de vida como os vírus e as bactérias, têm sido simultaneamente invisíveis e intangíveis ao longo da maior parte da história humana, e no entanto os efeitos que têm em nós foram muitas vezes vistos como efeitos de agentes – demónios, por exemplo. Assim, a percepção inconsciente de agência sem forma ou localização definidas tem uma base na experiência ao longo da evolução humana.

Ademais, uma razão subjectiva para a agência incorpórea ser intuitiva é que concebemos os nossos eus e os eus alheios como imateriais. Um filósofo contemporâneo (Leider 1990) argumenta que na maior parte da autoconsciência o corpo está ausente a menos que tenhamos algum desconforto. Normalmente, a nossa atenção centra-se, ao invés, no nosso ambiente externo. Daí que a experiência normal seja incorpórea.

Além disso, a teoria humana da mente sustenta que as mentes – fenómenos que intuitivamente consideramos da maior importância – são por natureza inobserváveis (Malle 2005: 225). São postuladas por detrás de acontecimentos e não na sua superfície. Alimentado, talvez, “pela nossa profunda estima pela ideia de mente” (Wegner 2005: 22), imaginamos até um controlador invisível por detrás dos processos das nossas próprias mentes. Este controlador é o eu a que Lakoff e Johnson (1999: 268) chamam o “Sujeito,” que em diferentes culturas é o “*locus* da consciência, experiência subjectiva, razão, vontade e a nossa “essência.”” As pessoas concebem inconscientemente este Sujeito por todo o lado, sustentam Lakoff e Johnson, como algo imaterial e incorpóreo. Sendo incorpóreo, sobrevive à morte e, em algumas religiões, chama-se “a Alma ou Espírito” (563).

Indícios experimentais recentes indicam também que intuitivamente consideramos os nossos eus mais profundos incorpóreos e imunes à morte. Investigações de psicologia cognitiva (Bering 2002; Bering e Bjorklund 2004) sugerem que as crianças muito novas (e, em grande medida, os adultos) adoptam um modelo de senciência persistente depois da morte porque não têm um modelo de inexistência mental. Usando bonecos para contar às crianças uma história na qual um rato é comido por um aligátor, Bering (2002) descobriu que apesar de as crianças muito novas compreenderem que a morte do rato acabava com a sua capacidade para correr e comer, essas crianças supõem que mesmo assim o rato pode ter fome e ficar triste. Assim, a concepção da mente que estas crianças têm permanece a mesma, apesar de o corpo já não existir. Conseqüentemente, a sua pressuposição de um funcionamento mental persistente não surge como uma hipótese adicional, mas antes como a ausência de tal hipótese. Bering e Bjorklund concluem que a quase universalidade das crenças na vida depois

da morte reflecte “tendências cognitivas inatas” sobre o estado mental de agentes mortos. Assim, muitos tipos de indícios convergem na sugestão de que o animismo, no primeiro sentido, uma crença em agentes humanóides mas incorpóreos, é intuitiva.

Um segundo tipo de animismo, sugerido por Piaget (1929, 1933) e hoje canónico entre psicólogos, é a tendência para “considerar que as coisas estão vivas e são conscientes” (1933: 537), isto é, para atribuir vida senciente a coisas que não têm vida. Indícios de várias fontes sugerem que também neste sentido o animismo é intuitivo (Tiedmann 1927 [1787]; Cherry 1992; Guthrie 1993, 2002). Um tipo de indício será aqui suficiente. Trata-se do nosso grupo multimodal de sensibilidades especiais a características dos nossos meios ambientes que possam revelar a presença de animais complexos, como insectos, peixes, répteis, aves e mamíferos (partilhamos muitas dessas sensibilidades com outros animais). Reagimos automaticamente a características como o movimento espontâneo (Darwin 1871; Heider e Simmel 1944; Michotte 1950; Poulin-Dubois e Heroux 1994), ocelos (Ristau 1998: 141), simetria bilateral (Washburn 1999) e rostos (Johnston 2001), cada um dos quais tendemos a interpretar como um sinal de vida.

A terceira característica conceptual da religião, o antropomorfismo – a atribuição de características humanas a coisas e acontecimentos inumanos – é também aparentemente intuitiva. Os indícios a favor do seu carácter intuitivo incluem a sua enorme diversidade e difusão em vários níveis de percepção e cognição (Cherry 1992; Guthrie 1993, 2002, no prelo; Mitchel, Thomas e Miles 1997; Kelemen 2004).

O animismo e o antropomorfismo são subprodutos de uma atitude cognitiva geral. Esta atitude estratégica (que inclui a atitude intencional) constitui uma boa aposta face à incerteza perceptiva. Presume que alguns fenómenos por identificar – vistas, sons, cheiros, etc. – que podem reflectir a presença de vida, incluindo humana, a incluem de facto. Ou seja, é uma atitude na qual há grande sensibilidade a sinais de vida possíveis, sendo muito baixo o limiar para os aceitar como tal.

Esta estratégia foi o produto da selecção natural (em nós e noutros animais) porque, como argumentei profusamente (1980, 1993, 1996, 1997, 2001, 2002, no prelo), o nosso mundo perceptivo é inerentemente ambíguo e porque quando formas de vida muitíssimo organizadas estão presentes é importante que as detectemos. Além disso, a ambiguidade da percepção é exacerbada pela dissimulação natural, incluindo a camuflagem e o mimetismo. Porque a maior parte dos nossos predadores, presas e pares sociais (incluindo os seres humanos) têm uma grande capacidade evolutiva para se dissimular, é uma boa estratégia presumir que qualquer forma ou som ambíguos que encontremos indica a sua presença.

A informação mais importante que podemos detectar habitualmente é que um animal qualquer – especialmente um ser humano – está por perto. Sob a incerteza perceptiva crónica, o nosso pressuposto inicial é consequentemente que os movimentos irregulares ou espontâneos, as formas semelhantes a rostos ou olhos, os sons novos, as simetrias, o “desígnio” e outros fenómenos salientes são sinais de que um qualquer ser animado está presente. Se presumirmos que um ser animado está presente podemos preparar-nos para fugir, lutar ou cooperar socialmente. Quando é verdade o que presumimos, ganhamos por

estar preparados. Quando não é verdade, como tantas vezes acontece, pouco se perde. Retrospectivamente, chamamos *animismo* ou *antropomorfismo* a esse engano. Assim, estes enganos não são em si motivados, mas antes os subprodutos de um sistema cognitivo que é motivado. Este sistema evoluiu necessariamente para detectar organismos significativos seja onde for que possam existir.

#### 4. CONCLUSÃO

Apesar de mais de um século de antropologia da religião, as suas teorias continuam a ser muito diversificadas e contenciosas. Nas últimas duas décadas, contudo, o cognitivismo voltou a apresentar-se como a orientação teórica principal. Das suas duas subdivisões principais defendi a que considera que o pensamento e acção religiosos são intuitivos.

Deste ponto de vista, o animismo e o antropomorfismo, centrais no pensamento e acção religiosos, não são únicos mas antes subconjuntos do nosso animismo e antropomorfismo gerais. Distinguem-se do conjunto geral apenas pela sua sistematização e gravidade relativas. Nenhuma linha clara distingue as religiões de outros pensamentos e acções. As religiões não foram em si seleccionadas pela evolução, nem constituem um fenómeno unitário. Ao invés, são uma família de efeitos secundários das nossas propensões perceptivas e cognitivas, ligadas entre si pela nossa procura de ordem e significado.

As religiões, como outras formas de animismo e antropomorfismo, podem ter diversos fins. Contudo, esses usos não explicam a sua existência nem garantem que são benéficos. Em última análise, as religiões são produtos do acaso evolutivo: consequências inintencionais de produtos evolutivos prévios. Procurar uma função das religiões, que é a nossa tendência intuitiva, é um aspecto da teleologia. Essa teleologia, que pressupõe que há significado e propósito no mundo em geral, é em si apenas outra componente do nosso antropomorfismo.

#### REFERÊNCIAS

- Atran, Scott. 2002. *In Gods We Trust*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Barrett, Justin. 2000. "Exploring the Natural Foundations of Religion." *Trends in Cognitive Sciences* 4, no. 1: 29-34.
- Bering, Jesse. 2002. "Intuitive Conceptions of Dead Agents' Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary." *Journal of Cognition and Culture* 2: 263-308.
- Bering, Jesse, and David Bjorklund. 2004. "The Natural Emergence of "Afterlife" Reasoning as a Developmental Regularity." *Developmental Psychology* 40: 217-33.
- Boyer, Pascal. 2001. *Religion Explained*. Nova Iorque: Basic Books.
- Boyer, Pascal, and Clark Barrett. 2005. "Domain Specificity and Intuitive Ontology." In David Buss (org.), *Handbook of Evolutionary Psychology*. Hoboken, N.J.: Wiley, pp. 96-118.
- Burkert, Walter. 1996. *Creation of the Sacred*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Carey, Susan. 1985. *Conceptual Change in Childhood*. Cambridge: MIT Press.
- Carey, Susan. 1995. "On the Origin of Causal Understanding." In D. Sperber, D. Premack, and A. J. Premack (orgs.), *Causal Cognition*. Oxford: Oxford University Press, pp. 268-302.
- Carey, Susan. 2000. "Science Education as Conceptual Change." *Journal of Applied Developmental Psychology* 1: 37-41.
- Carneiro, Robert. 2003. *Evolutionism in Cultural Anthropology*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Cherry, John. 1992. "Animism in Thought and Language." Ph.D. thesis, University of California, Berkeley.
- Crapo, Richley H. 2001. *Cultural Anthropology*. Boston: McGraw-Hill.
- Darwin, Charles. 1871. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Londres: Murray.
- Dennett, Daniel C. 1987. *The Intentional Stance*. Cambridge: MIT Press.
- Durkheim, Émile. 1965 [1915]. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Nova Iorque: Free Press.

- Feuerbach, Ludwig. 1957 [1873]. *The Essence of Christianity*. Nova Iorque: Harper and Row.
- Freeman, Kathleen. 1966. *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*. Oxford: Basil Blackwell.
- Freud, Sigmund. 1964 [1927]. *The Future of an Illusion*. Garden City, N.Y.: Anchor.
- Geertz, Clifford. 1966. "Religion as a Cultural System." In M. Banton (org.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Londres: Tavistock, pp. 1-46.
- Guthrie, Stewart. 1980. "A Cognitive Theory of Religion." *Current Anthropology* 21, n.º 2: 181-203.
- Guthrie, Stewart. 1993. *Faces in the Clouds*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Guthrie, Stewart. 1996. "The Sacred: A Skeptical View." In Thomas Iidinopulos and Edward Yonan (orgs.), *The Sacred and Its Scholars*. Leiden: Brill, pp. 124-38.
- Guthrie, Stewart. 1997. "Anthropomorphism: A Definition and a Theory." In R. Mitchell, N. Thompson, and L. Miles (orgs.), *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. Albany: SUNY Press, pp. 50-58.
- Guthrie, Stewart. 2000a. "Bottles Are Men, Glasses Are Women." *Anthropology News* 41, no. 4: 20-21.
- Guthrie, Stewart. 2000b. "Projection." In Russell McCutcheon and Willi Braun (orgs.), *Guide to the Study of Religion*. Londres: Cassell, pp. 225-38.
- Guthrie, Stewart. 2001. "Why Gods? A Cognitive Theory." In Jensine Andresen (org.), *Religion in Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 94-111.
- Guthrie, Stewart. 2002. "Animal Animism." In Ilkka Pyysiänen and Veikko Anttonen (orgs.), *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*. Londres: Continuum, pp. 38-67.
- Guthrie, Stewart. Forthcoming. "Gambling on Gods." In David Wulff (org.), *Handbook of the Psychology of Religion*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Hassin, Ran R., James S. Uleman, and John A. Bargh. 2005. *The New Unconscious*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Heberlein, Andrea. 2004. "Impaired Spontaneous Anthropomorphizing Despite Intact Perception and Social Knowledge." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 101, no. 19: 7487-91.
- Heider, Fritz, and Marianne Simmel. 1944. "An Experimental Study of Apparent Behavior." *American Journal of Psychology* 57: 243-59.
- Horton, Robin. 1960. "A Definition of Religion, and Its Uses." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 90: 201-26.
- Horton, Robin. 1967. "African Traditional Thought and Western Science." *Africa* 37: 50-71, 155-87.
- Horton, Robin. 1973. "Lévy-Bruhl, Durkheim, and the Scientific Revolution." In Robin Horton and Ruth Finnegan (orgs.), *Modes of Thought*. Londres: Faber and Faber, pp. 249-305.
- Horton, Robin. 1982. "Tradition and Modernity Revisited." In Martin Hollis and Steven Lukes (orgs.), *Rationality and Relativism*. Cambridge: MIT Press, pp. 201-60.
- Horton, Robin. 1993. *Patterns of Thought in Africa and the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, David. 1957 [1757]. *The Natural History of Religion*. Stanford, Calif.: Stanford University Press. [*História Natural das Religiões*, in *Obras sobre Religião*, trad. Francisco Marreiros e Pedro Galvão. Lisboa: Gulbenkian, 2005.]
- Huxley, Aldous. 1990 [1945]. *The Perennial Philosophy*. Nova Iorque: HarperCollins.
- Johnson, Mark H. 2001. "The Development and Neural Basis of Face Recognition: Comment and Speculation." *Infant and Child Development* 10 (March-June): 31.
- Johnson, S. C., and Susan Carey. 1998. "Knowledge Enrichment and Conceptual Change in Folkbiology: Evidence from Williams Syndrome." *Cognitive Psychology* 37: 156-200.
- Kardiner, Abram, and Ralph Linton. 1945. *The Psychological Frontiers of Society*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- Kelemen, Deborah. 2004. "Are Children 'Intuitive Theists'? Reasoning about Purpose and Design in Nature." *Psychological Science* 15, no. 5: 295-301.
- Kluckhohn, Clyde. 1942. "Myths and Rituals: A General Theory." *Harvard Theological Review* 35: 1.
- La Barre, Weston. 1972. *The Ghost Dance: Origins of Religion*. Nova Iorque: Dell.
- Lakoff, George, and Mark Johnson. 1999. *Philosophy in the Flesh*. Nova Iorque: Basic Books.
- Leder, Drew. 1990. *The Absent Body*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lohmann, Roger Ivar, org. 2003. "Special Issue: Perspectives on the Category 'Supernatural.'" *Anthropological Forum* 13, n.º 2.
- Malinowski, Bronislaw. 1955 [1925]. *Magic, Science and Religion*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Malle, Bertram F. 2005. "Folk Theory of Mind: Conceptual Foundations of Human Social Cognition." In Ran Hassin, James Uleman, and John Bargh (orgs.), *The New Unconsciousness*. Nova Iorque: Oxford University Press, pp. 225-55.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels. 1957. *On Religion*. Moscow: Progress.
- Medin, D., and S. Atran. 1999. *Folk Biology*. Cambridge: MIT Press.
- Michotte, A. 1950. *The Perception of Causality*. Nova Iorque: Basic Books.
- Mitchell, R., N. Thomas, and H. Miles, orgs. 1997. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. Albany: SUNY Press.
- Piaget, Jean. 1929. *The Child's Conception of the World*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Piaget, Jean. 1933. "Children's Philosophies." In *A Handbook of Child Psychology*, 2.<sup>a</sup> ed. Worcester, Mass.: Clark University Press, pp. 505-16.
- Pinker, Steven. 1997. *How the Mind Works*. Nova Iorque: Norton.

- Poulin-Dubois, D., and G. Heroux. 1994. "Movement and Children's Attribution of Life Properties." *International Journal of Behavioral Development* 17, no. 329: 47.
- Preus, J. Samuel. 1987. *Explaining Religion*. New Haven: Yale University Press.
- Pyysiäinen, Ilkka. 2001. *How Religion Works*. Leiden: Brill.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1979 [1939]. "Taboo." In William Lessa and Evon Vogt (orgs.), *Reader in Comparative Religion*. Nova lorque: Harper and Row, pp. 46-56.
- Rappaport, Roy. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ristau, C. 1998. "Cognitive Ethology: The Minds of Children and Animals." In D. Cummins and C. Allen (orgs.), *The Evolution of Mind*. Nova lorque: Oxford University Press, pp. 127-61.
- Roes, Frans, and Michel Raymond. 2003. "Belief in Moralizing Gods." *Evolution and Human Behavior* 24: 126-35.
- Saler, Benson. 2000 [1993]. *Conceptualizing Religion*. Leiden: Brill.
- Sperber, Dan. 1996. *Explaining Culture*. Oxford: Blackwell.
- Spinoza, Benedict de. 1955. *The Chief Works of Benedict de Spinoza*. Nova lorque: Dover.
- Spiro, Melford. 1966. "Religion: Problems of Definition and Meaning." In Michael Banton (org.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Londres: Tavistock, pp. 85-126.
- Teske, Roland, S. J. 1986. "The Aim of Augustine's Proof That God Truly Is." *International Philosophical Quarterly* 26: 253-68.
- Tiedemann, D. 1927 [1787]. "Observations on the Development of the Mental Faculties of Children." *Journal of Genetic Psychology* 34: 205-30.
- Tillich, Paul. 1948. *The Shaking of the Foundations*. Nova lorque: Scribner's.
- Tylor, E. B. 1871. *Primitive Culture*. Londres: John Murray.
- Tylor, E. B. 1979 [1871]. "Animism." In William Lessa and Evon Vogt (orgs.), *Reader in Comparative Religion*. Nova lorque: Harper and Row, pp. 9-19.
- Wallace, Anthony F. C. 1966. *Religion: An Anthropological View*. Nova lorque: Random.
- Washburn, Dorothy. 1999. "Perceptual Anthropology: The Cultural Salience of Symmetry." *American Anthropologist* 101, no. 3: 547-62.
- Wegner, Daniel. 2005. "Who Is the Controller of Controlled Processes?" In R. Hassin, J. Uleman, and J. Bargh (orgs.), *The New Unconscious*. Nova lorque: Oxford University Press, pp. 19-36.
- Wilson, David. 2002. *Darwin's Cathedral*. Chicago: University of Chicago Press.

## 18 Ateus: Um Perfil Psicológico

Quem tem configurado as ciências humanas modernas tem tido a preocupação de explicar os fenómenos da religião e da religiosidade. Mas explicar a ausência de fé religiosa nunca foi grande preocupação. As razões desta negligência do ateísmo como fenómeno que carece de explicação são de dois tipos. Primeiro, a religião e a religiosidade são aparentemente adoptadas pela maioria dos seres humanos, de modo que é necessário explicar a sua existência e continuidade. Segundo, é urgente explicar as crenças religiosas se quem as explica não as tem. E esta tem efectivamente sido a causa. Os grandes nomes da história das ciências humanas modernas foram, na sua maior parte, ateus ou agnósticos, bastando recordar Karl Marx, Sigmund Freud, Émile Durkheim, Bronislaw Malinowski e Max Weber. Estes autores olhavam para a religião do exterior, e explicar por que não acreditavam na religião não era necessário.

### ATEUS COMO DESVIANTES

Na sua maior parte, as teorias da religião presumem que esta emerge de aspectos universais da condição humana ou da mente humana. As explicações clássicas usavam as noções de processos psicológicos universais e automáticos como a projecção, animismo ou antropomorfismo. Em algumas formulações teóricas mais recentes (Boyer 2001; Atran 2002), o enquadramento é evolutivo-cognitivo e presume que o cérebro é uma máquina que opera de acordo com regras desenvolvidas ao longo da evolução. A questão é que as ideias religiosas parecem plausíveis à maior parte dos seres humanos. A religião usa os processos cognitivos básicos e comuns que são os legados evolutivos de todo o ser humano. A crença em agentes sobrenaturais é um subproduto de mecanismos cognitivos seleccionados naturalmente. Esta útil maquinaria evolutiva torna inevitável a existência de erros que saem caro, mas que são inevitáveis. A religião é um dos erros mais importantes que fazemos, mas se a religiosidade é realmente natural, estando “inscrita” nos nossos cérebros, como a evitamos? Se a religião é de facto natural e universal, que nos diz isso sobre os ateus? Será que vão contra a “natureza humana”? Boyer (2001) e Atran (2002), na esteira da tradição iluminista, diriam que a natureza humana e o cérebro humano permitem-nos corrigir os nossos erros cognitivos, tal como ultrapassamos erros antropocêntricos semelhantes na física.

### EM BUSCA DOS DADOS

Que podemos dizer, em termos psicológicos, sobre indivíduos que são ateus ou agnósticos, não partilhando a tendência humana para acreditar no mundo dos espíritos e em alguns espíritos que são mais grandiosos do que outros e que controlam o nosso destino?

Nos últimos cem anos, os investigadores das ciências sociais olharam para os correlatos da religiosidade (Argyle e Beit-Hallahmi 1975; Beit-Hallahmi 1989; Beit-Hallahmi e Argyle 1997). A investigação baseou-se no pressuposto de que a religiosidade é uma variável contínua e não discreta. Isto significa que o nível de religiosidade de cada indivíduo é concebido como uma escala, de 0 a 100, digamos. Um ateu teria 0; o mais devoto, 100. Este corpo de descobertas contém muita da informação relevante de que precisamos, dado que a psicologia da religião é também a psicologia da irreligião. Se as nossas descobertas sobre as correlações da religiosidade fazem algum sentido, então os ateus devem ser em alguma medida o espelho psicológico das pessoas muitíssimo religiosas.

### QUEM SÃO ELES? DEMOGRAFIA

Em inquéritos representativos à população dos EUA nos anos setenta e oitenta do séc. XX, descobriu-se que quem não tem afiliação religiosa é mais novo, na sua maior parte do sexo masculino, com níveis mais elevados de educação e rendimento, mais liberal, mas também mais infeliz e mais alienado da sociedade mais vasta (Hadaway e Roof 1988; Feigelman, Gorman e Varacalli 1992). Segundo dados do Gallup de 2004, baseados em 12 043 entrevistas, os 9% de americanos que afirmam não se identificar com qualquer religião ou que explicitamente afirmam que são ateus ou agnósticos tendem a ser politicamente liberais, do Partido Democrata, independentes, novos, vivendo no oeste dos EUA, são estudantes e vivem com alguém sem no entanto estarem casados (Newport 2004).

Na Austrália, os secularistas têm uma educação muito melhor do que o resto da população, são socialmente liberais, independentes, autoconfiantes e cosmopolitas. No Canadá, os dados dos censos e de inquéritos nacionais mostram que quem responde “sem religião” é mais novo, tendencialmente do sexo masculino, mais urbano do que rural e com mobilidade social ascendente (Beit-Hallahmi e Argyle 1997).

Ser ateu significa esmagadoramente ser do sexo masculino. Os dados de todas as culturas mostram que as mulheres são mais religiosas do que os homens (Beit-Hallahmi 2005b). Dados de inquéritos recentes dos EUA mostram que a afirmação “existe um deus” foi subscrita por 72,5% de homens e 86,8% de mulheres. A afirmação “Não acredito em deus algum” foi subscrita por 7,0% de homens e apenas 1,3% de mulheres (Rice 2003).

### PAIS E A GÉNESE DOS ATEUS

Alguns ateus cresceram sem qualquer educação religiosa; outros escolheram rejeitar o que lhes ensinaram quando eram crianças. A apostasia é definida como descontentamento, abandono, afastamento, separação e desassociação de um grupo religioso. A apostasia não é mudar para outro grupo, mas antes declarar nenhuma filiação a qualquer tradição religiosa (Caplovitz e Sherrow 1977). Assim, é uma desilusão geral quanto à religião, uma secularização privada. Caplovitz e Sherrow (1977) afirmam: “indica não apenas perda de fé religiosa, mas a rejeição de uma comunidade identitária particular como base da auto-identificação” (p. 31).

A continuidade e descontinuidade em qualquer identidade pode ser uma função de redes interpessoais, especialmente as que envolve relações íntimas. A apostasia e a conversão podem ambas ser vistas como uma rejeição da identidade e crenças dos pais. “Pode muito bem ser sintoma de tensão familiar e de dissociação dos pais [...] a apostasia deve ser vista como uma forma de rebelião contra os pais” (Caplovitz e Sherrow 1977: 50). O psicanalista cristão Stanley A. Leavy (1988) sugeriu que o ateísmo pode ser uma expressão da libertação da dominância dos pais.

Descobertas relativas a pessoas oriundas de lares religiosos e que depois abandonam a religião mostram que tiveram relações mais distantes com os seus pais (Hunsberger 1980, 1983; Hunsberger e Brown 1984). Caprovitz e Sherrow (1977) descobriram que a qualidade das relações com os pais era uma variável crucial, tal como um comprometimento com o intelectualismo. Hunsberger e Brown (1984) descobriram que uma menor ênfase dada à religião em casa, especialmente pela mãe, e uma orientação intelectual auto-atribuída têm um impacto nítido na rejeição da religiosidade da família nos primeiros anos da idade adulta. Dudley (1987) descobriu que o afastamento da religião em adolescentes da Igreja Adventista do Sétimo Dia estava correlacionado (0,72) com a qualidade do seu relacionamento com os pais e outras figuras de autoridade. O afastamento estava ligado ao autoritarismo e dureza por parte dos pais. Mas os pais podem também ter um efeito mais consonante na religiosidade dos seus filhos. Sherkat (1991), ao analisar inquéritos norte-americanos de larga escala conduzidos em 1988, descobriu que a exogamia religiosa dos pais, assim como a irregularidade nas práticas religiosas, conduz à apostasia dos filhos. Assim, os filhos podem estar a seguir os passos dos pais ou a dar corpo aos desejos implícitos dos seus pais.

A teoria da ligação (Kirkpatrick 2005) presume que o estilo interpessoal dos adultos, as maneiras de lidar com as ligações, separações e perda nas relações pessoais próximas, resultam directamente dos modelos mentais de nós mesmos e dos outros que foram desenvolvidos durante a infância e meninice. Os estilos de ligação pode ser caracterizados como seguros, evitantes ou ansiosos/ambivalentes. Os adultos seguros têm uma facilidade relativa em aproximar-se de outros. Os adultos evitantes sentem algum desconforto na proximidade com os outros. Os adultos ansiosos/ambivalentes sentem que os outros têm relutância em aproximar-se tanto quanto eles gostariam. Kirkpatrick (2005) relata que num estudo com quatrocentos adultos nos EUA os que tinham um estilo de ligação evitante tinham a maior probabilidade de se identificar como ateus ou agnósticos.

Perder um progenitor cedo conduz ao ateísmo? Vetter e Green (1932-33) entrevistaram trezentos e cinquenta membros da Associação Americana para o Progresso do Ateísmo, trezentos e vinte e cinco dos quais eram homens. Entre os que se tornaram ateus antes dos vinte anos, metade perdeu um ou ambos os progenitores antes dessa idade. Muitos declararam ter tido experiências infelizes na infância e adolescência. (As vinte e cinco mulheres relataram ter tido “experiências traumáticas” com sacerdotes masculinos. Não podemos senão especular sobre tais experiências.) Vitz (1999) apresenta informação biológica das vidas de mais de cinquenta ateus e teístas proeminentes como indício favorável à sua teoria de que o ateísmo é uma reacção à perda do pai.



O problema desta hipótese da privação precoce é que descobrimos que as perdas e problemas precoces podem conduzir a patologias sérias, mas também à conversão religiosa e a grandes feitos pessoais (cf. Eisenstadt 1989; Beit-Hallahmi 2005a). Esta discussão demonstra que os apóstatas são em alguns aspectos semelhantes aos convertidos. Uma grande diferença é a ausência de testemunhos e relatos de visões e aparições (cf. Shaffir 1991; Beit-Hallahmi 2005a).

#### OS ATEUS SÃO LIBERAIS E TOLERANTES

“Apesar de alguns estudos não terem encontrado ligação entre a ortodoxia religiosa e as atitudes políticas, nenhum estudo empírico encontrou jamais uma relação entre a ortodoxia doutrinal e o liberalismo ou o radicalismo políticos” (Argyle e Beit-Hallahmi 1975: 107). Uma hipótese geral presume que a religiosidade estaria ligada ao apoio da ideologia adocrática porque a religião sempre esteve ligada à tradição, autoridade e hierarquia. Em inquéritos que usaram amostras representativas da população dos EUA entre 1973 e 1985, Nelson (1988) descobriu que o afastamento de denominações religiosas contribuiu para um maior liberalismo político. Hartman e Peterson (1968) estudaram mil e quinhentos estudantes do primeiro ano de trinta e sete escolas superiores norte-americanas. Extraíu-se um factor de “liberalismo,” consistindo no apoio ao estado social, trabalho organizado e mudança social na direcção de maior igualdade. Os arreligiosos e os judeus tiveram as maiores classificações, tendo os protestantes as menores.

Num estudo clássico do etnocentrismo e do anti-semitismo, descobriu-se que os inquiridos que declararam não ter afiliação religiosa têm muitíssimo menos preconceitos (Adorno *et al.* 1950). Os autores resumiram as descobertas: “Parece que quem rejeita a religião tem menos etnocentrismo do que quem a aceita” (1950: 213). Esta descoberta foi muitas vezes confirmada, posteriormente.

Fez-se muita investigação nos EUA durante os politicamente turbulentos anos sessenta do séc. XX. Em 1966, numa amostra de estudantes norte-americanos de nove escolas superiores privadas do Midwest, descobriu-se uma relação inversa entre a religiosidade e o apoio ao movimento dos direitos civis que na altura estava activo. Durante a guerra do Vietname, estudos nos EUA mostraram que a ortodoxia religiosa estava ligada a atitudes rapaces em apoio do envolvimento dos EUA. Entre os participantes numa manifestação contra a guerra do Vietname, 61% declararam não ter afiliação religiosa e, entre os estudantes americanos dos anos sessenta, a participação em manifestações de protesto contra a guerra estava positivamente correlacionada com a inexistência de afiliações religiosas ou com antepassados judaicos. Estava negativamente correlacionada com a prática da oração. Um inquérito de mil e sessenta e dois estudantes americanos em 1968 descobriu que os católicos mostravam maior aceitação da guerra moderna e que os estudantes que não tinham qualquer afiliação religiosa se lhe opunham maioritariamente (Beit-Hallahmi e Argyle 1997). Hamilton (1968) mostrou que tanto em 1952 como em 1964, quando os EUA estavam envolvidos em

guerras no estrangeiro, quem não tinha afiliações religiosas opunha-se maioritariamente a medidas militares.

A correlação entre a rejeição de crenças religiosas e as perspectivas políticas radicais num indivíduo foi claramente demonstrada em vários estudos. Spray e Marx (1969) mostraram que o grau de radicalismo político estava directamente relacionado com o grau de irreligiosidade. Os autodenominados ateus eram mais radicais do que os autodenominados agnósticos.

Usando uma amostra representativa da população dos EUA entre 1973 e 1977, Hadaway e Roof (1988) descobriram que os indivíduos sem educação religiosa e que permaneciam sem filiação eram mais liberais na política e na moral do que aqueles que, mais tarde na vida, se tornavam religiosos. Smidt e Penning (1982) descobriram que em amostras representativas da população dos EUA em 1974, 1977 e 1980, o comprometimento religioso se relacionava inversamente com a tolerância política. Num inquérito público de 1994 nos EUA, descobriu-se que a oposição à pena de morte era a mais elevada (34%) entre quem declarava não ter afiliação religiosa, sendo a mais baixa (9%) entre os mórmones. A percentagem global era de 25%, sendo 26% entre judeus, 27% entre protestantes e 25% entre católicos.

Uma maneira de ver a relação entre as crenças religiosas e políticas é examinar cuidadosamente os membros de grupos políticos radicais. Grupp e Newman (1973) estudaram, em 1965, dois grupos activistas nos EUA: a Sociedade John Birch, um grupo radical de direita, e os Americanos pela Acção Democrática (AAD), um grupo de esquerda que pertence ao Partido Democrata. Entre os do primeiro grupo, 16% pertenciam a grupos protestantes liberais ou não tinham qualquer afiliação, ao passo que entre os do segundo grupo 80% pertenciam a essa categoria ou eram judeus. Nassi (1981) relatou que os estudantes radicais que eram membros do movimento dos estudantes em prol da liberdade de expressão da Universidade da Califórnia, Berkeley, em 1964 (que deram origem às agitações das universidades norte-americanas nos anos sessenta) tinham maior probabilidade (comparando com grupos de controlo) de ter origem em famílias que se identificavam como judias, agnósticas ou ateias. Quinze anos depois, tinham ainda uma boa probabilidade de declarar as mesmas afiliações.

Desde os anos quarenta, numerosos estudos nos EUA investigaram as atitudes desviantes de vários tipos. Os resultados mostraram que os mais religiosos são menos tolerantes; os judeus e irreligiosos são os mais tolerantes. Kirkpatrick (1949) descobriu que as pessoas com elevados níveis de religiosidade tinham atitudes mais punitivas perante os criminosos, homossexuais, mães solteiras e objectores de consciência, apesar de a relação ser muito fraca. Stouffer (1955) descobriu que quem frequenta a igreja é mais intolerante quanto à dissidência política do que quem não a frequenta: “Parece haver algo no que respeita às pessoas que vão regularmente à igreja que faz um número menor delas, em comparação com as que não vão à igreja, aceitar conceder direitos civis a inconformistas que poderão ser comunistas, suspeitos de comunismo ou apenas socialistas” (p. 142). Os judeus, cujo secularismo é notório, são mais tolerantes do que os outros.

## SAÚDE MENTAL: SERÃO OS ATEUS NEURÓTICOS?

Maria Bonaparte (1958), uma colega próxima de Freud, afirmou que o ateísmo representa o realismo, mas também o sadismo. Os ateus conseguem adaptar-se à realidade, e a psicanálise, sendo “uma extraordinária escola de adaptação à realidade,” conduz naturalmente ao ateísmo. Ao mesmo tempo, faz-se notar que tal realismo é também uma forma de sadismo sublimado (Ambrose Beirce e H. L. Mencken?).

Rollo May, um conhecido defensor da psicologia existencial e da religião, afirmou que todos os ateus evidenciam “tendências neuróticas inconfundíveis” (in Wulff 1997: 625). Julia Kristeva, uma conhecida defensora tanto da psicanálise quanto da religião, afirma que “a pessoa deprimida é uma ateia radical e obstinada” (Kristeva 1991: 5) e que o ateísmo é “desprovido de significado, desprovido de valores” (p. 14). Esta descrição deve então aplicar-se a ambos os seus mestres, Sigmund Freud e Jacques Lacan, ambos reconhecidamente ateus.

Quando nos voltamos para estudos sistemáticos da saúde mental e da religiosidade, a imagem é mais complexa. Schumaker (1992), num exame da bibliografia, relata uma correlação entre a irreligiosidade e os problemas psicológicos. Ventis (1999), depois de examinar a bibliografia, conclui que o arreligioso é psicologicamente mais saudável do que o religioso e conjectura que isto pode relacionar-se com “um sentido de competência e controlo pessoais, aceitação e representação realista de si, e talvez abertura mental e flexibilidade.” Ao mesmo tempo, tais indivíduos podem sofrer de “ansiedade existencial e culpa” (p. 43). Feigelman *et al.* (1992), usando uma amostra representativa da população dos EUA viu que não ter afiliação religiosa não contribui para a felicidade. Ross (1950) relata que os indivíduos sem afiliação religiosa nos EUA sofreram baixos níveis de tensão psicológica, tal como indivíduos muitíssimo religiosos, apesar do seu estatuto marginal na sociedade. Maslow (1970) relata que dos cinquenta e cinco indivíduos que considerou terem uma representação realista de si mesmos, isto é, que atingiram um mais elevado nível de desenvolvimento psicológico, pouquíssimos eram religiosos.

Assim parece que, apesar de as descobertas não serem claras, e de a religiosidade poder contribuir para a adaptação individual (Beit-Hallahmi e Argyle 1997), os ateus parecem lidar igualmente bem com a realidade.

## MORALIDADE E CRIME

A afirmação de que os ateus são de algum modo propensos à imoralidade e à desonestidade tem sido desde há muito refutada por estudos sistemáticos. Em estudos que examinaram a disposição para ajudar ou para a honestidade, foram os ateus que se distinguiram e não os religiosos. No início do séc. XX, um inquérito a dois mil associados da YMCA<sup>1</sup> descobriu que quem se identifica como ateu ou agnóstico estava mais disposto a ajudar os pobres do que os que se classificavam como religiosos (Ross 1950).

<sup>1</sup> Acrónimo de *Young Men's Christian Association* (Associação Juvenil Cristã), associação criada em Londres pelo americano George Williams (1849- 1891) com o objectivo de desenvolver o carácter cristão dos seus membros através de cursos, actividades físicas, etc. *N. do T.*

Quando se trata da questão mais séria da violência e do crime, desde que se inaugurou o campo de estudos da criminologia e se começou a coligir dados quanto à afiliação religiosa dos criminosos que se viu que os menores níveis de crime pertencem a quem não tem afiliação religiosa e aos irreligiosos (Lombroso 1911; Bonger 1943; von Hentig 1948). Segundo von Hentig, não ter afiliação religiosa é o factor que melhor permite prever um comportamento conforme à lei. Não há razão para duvidar hoje em dia da validade desta generalização.

## OS ATEUS E A ELITE INTELECTUAL

Para alcançar a elite intelectual, é preciso começar com um elevado QI (além de outras qualidades). A partir de 1925, L. M. Terman e os seus colegas estudaram 1 528 jovens dotados com QI superiores a 140 e que tinham aproximadamente doze anos. A meio da vida, 10% dos homens e 18% das mulheres tinham fortes crenças religiosas. 62% dos homens e 57% das mulheres afirmavam ter “pouca inclinação religiosa,” enquanto 28% dos homens e 23% das mulheres afirmavam que isso “não era de modo algum importante” (Terman e Oden 1959).

Além da inteligência, os académicos e cientistas mais importantes exibem intelectualidade e intelectualismo, um comprometimento com a investigação. Num estudo de 2 842 estudantes de pós-graduação nos EUA, Stark (1963) descobriu que frequentar a igreja estava negativamente correlacionado com a auto-identificação como intelectual e com atitudes positivas perante a criatividade, a liberdade ocupacional e a ambição profissional. Assim, quem era religiosamente mais conformista parecia dar menos valor aos feitos intelectuais. Outros estudos mostraram padrões bastante consistentes de menor envolvimento na religião institucional entre quem faz estudos pós-graduados, especialmente quem se identifica com o intelectualismo como valor (Caplovitz e Sherrow 1977). Um estudo de Lehman (1972) mostra relações inversas entre perspectivas académicas e religiosidade. Mostrou-se muitas vezes que as universidades dos EUA dominadas por organizações religiosas têm menos reputação (cf. Mixon, Lyon e Beaty 2004).

Os estudantes com capacidade para a vida académica, e comprometidos com essa vida, chegam às escolas superiores e universidades de elite. Goldsen *et al.* (1960) levou a cabo em 1950-51 um inquérito de uma amostra de 6% ( $n = 2\ 975$ ) de estudantes do sexo masculino em onze universidades dos EUA. A percentagem de estudantes que acreditavam em Deus era em Harvard de 30%; UCLA 32%; Dartmouth 35%; Yale 36%; Cornell 42%; Estadual de Wayne 43%; Wesleyan 43%; Michigan 45%; Fisk 60%; Texas 62%; Carolina do Norte 68%. Caplovitz e Sherrow (1977) descobriram que os níveis de apostasia subiam continuamente de 5% em universidades pouco cotadas para 17% em universidades muito cotadas. Zelan (1968) analisou dados dos estudantes de pós-graduação norte-americanos de artes e ciências de 1958, e descobriu que 25% não tinham religião, 80% dos quais tinham sido educados religiosamente. O padrão era mais acentuado nas universidades de elite. Niemi, Ross e Alexander (1978) relatam que, nos colégios de elite, a religião organizada era considerada

importante por apenas 26% dos seus estudantes, contrastando com 44% de todos os estudantes.

#### A ACADEMIA E A CIÊNCIA COMO BASTIÕES ATEUS

Têm sido levados a cabo estudos sobre a religiosidade dos cientistas e académicos desde o início do séc. XX. As suas descobertas têm sido consistentes, mostrando que são bastante irreligiosos (Ament 1927; Lehman e Witty 1931). Além disso, os investigadores descobriram desde cedo que os cientistas mais proeminentes eram menos religiosos do que os outros. No inquérito mais conhecido de entre os primeiros, começando em 1914, James L. Leuba enviou por correio um questionário aos principais cientistas, fazendo perguntas sobre as suas crenças num “Deus em comunicação intelectual e afectiva com a humanidade” e na “imortalidade pessoal.” “Não vejo qualquer maneira de evitar a conclusão de que a descrença num Deus pessoal e na imortalidade pessoal é directamente proporcional às capacidades necessárias para ser bem-sucedido nas ciências em questão” (Leuba 1916: 279). Mais tarde, Leuba (1931) descobriu que só 32% dos “maiores” cientistas acreditavam em Deus, contrastando com 48% de cientistas “menores”; os números relativos à crença na imortalidade eram de 36% e 59%, respectivamente.

Roe (1952) entrevistou sessenta e quatro cientistas eminentes, quase todos membros da prestigiada Academia Nacional das Ciências ou da Sociedade Filosófica Americana. Roe descobriu que apesar de quase todos terem pais religiosos e terem frequentado a catequese, só três eram membros seriamente activos na igreja. Todos os outros tinham desde há muito afastado a religião como guia, e a igreja não desempenhava qualquer papel nas suas vidas. Alguns eram ateus militantes, mas a maior parte pura e simplesmente não tinha interesse no assunto.

Desde o início do séc. XX que se descobriram grandes diferenças, com respeito ao número de cientistas produtivos, entre religiosos e irreligiosos, e também entre denominações religiosas. Bello (1954) estudou cientistas de investigação com menos de quarenta anos cujos colegas mais velhos consideram brilhantes. Dos oitenta e sete que responderam, 45% declararam-se “agnósticos ou ateus,” e 22% declararam não ter filiação religiosa. Para os vinte mais eminentes, “a proporção dos que são agora arreligiosos é consideravelmente maior do que em todo o grupo objecto de inquérito.” Descobriu também uma imensa sobre-representação de cientistas sem religião e judeus secularizados, e uma sub-representação de católicos romanos entre os cientistas americanos. Encontrou também muita apostasia, dado que 45% dos cientistas não tinham religião, sendo que só 8% dos seus pais não tinham religião.

Vaughan, Smith e Sjoberg (1966) inquiriu 850 físicos, zoólogos, engenheiros químicos e geólogos norte-americanos referidos na *American Men of Science* (1955) quanto à sua filiação religiosa, frequência da igreja e crença numa vida depois da morte. Das 642 respostas, 38,5% não acreditavam na vida depois da morte, ao passo que 31,5% acreditavam. A crença na imortalidade era menos comum entre os membros das universidades principais do

que entre os que trabalhavam em empresas, no governo ou em universidades menores. Descobriram que 54% do seu grupo tinha afiliações religiosas diferentes das dos seus pais. Larson e Witham (1997) encontraram 60% de crentes em 1996, numa amostra aleatória retirada de *American Men and Women of Science*.

#### ATEUS E AS CIÊNCIAS HUMANAS

Uma descoberta contrária à perspectiva de senso comum e que exige explicação é o grau mais elevado de religiosidade entre físicos, em comparação com cientistas sociais, especialmente psicólogos. Isto tinha já sido exposto por Leuba (1916). O que é de notar é que as diferenças entre áreas académicas desaparecem à medida que cresce a eminência.

Os estudos têm mostrado consistentemente que os cientistas sociais estão entre os menos religiosos, a maior parte das vezes com uma sobre-representação de pessoas sem qualquer filiação religiosa ou judeus (que são muito secularizados), juntamente com protestantes liberais, mas uma escassez de católicos (Glenn e Weiner 1969; Thalheimer 1973).

Um inquérito vasto conduzido em 1989 nos EUA (*Politics of the Professoriate* 1991) descobriu que a percentagem de professores universitários que respondem “nenhuma” em resposta a “Qual é a sua religião actual?” foi de 65% em antropologia, 55% em filosofia, 53% na zoologia, 52% na fisiologia/anatomia, 51% noutros campos biológicos, 50% em educação (fundamentos), 50% em psicologia, 49% em engenharia eléctrica, 49% em sociologia, 47% em francês, 47% em biologia molecular, 44% em artes, 44% em espanhol, 41% em inglês, 35% em matemática/estatística, 33% em física e 26% em medicina. As percentagens mais baixas (possivelmente devido a tratar-se de mulheres na sua maioria) encontram-se na odontologia (16%), bibliotecária (13%), enfermagem (12%), engenharia civil (11%), serviço social (9%) e economia doméstica (4%).

Lehman e Shriver (1968; Lehman 1974) propuseram a hipótese da “distância académica”: quanto mais longe dos estudos religiosos estão os professores, como na física, mais religiosos são, por contraste com os professores de áreas que estudam a religião, como a psicologia e a sociologia. Disciplinas como a educação e a economia ficam equidistantes.

A razão, em termos psicológicos, é que as ciências da natureza aplicam critérios de pensamento crítico à natureza; as ciências humanas fazem perguntas críticas sobre a cultura, tradições e crenças. O mero facto de escolher a sociedade humana ou o comportamento como objecto de estudo reflecte uma curiosidade sobre crenças e convenções sociais básicas e uma prontidão para as rejeitar. Os físicos, que estão a maior distância académica, podem conseguir isolar mais facilmente a sua ciência da religião.

Encontrou-se os mesmos efeitos de distância académica entre os estudantes. Um factor pode ser a auto-selecção em termos de inconformismo. Thalheimer (1965) descobriu que nos EUA a secularização relativa dos professores universitários teve lugar antes de terem entrado na universidade. Bereiter e Freedman (1965) descobriram que os estudantes de ciências sociais têm uma atitude mais liberal e menos convencional com respeito à maior parte dos assuntos, ao passo que os estudantes de disciplinas aplicadas são mais

conservadores nas suas atitudes. Jones (1970) descobriu também que entre os estudantes universitários do primeiro ano, os que escolhiam ciências da natureza eram os mais favoráveis à religião, os que estudavam psicologia os menos favoráveis. Hoge (1974) descobriu que os estudantes universitários de ciências da natureza são mais ortodoxos. Parece provável que os indivíduos escolhem as suas áreas em termos da sua própria curiosidade, seja sobre a natureza ou sobre a cultura. Esta curiosidade, por seu lado, pode relacionar-se com factores de personalidade e experiências precoces.

## OS GRANDES PSICÓLOGOS COMO ATEUS

Entre as celebridades ateias com muitos dados biográficos encontramos importantes psicólogos e psicanalistas. Poderíamos fornecer uma longa lista, incluindo G. Stanley Hall, John B. Watson, Carl R. Rogers, Albert Ellis, James Leuba, Abraham Maslow, B. F. Skinner, Hans Jurgen Eysenck, Raymond B. Cattell e, entre os psicanalistas, Ernest Jones, Melanie Klein, Jaques Lacan e William Alanson White (Beit-Hallahmi 1992). Maslow era um ateu de segunda geração, e o seu pai era um livre-pensador militante (Wulff 1997). Homans (1982) apresentou o caso de Sigmund Freud, juntamente com os de Carl Rogers e Carl Gustava Jung, como exemplos da secularização e dos seus efeitos nas teorias psicológicas. O que se torna evidente com estas análises é que a vida precoce de Freud foi muito menos afectada pela religião do que as de Rogers e Jung. Nunca passou por uma crise de apostasia, o que ocorreu com os outros dois.

Os psicólogos comuns são também irreligiosos. Ragan, Malony e Beit-Hallahmi (1980) estudaram uma amostra aleatória que incluía 555 membros da Associação Psicológica Americana. Havia 34% de ateus, por contraste com 2% na população norte-americana em geral; os menos religiosos eram os psicólogos experimentais, os mais religiosos trabalhavam no aconselhamento e na investigação sobre a personalidade.

## SÃO OS PSICOTERAPEUTAS ATEUS?

A investigação mostrou que a maior parte dos psicoterapeutas são menos religiosos do que a população em geral. Na medicina, os psiquiatras são de longe os menos religiosos (Kosa 1969). Henry, Sims e Spray (1971) descobriram que de 1 387 psicólogos clínicos norte-americanos, 50% vinham de famílias judaicas, mas só 30% se consideravam judeus. Só 20% dos psicólogos clínicos se consideravam protestantes, 8% católicos e 42% sem filiação. Com a psicanálise, a imagem é semelhante. Lally (1975) relata que entre os psiquiatras da cidade de Nova Iorque, em 1960, 7% eram católicos, 13% protestantes, 62% judeus e 18% não tinham religião; dos que eram também psicanalistas, os números respectivos são 2%, 12%, 62% e 25%.

Um estudo de 113 psicanalistas idosos (com mais de cinquenta anos) nos EUA mostrou que 42% do grupo tinham antecedentes judaicos e que o grupo como um todo exibia um grau elevado de irreligiosidade, afirmando a maior parte deles que não tinham afiliação religiosa (Tallmer 1992). Weintraub e Aronson (1974) descobriram que entre os indivíduos que se

submetem à psicanálise nos EUA os de origem judaica estavam sobre-representados (42%), ao passo que os católicos romanos estavam sub-representados (16%).

#### ATEUS COMO OS MAIS EMINENTES CIENTISTAS

Num estudo inédito, usei o livro de Sherby e Odelberg (2000) para determinar a afiliação religiosa de laureados do Prémio Nobel entre 1901 e 2001. O livro contém a mais fidedigna informação biográfica de 696 laureados, que em termos de nacionalidade representam principalmente os EUA (282, ou 41%), Grã-Bretanha (77, ou 11%), Alemanha (68 ou 9,7%) e França (51 ou 7,3%). Depois destes países encontra-se a Suécia (26 laureados), Suíça (14), Áustria (13), Dinamarca (13), Holanda (13) e Itália (12). Outras nações têm representações menores.

O Prémio Nobel é atribuído todos os anos nas categorias de física, química, fisiologia ou medicina, paz e literatura. Desde 1968, o Prémio do Banco da Suécia em Ciência Económica permitiu uma *entrée* às ciências sociais. Sherby e Odelberg (2000) tentaram fornecer uma afiliação nominal para cada laureado, sem olhar para a questão da religiosidade individual, mas a tentativa de o fazer mostra que a questão era a religiosidade. Como referem, foi muitíssimo difícil localizar informação com respeito à afiliação na maior parte dos casos, e isto tratando-se de indivíduos que são celebridades públicas!

Só 49% dos laureados podem ser classificados (como católicos romanos, protestantes, judeus, unitaristas, ou outros). Dos restantes 51%, 20,26% foram classificados como não tendo religião, apóstatas (e.g., “de origem cristã”) ou “sem registos.” No caso de quase 35% de laureados, a classificação era especulativa, ambígua e genérica, como “protestante” (sem denominação), “cristão” ou “muito provavelmente cristão.” Isto indica a relutância destes indivíduos para se identificar com quaisquer denominações. Para se ver bem este aspecto, note-se que cinco dos laureados em economia, que receberam o prémio recentemente e são mundialmente famosos, são apresentados sem afiliação. Além disso, os 18% de laureados classificados como judeus não representam um grupo religioso mas uma classificação étnica. Sabemos que são, na sua vasta maioria, totalmente seculares. Quanto aos que abertamente reconhecem não ter afiliação religiosa, note-se duas coisas. Primeiro, constituem o maior grupo entre os laureados da literatura (31 em 97). Segundo, encontram-se entre os laureados desde a primeira década do séc. XX.

No que respeita a laureados do Prémio Nobel, o “efeito de eminência” (Leuba 1916), exibindo um nível menor de religiosidade entre cientistas de renome, por comparação com outros cientistas, foi uma vez mais demonstrado. O que este estudo dos cientistas mais eminentes do século mostra é que a eminência acentua diferenças entre a afiliação religiosa e a religiosidade entre cientistas e a população em geral, de modo que a eminência nas ciências naturais e sociais (e até na literatura) está claramente ligada a uma maior distância pessoal da religião.

Se houve quaisquer dúvidas sobre a irreligiosidade dos cientistas iminentes depois de ver os dados biográficos secundários apresentados no livro de Sherby e Odelberg (2000), estas



cessaram com o inquérito feito em 1996 por Larson e Withan. Larson e Withan (1997, 1998) fizeram uma réplica exacta dos inquéritos de 1914 e 1933 de James H. Leuba. Larson e Withan usaram as mesmas palavras e mandaram os questionários a 517 membros norte-americanos da Academia Nacional das Ciências, das áreas das ciências biológicas e físicas (i.e., matemáticos, físicos e astrónomos; muitos membros da Academia Nacional das Ciências ganharam o Prémio Nobel). A taxa de resposta foi ligeiramente superior a 50%. Os resultados mostraram que a percentagem de crentes num Deus pessoal entre os cientistas eminentes dos EUA era de 27,7% em 1914, 15% em 1933 e 7,0% em 1998. A crença na imortalidade pessoal era ligeiramente mais elevada (35,2% em 1914, 18% em 1933 e 7,9% em 1998).

Os resultados demonstram, primeiro, que o processo de afastamento da religião entre os mais eminentes cientistas tem continuado ao longo do último século e, segundo, que nos EUA os cientistas eminentes, com apenas 7% deles acreditando num Deus pessoal, apresentam a imagem simétrica da população em geral, na qual a percentagem correspondente ronda os 90% em vários estudos. Larson e Withan afirmam que “a descrença em Deus e na imortalidade entre os cientistas da vida da Academia Nacional das Ciências era de 65,2% e 69,0% respectivamente, e entre os físicos era de 79,0% e 76,3%. A maior parte dos restantes eram agnósticos quanto às duas questões, com poucos crentes. Descobrimos a percentagem mais elevada de crença entre os matemáticos da Academia (14,3% em Deus, 15,0% na imortalidade). Os cientistas da vida tinham a mais baixa taxa de crença (5,5% em Deus, 7,1% na imortalidade), estando os físicos e astrónomos ligeiramente acima (7,5% em Deus, 7,5% na imortalidade).” O artigo conclui com os seguintes comentários: “Quando compilávamos os dados, a Academia publicou um folheto encorajando o ensino da evolução nas escolas públicas [...] O folheto assegura os leitores: “Saber se Deus existe ou não é uma questão sobre a qual a ciência é neutra.” O presidente da Academia afirmou: “Há muitos membros muito destacados desta academia que são pessoas muito religiosas, pessoas que acreditam na evolução, muitos dos quais são biólogos.” O nosso inquérito sugere o contrário.”

O que as descobertas quanto aos laureados do Prémio Nobel e quanto aos membros da Academia mostram é que existe desde o séc. XIX uma elite intelectual internacional, comprometida com a vida do espírito, constituída por indivíduos criativos e muitíssimo seculares. (Os estudados por Leuba em 1914 e os que receberam o Prémio Nobel nos primeiros anos, entre 1901 e 1950, viveram os seus anos formativos no séc. XIX. Entre os que receberam o Prémio Nobel antes de 1920, a maior parte nasceu antes de 1850.) Espera-se dos académicos e dos cientistas que se distingam pelo seu pensamento crítico, inovação e independência. Se me é permitida uma interpretação psicodinâmica, o que estes indivíduos tinham, além da sua criatividade e grande inteligência, era um desejo forte de se distanciar dos seus pais.

#### A ASCENDÊNCIA JUDIA COMO FACTOR

Ao longo deste capítulo, a auto-identificação ou os antecedentes judaicos têm sido consistentemente semelhantes ou idênticos ao ateísmo ou à irreligiosidade. Em muitos casos, o

leitor de artigos de investigação é levado a acreditar que “judeu” e “sem religião” são quase permutáveis. Eis como um sociólogo norte-americano interpretou as classificações “sem afiliação” e “judeu” na investigação: ““Sem afiliação religiosa” era encarado como uma indicação de uma baixa valorização da conformidade e uma abordagem individualista. “Judeu” era considerado uma designação liberal por causa do elevado nível de educação deste grupo, o seu baixo grau de religião organizada e a sua liberalidade política” (Reiss 1967: 122). Na bibliografia de investigação que examinámos, a classificação “judeu” foi mencionada em todos os contextos nos quais é provável que os ateus sejam activos: política liberal ou radical, questões sociais e a elite intelectual mundial, representada pelos laureados do Nobel. A secularização judaica tem sido vigorosa e profunda desde que começou no séc. XVIII. Significa que a identidade judia era mantida por parte de indivíduos que abandonavam completamente a prática da religião judaica, e que o sionismo se separou completamente do judaísmo (Beit-Hallahmi 1993). Na verdade, os judeus modernos estão muitíssimo secularizados, tendo em todos os estudos conhecidos taxas baixas em todas as escalas de crença religiosa e participação religiosa. O que se deve lembrar é que a apostasia, se teve lugar, em muitos casos não foi recente, fez parte da experiência de gerações anteriores.

## SUMÁRIO

O que podemos concluir sobre o ateu modal na sociedade ocidental hoje é que o indivíduo é muito mais provavelmente um homem, casado, com educação universitária. Poderemos falar de uma personalidade ateia modal? Pode-se oferecer um perfil psicológico conjectural. Podemos dizer que os ateus são menos autoritários e sugestivos, menos dogmáticos, com menos preconceitos, mais tolerantes relativamente aos outros, obedientes à lei, exibindo compaixão e sendo conscienciosos e bem-educados. São muito inteligentes, e muitos entregam-se a uma vida intelectual e de estudo. Em suma, são bons para ter como vizinhos.

## REFERÊNCIAS

- Adorno, T. W., E. Frenkel-Brunswik, D. J. Levinson, e R. N. Sanford. 1950. *The Authoritarian Personality*. Nova Iorque: Harper & Row.
- Ament, W. S. 1927. “Religion, Education, and Distinction.” *School and Society* 26: 399-406.
- Argyle, M., e B. Beit-Hallahmi. 1975. *The Social Psychology of Religion*. Londres e Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Atran, S. 2002. *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Nova Iorque e Oxford: Oxford University Press.
- Beit-Hallahmi, B. 1989. *Prolegomena to the Psychological Study of Religion*. Lewisburg, Pa.: Bucknell University Press.
- Beit-Hallahmi, B. 1992. “Between Religious Psychology and the Psychology of Religion.” In M. Finn e J. Gartner (orgs.), *Object Relations, Theory and Religion: Clinical Applications*. Nova Iorque: Praeger.
- Beit-Hallahmi, B. 1993. *Original Sins: Reflections on the History of Zionism and Israel*. Nova Iorque: Interlink.
- Beit-Hallahmi, B. 1996. *Psychoanalytic Studies of Religion: Critical Survey and Annotated Bibliography*. Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Beit-Hallahmi, B. 2005a. “Religious Conversion.” In D. M. Wulff (org.), *Handbook of the Psychology of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Beit-Hallahmi, B. 2005b. “Women, Psychological Femininity, and Religion.” In D. M. Wulff (org.), *Handbook of the Psychology of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Beit-Hallahmi, B., and M. Argyle, 1997. *The Psychology of Religious Behaviour, Belief, and Experience*. Londres: Routledge.

- Bello, F. 1954. "The Young Scientists." *Fortune* 49: 142-43.
- Bereiter, C., and M. B. Freedman, 1962. "Fields of Study and the People in Them." In N. Sanford (org.), *The American College*. Nova Iorque: Wiley.
- Bonaparte, M. 1958. "Psychoanalysis in Relation to Social, Religious and Natural Forces." *International Journal of Psychoanalysis* 39: 513-15.
- Bonger, W. A. 1943. *Race and Crime*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- Boyer, P. 2001. *Religion Explained: The Human Instincts That Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. Londres: William Heinemann.
- Caplovitz, D., and F. Sherrow, 1977. *The Religious Drop-outs: Apostasy among College Students*. Beverly Hills, Calif.: Sage.
- Dudley, R. L. 1987. "Alienation from Religion in Adolescents from Fundamentalist Religious Homes." *Journal for the Scientific Study of Religion* 17: 389-98.
- Eisenstadt, M. 1989. *Parental Loss and Achievement*. Nova Iorque: International Universities Press.
- Feigelman, W., B. S. Gorman, and J. A. Varacalli. 1992. "Americans Who Give Up Religion." *Sociology and Social Research* 76: 138-44.
- Glenn, N. D., and D. Weiner. 1969. "Some Trends in the Social Origins of American Sociologists." *American Sociologist* 4: 291-302.
- Goldsen, R. K., M. Rosenberg, R. M. Williams, Jr., and E. A. Suchman. 1960. *What College Students Think*. Princeton, N.J.: D. Van Nostrand.
- Grupp, F. W., Jr., and W. M. Newman. 1973. "Political Ideology and Religious Preference: The John Birch Society and Americans for Democratic Action." *Journal for the Scientific Study of Religion* 12: 401-13.
- Hadaway, C. K., and C. D. Roof. 1988. "Apostasy in American Churches: Evidence from National Survey Data." In D. G. Bromley (org.), *Falling from the Faith*. Newbury Park, Calif.: Sage.
- Hamilton, R. F. 1968. "A Research Note on the Mass Support for 'tough' Military Initiatives." *American Sociological Review* 33: 439-45.
- Hartmann, R. T., and R. E. Peterson. 1968. "Religious Preference as a Factor in Attitudinal and Background Differences among College Freshman." *Sociology of Education* 41: 227-37.
- Henry, E. R., J. H. Sims, and S. L. Spray. 1971. *The Fifth Profession*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Hoge, D. 1974. *Commitment on Campus: Changes in Religion and Values over Five Decades*. Philadelphia: Westminster Press.
- Homans, P. 1982. "A Personal Struggle with Religion: Significant Fact in the Lives and Work of the First Psychologists." *Journal of Religion* 62: 128-44.
- Hunsberger, B. E. 1980. "A Reexamination of the Antecedents of Apostasy." *Review of Religious Research* 21: 158-70.
- Hunsberger, B. E. 1983. "Apostasy: A Social Learning Perspective." *Review of Religious Research* 25: 21-38.
- Hunsberger, B. E., and L. B. Brown. 1984. "Religious Socialization, Apostasy, and the Impact of Family Background." *Journal for the Scientific Study of Religion* 23: 239-51.
- Jones, V. 1970. "Attitudes of College Students and Their Changes: A 37-Year Study." *Genetic Psychology Monographs* 81: 3-80.
- Kirkpatrick, C. 1949. "Religion and Humanitarianism: A Study of Institutional Implications." *Psychological Monographs*, 63, n.º 309.
- Kirkpatrick, L. A. 2005. *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*. Nova Iorque: Guilford Publications.
- Kosa, J. 1969. "The Medical Student: His Career and Religion." *Hospital Progress* 50: 51-53.
- Kristeva, J. 1991. *Black Sun: Depression and Melancholia*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- Lally, J. J. 1975. "Selection as an Interactive Process: The Case of Catholic Psychoanalysts and Psychiatrists." *Social Science and Medicine* 9: 157-64.
- Larson, E. J., and L. Witham. 1997. "Scientists Are Still Keeping the Faith." *Nature* 386: 435-36.
- Larson, E. J., and L. Witham. 1998. "Leading Scientists Still Reject God." *Nature* 394: 313.
- Leavy, S. A. 1988. *In the Image of God: A Psychoanalyst's View*. New Haven: Yale University Press.
- Lehman, E. C., Jr. 1972. "The Scholarly Perspective and Religious Commitment." *Sociological Analysis* 33: 199-216.
- Lehman, E. C., Jr. 1974. "Academic Discipline and Faculty Religiosity in Secular and Church-Related Colleges." *Journal for the Scientific Study of Religion* 13: 205-20.
- Lehman, E. C., Jr., and D. W. Shriver. 1968. "Academic Discipline as Predictive of Faculty Religiosity." *Social Forces* 47: 171-82.
- Lehman, H. C., and P. A. Witty. 1931 "Scientific Eminence and Church Membership." *Scientific Monthly* 33: 544-49.
- Leuba, J. H. 1916. *Belief in God and Immortality: A Psychological, Anthropological and Statistical Study*. Boston: Sherman & French.
- Leuba, J. H. 1934. "Religious Beliefs of American Scientists." *Harper's* 169: 292-300.
- Lombroso, C. 1911. *Crime: Its Causes and Remedies*. Londres: Heinemann.
- Maslow, A. H. 1970. *Motivation and Personality*. Nova Iorque: Harper & Row.
- Mixon, S. L., L. Lyon, and M. Beaty. 2004. "Secularization and National Universities: The Effect of Religious Identity on Academic Reputation." *Journal of Higher Education* 75: 400-419.

- Nassi, A. 1981. "Survivors of the Sixties: Comparative Psychosocial and Political Development of Former Berkeley Student Activists." *American Psychologist* 36: 753-61.
- Nelson, L. D. 1988. "Disaffiliation, Desacralization, and Political Values." In D. G. Bromley (org.), *Falling from the Faith: Causes and Consequences of Religious Apostasy*. Newbury Park, Calif.: Sage, 122-39.
- Newport, F. "America's Religious Identification 2004." [Http://www.gallup.com/poll/content/?ci=14446](http://www.gallup.com/poll/content/?ci=14446), accessed January 6, 2006.
- Niemi, R. G., R. D. Ross, and J. Alexander. 1978. "The Similarity of Political Values of Parents and College-Age Youths." *Public Opinion Quarterly* 42: 503-20.
- Politics of the Professoriate. 1991. "Public Perspective." *The American Enterprise* 2, n.º 4 (July-August): 86-87.
- Ragan, C. H., H. N. Maloney, and B. Beit-Hallahmi. 1980. "Psychologists and Religion: Professional Factors and Personal Belief." *Review of Religious Research* 21: 208-17.
- Reiss, I. L. 1967. *The Social Context of Premarital Sexual Permissiveness*. Nova lorque: Holt, Rinehart and Winston.
- Rice, T. W. 2003. "Believe It or Not: Religious and Other Paranormal Beliefs in the United States." *Journal for the Scientific Study of Religion* 42: 95-106.
- Roe, A. 1952. *The Making of a Scientist*. Nova lorque: Dodd, Mead.
- Ross, M. 1950. *Religious Beliefs in Youths*. Nova lorque: YMCA.
- Schumaker, J. F., ed. 1992. *Religion and Mental Health*. Nova lorque: Oxford University Press.
- Shaffir, W. 1991. "Conversion Experiences: Newcomers to and Defectors from Orthodox Judaism." In Z. Sobel and B. Beit-Hallahmi (orgs.), *Tradition, Innovation, Conflict: Jewishness and Judaism in Contemporary Israel*. Albany: SUNY Press.
- Sherby, L. S., and W. Odelberg. 2000. *Who's Who of Nobel Prize Winners 1901-2000*. Phoenix, Az.: Oryx Press.
- Sherkat, D. E. 1991. "Leaving the Faith: Testing Theories of Religious Switching Using Survival Models." *Social Science Research* 20: 171-87.
- Smidt, C. E., and J. M. Penning. 1982. "Religious Commitment, Political Conservatism, and Political and Social Tolerance in the United States: A Longitudinal Analysis." *Sociological Analysis* 43: 231-46.
- Spray, S. L., and J. H. Marx. 1969. "The Origins and Correlates of Religious Adherence and Apostasy among Mental Health Professionals." *Sociological Analysis* 30: 132-50.
- Stark, R. 1963. "On the Incompatibility of Religion and Science: A Survey of American Graduate Students." *Journal for the Scientific Study of Religion* 3: 3-20.
- Stouffer, S. A. 1955. *Communism, Conformity and Civil Liberties*. Nova lorque: Doubleday.
- Tallmer, M. 1992. "The Aging Analyst." *Psychoanalytic Review* 79: 381-404.
- Terman, L. M., and M. H. Oden. 1959. *The Gifted Group at Mid-life: Thirty-five Years' Follow-up of the Superior Child*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Thalheimer, F. 1965. "Continuity and Change in Religiosity: A Study of Academicians." *Pacific Sociological Review* 8: 101-8.
- Thalheimer, F. 1973. "Religiosity and Secularization in the Academic Professions." *Sociology of Education* 46: 183-202.
- Vaughan, T. R., D. H. Smith, and G. Sjoberg. 1966. "The Religious Orientations of American Natural Scientists." *Social Forces* 44: 519-26.
- Ventis, W. L. 1995. "The Relationships between Religion and Mental Health". *Journal of Social Issues* 51: 33-48.
- Vetter, G. B., and M. Green, 1932-33. "Personality and Group Factors in the Making of Atheists." *Journal of Abnormal and Social Psychology* 27: 179-94.
- Vitz, P. C. 1999. *Faith of the Fatherless: The Psychology of Atheism*. Dallas, Tex.: Spence Publishing.
- von Hentig, H. 1948. *The Criminal and His Victim*. New Haven: Yale University Press.
- Weintraub, W., and H. Aronson. 1974. "Patients in Psychoanalysis: Some Findings Related to Sex and Religion." *American Journal of Orthopsychiatry* 44: 102-8.
- Wulff, D. M. 1997. *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*, 2.<sup>a</sup> ed. Nova lorque: John Wiley & Sons.
- Zelan, J. 1968. "Religious Apostasy, Higher Education, and Occupational Choice." *Sociology of Education* 41, no. 4: 370-79.



1 Gordon Stein, "The Meaning of Atheism and Agnosticism," in Gordon Stein (org.), *An Anthology of Atheism and Rationalism* (Buffalo, NY: Prometheus, 1980), p. 3.

2 Deve distinguir-se este sentido negativo de "ateísmo" do sentido de "ateísmo" introduzido por Paul Edwards. De acordo com Edwards, um ateu é uma pessoa que rejeita a crença em Deus. Esta rejeição pode dar-se porque a pessoa acredita que a afirmação "Deus existe" é falsa, mas pode ser por outras razões. O sentido negativo de "ateísmo" usado aqui é mais lato do que a definição de Edwards dado que uma pessoa pode ser atea segundo a nossa definição se não tiver qualquer crença em Deus, apesar de a ausência de crença não ser o resultado de rejeição. Veja-se Paul Edwards, "Atheism," in Paul Edwards (org.) *The Encyclopedia of Philosophy* (Nova Iorque: Macmillan and Free Press, 1967), vol. I, p. 175.

3 Contudo, a definição de "Deus" proposta por Beardsley e Beardsley tem um mérito considerável. Do seu ponto de vista, para algo ser um deus tem de obedecer a quatro critérios: tem de ter poderes sobrenaturais; não estar sujeito a várias limitações naturais dos objectos inanimados, dos organismos sub-humanos e dos seres humanos, não podendo por isso ser incluído em qualquer desses grupos; ter um tipo qualquer de vida mental; e ser visto como algo superior aos seres humanos. Veja-se Monroe Beardsley e Elizabeth Beardsley, *Philosophical Thinking: An Introduction* (Nova Iorque: Harcourt, Brace and World, 1965), pp. 46-50.

4 Devo a distinção entre os sentidos lato e estrito de "ateísmo" a William L. Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism," *American Philosophical Quarterly* 16 (1979): 335-341.

5 Parece que esta é a posição de Kai Nielsen. Ele rejeita um deus inantropomórfico por ser destituído de sentido e um deus antropomórfico por ser falso. Veja-se, por exemplo, Kai Nielsen, "Introduction: How is Atheism to be Characterized?" in Karl Nielsen, org., *Philosophy and Atheism* (Buffalo, NY: Prometheus Press, 1985).

6 Michael Martin, "Atheism v. Agnosticism," *Philosopher's Magazine* 19 (Verão 2002): 17-19; veja-se também Michael Martin, "On an Argument for Agnosticism," 27 de Agosto de 2001, [http://www.infidels.org/library/modern/michael\\_martin/martinag.html](http://www.infidels.org/library/modern/michael_martin/martinag.html).

7 Por exemplo, veja-se Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2000) e *God, Freedom and Evil* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1977), e Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford: Oxford University Press, 1977) e *The Existence of God* (Oxford: Oxford University Press, 1979).

8 Para mais críticas a Craig veja-se Stan Wallace (org.), *Does God Exist?* (Burlington, Vt.: Ashgate Publishing, 2003); William Craig Lane e Quentin Smith (orgs.), *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology* (Oxford: Clarendon, 1993); Erik J. Wielenberg, *Values and Virtue in a Godless Universe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); e Jeffrey Jay Lowder, "Historical Evidence and the Empty Tomb: A Reply to William Lane Craig," in Robert Price e Jeffrey Jay Lowder (orgs.), *The Empty Tomb* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2005). Veja-se também os artigos de crítica a Craig em <http://www.infidels.org/library/modern/theism/christianity/craig.html>.

9 Quanto a argumentos contra o teísmo que não foram incluídos neste volume, veja-se Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification* (Philadelphia: Temple University Press, 2004); e Nicholas Everett, *The Non Existence of God* (Londres: Routledge, 2004); e Richard Gale, *On the Nature and Existence of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

10 Veja-se Michael Martin e Ricki Monnier (orgs.), *The Impossibility of God* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2004).

11 Veja-se Martin, *Atheism*; Everett, *The Non Existence of God*.

12 Theodore Drange, *Nonbelief and Evil* (Amherst, NY: Prometheus Books, 1998).

13 J. L. Schellenberg, "Pluralism and Probability," *Religious Studies* 33 (1997): 143-159.

14 J. L. Schellenberg, *Hiddenness and Human Reason* (Ítaca, NY: Cornell University Press, 1993).

15 Neste capítulo, limito tanto quanto possível as notas à bibliografia mais recente e acessível e a questões relacionadas com o ateísmo da antiguidade. Para mais informação sobre os vários "ateísmos" discutidos, veja-se a bibliografia relevante, que agora é facilmente consultável em *Der neue Pauly* (Tübingen, 1996-2003).

16 L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle: La religion de Rabelais* (Paris, 1942), mas note-se também P. Dinzelsbacher, "Etude sur l'incroyance à l'époque de la foi," *Revue des sciences religieuses* 73 (1999): 42-79.

17 K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Harmondsworth, 1973), pp. 198-206, faz notar que os cépticos eram muitas vezes os párias e forasteiros da região.

18 *P. Herc.* 1428 cols. 14, 32-15, 8, cf. A. Henrichs, "Die Kritik der stoischen Theologie im *P. Herc.* 1428," *Cronache Ercolanesi* 4 (1974): 5-32 em 25; D. Obbink, *Philodemus: On Piety*, Vol. 1 (Oxford, 1996), 1 ss.

19 Cf. M. Winiarczyk, "Methodisches zum antiken Atheismus," *Rheinisches Museum* 133 (1900): 1-15, e "Antike Bezeichnungen der Gottlosigkeit und des Atheismus," *Rheinisches Museum* 135 (1992): 216-225.

20 M. Winiarczyk, "Wer galt im Altertum als Atheists?" *Philologus* 128 (1984): 157-183, e, com suplementos e adenda, "Wer galt im Altertum als Atheists? II," *Philologus* 136 (1992): 306-310.

21 P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les grecs* (Paris, 1904); A. B. Drachman, *Atheism in Pagan Antiquity* (Gyldendal, 1922); W. Nestle, "Atheismus," *Reallexicon für Antike und Christentum*, vol. 1 (Stuttgart, 1950), pp. 866-870; W. Fahr, *Theous nomizein: Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen* (Hildesheim e Nova Iorque, 1969); W. K. Guthrie, *The Sophists* (Cambridge, 1971), pp. 226-249; e M. Winiarczyk, "Bibliographie zum antiken Atheismus," *Elenchos* 10 (1989): 103-192.

- 22 Protágoras B 4 Diels/Kranz (DK daqui em diante). Todos os fragmentos são citados a partir das suas edições canónicas.
- 23 Para o desenvolvimento desta lenda, veja-se K. J. Dover, *The Greeks and Their Legacy* (Oxford, 1988), pp. 142-145, 158, e R. Parker, *Athenian Religion* (Oxford, 1996), p. 207 n. 36.
- 24 Obbink, *Philodemus: On Piety*, p. 355.
- 25 Bremmer, "Literacy and the Origins and Limitations of Greek Atheism," in J. Den Boeft e A. Kessels (orgs.), *Actus: Studies in Honour of H. L. W. Nelson* (Utrecht, 1982), pp. 43-56, e J. Mansfeld, *Studies in the Historiography of Greek Philosophy* (Assen e Maastricht, 1990), p. 305.
- 26 Bremmer, "Rationalization and Disenchantment in Ancient Greek: Max Weber among the Pythagoreans and Orphics?" in R. Buxton (org.), *From Myth to Reason?* (Oxford, 1999), pp. 71-83 na 78.
- 27 Para a cronologia de Anaxágoras, veja-se Parker, *Athenian Religion*, 209; D. Sider, *The Fragments of Anaxagoras* (Sankt Augustine, 2005), pp. 1-11.
- 28 Veja-se, esp., Eforo *FGrH* 70 F 196.
- 29 S. Shapiro, "Hippon the Atheist: The Surprisingly Intelligent Views of Hippon of Samos," *Journal of Ancient Civilisation* 14 (1999): 111-123; note-se também Aristófanes, *As Aves* 1000f.
- 30 Aristófanes, *As Nuvens* 225-229, 360, 490, 1284.
- 31 N. Dunbar, *Aristophanes: Birds* (Oxford, 1995), 436, que compara Aristófanes, *As Nuvens* 360 e o cristão Epifânio, *Contra Heréticos* 3.21.
- 32 Eurípides, fragmento 913 Kannicht, trad. Parker, *Athenian Religion*, 209, adaptado à luz do novo texto revisto de Kannicht.
- 33 Platão, *Apologia* 18bc, ver também *Apologia* 26d e *Leis* 967a.
- 34 A. Henrichs, "The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretologies," *Harvard Studies in Classical Philology* 88 (1984): 139-158.
- 35 Eurípides, *As Bacantes* 274-285, onde o vidente Tirésias aclama Demétria e Dionísio como os inventores respectivos do pão e do vinho; cf. Henrichs, "Two Doxographical Notes: Democritus and Prodicus on Religion," *Harvard Studies in Classical Philology* 79 (1975): 93-123 em 110 n. 64.
- 36 Philodemus, *PHerc.* 1428, fragmento 19, trad. Henrichs; cf. Henrichs, "Two Doxographical Notes," 107-115, cuja interpretação adopto aqui, incluindo as suas novas ideias sobre a tradução no seu "The Atheism of Prodicus," *Cronache Ercolanesi* 6 (1976): 15-21.
- 37 F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit* (Berlin, 1974), pp. 22-39, e Parker, *Athenian Religion*, p. 99.
- 38 Platão, *Crátilo* 384b, *Hípias Maior* 282c.
- 39 Para os textos, veja-se R. Kannicht, *Tragicorum graecorum fragmenta*, vol. 5.1 (Göttingen, 2004), T 98-100, 166c, 170-171ab.
- 40 A. Dihle, „Das Satyrspiel "Sisyphus",“ *Hermes* 105 (1977): 28-42 em 33, e M. R. Lefkowitz, "Was Euripides an Atheist?" *Studi Italiani di Filologia Classica* 3, n.º 5 (1987): 149-166, e "“Impiety” and “Atheism” in Euripides’ Dramas," *Classical Quarterly* 39 (1989): 70-82.
- 41 Eurípides, fragmento 286 Kannicht, trad. Collard, ligeiramente adaptada. A última linha do fragmento pode não lhe pertencer originalmente. Para a data, veja-se C. Collard et al., *Euripides: Selected Fragmentary Plays*, vol. I (Warminster, 1995), p. 101.
- 42 Eurípides, *Hipólito* 1102 ss., *Sírios*, fragmento 684 Kannicht.
- 43 Aristófanes, *Thesmophoriazusai* 448-452, *As Rãs* 888-894.
- 44 C. Riedweg, "The "Atheistic" Fragment from Euripides’ Bellerophon (286 N)," *Illinois Classical Studies* 15 (1990): 39-53.
- 45 Veja-se a discussão pormenorizada de N. Pechstein, *Euripides satyrographos* (Estugarda e Leipzig, 1998), pp. 289-343; note-se também M. Davies, "Sisyphus and the Invention of Religion," *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 36 (1989): 16-32; M. C. Santoro, "Sisifo e il presunto ateismo di Crizia," *Orpheus* 15 (1994) 419-29, e "Il fr. 19 Snell del 'Sisifo' di Crizia come testimonianza della concezione socratica del divino: Crizia 'accusatore' di Socrate?" *Elenchos* 18 (1997): 257-76; R. Krumeich et al., *Das griechische Satyrspiel* (Darmstadt, 1999), pp. 552-61 (texto, comentário e tradução alemã de N. Pechstein).
- 46 Veja-se Kannicht, *Tragicorum graecorum fragmenta*, 2.658f.
- 47 Obbink, *Philodemus: On Piety*, p. 355.
- 48 Crítias, *TGrF* 43 F 191, trad. Ch. Kahn, "Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment," *Phronesis* 42 (1997): 247-62 at 247-48, adaptada à luz da tradução e comentário de Pechstein (nota 32).
- 49 Veja-se o mais recente Pechstein, *Euripides satyrographos*, p. 323f.
- 50 Para a attitude, veja-se também Bremmer, "Prophets, Seers, and Politics in Greece, Israel, and Early Modern Europe,"

Numen 40 (1993): 150-83 em 170.

51 Parker, *Athenian Religion*, 206; F. Graf, "Der Mysterienprozess," in L. Burckhardt e J. von Ungern-Sternberg (orgs.), *Grosse prozesse im antiken Athen* (Munich, 2000), pp. 114-127.

52 Como é persuasivamente argumentado por C. Auffarth, "Aufnahme und Zurückweisung 'Neuer Götter' im spätclassischen Athen: Religion gegen die Krise, Religion in der Krise?" in W. Eder (org.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.* (Stuttgart, 1995), pp. 337-365; F. E. Romer, "Atheism, Impiety and the Limos Melios in Aristophanes' Birds," *American Journal of Philology* 115 (1994): 351-365, e "Diagoras the Melian (Diod. Sic. 13.6.7)," *Classical Weekly* 89 (1995-96): 393-401.

53 Mubashshir in F. Rosenthal, *Greek Philosophy in the Arab World* (London, 1990), ch. I., p. 33 (= *Orientalia* 6, 1937, 33), trad. Gert Jan van Gelder, a quem agradeço pelos comentários e nova tradução da passagem; note-se também Melanthius *FGrH* 326 F3; Craterus *FGrH* 342 F16. Para a data, veja-se Diodorus Siculus 13.6,7 e, independentemente, Mubashshir.

54 Obbink, *Philodemus: On Piety*, p. 525.

55 Para Diágoras, veja-se o mais recente M. Winiarczyk, *Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei reliquiae* (Leipzig, 1981), a ler com o seu "Ergänzungen zu Diagoras und Theodoros," *Philologus* 133 (1989): 151-152; Bremmer, "Religious Secrets and Secrecy in Classical Greece," in H. Kippenberg e G. Stroumsa (orgs.), *Secrecy and Concealment* (Leiden, 1995), pp. 61-78; Parker, *Athenian Religion*, p. 208; Obbink, *Philodemus: On Piety*, pp. 525-526; e J. Hordern, "Philodemus and the Poems of Diagoras," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 136 (2001): 33-38. As recentes tentativas para fazer Diágoras o autor dos papiros de Derveni levadas a cabo por R. Janko ("The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 118 (1997): 61-94, e "The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, 'Apopyrgizontes logoi?'): A New Translation," *Classical Philology* 96 (2001): 1-32) são refutadas por G. Betegh, *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology, and Interpretation* (Cambridge, 2004), pp. 373-380.

56 Aristófanes, *As Rãs* 1491, fragmento 392 Kassel/Austin; Telecleides, fragmentos 41-42 Kassel/Austin.

57 Favorinus in Diogenes Laertius 2.40, trad. Parker; note-se também Xenófanes, *Memorabilia* 1.1.1, *Apologia* 10; Platão, *Apologia* 24b8-c1, *Éutífron* 3b; Obbink, *Philodemus: On Piety*, pp. 1696-1697.

58 Para a acusação e processo, veja-se Parker, *Athenian Religion*, pp. 199-207, e P. Millett, "The Trial of Socrates Revisited," *European Review of History* 12 (2005): 23-62.

59 Platão, *Apologia* 26c, *Leis* 12.967a, cf. Henrichs, "Atheism of Prodicus," p. 20.

60 M. Winiarczyk, "Theodoros ho atheos," *Philologus* 125 (1981): 64-94, *Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei*, e "Ergänzungen"; G. Giannantoni, *Socraticorum reliquiae*, 3 vols. (Roma, 1983-85), vol. 1, pp. 301-315, vol. 3, pp. 173-176.

61 D. Obbink, "The Atheism of Epicurus," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 30 (1989): 187-223; Obbink, *Philodemus: On Piety*, pp. 1-4, 14-17.

62 Cícero, *De natura deorum* 1.123, cf. Obbink, *Philodemus: On Piety*, p. 352.

63 M. Winiarczyk, "Der erste Atheistenkatalog des Kleitomachos," *Philologus* 120 (1976): 32-46, e "Bibliographie," p. 185f.

64 Obbink, "Atheism of Epicurus," pp. 218-220.

65 D. Runia, "Atheists in Aëtius: Text, Translation and Comments on *De placitis* 1, 7, 1-10," *Mnemosyne* 4, n.º 49 (1996): 542-576. Note-se que o nome "Aécio" só mais tarde foi associado a este tratado; cf. Bremmer, "Aëtius, Arius Didymus and the Transmission of Doxography," *Mnemosyne* 4, n.º 51 (1998): 154-160.

66 Henrichs, "The Sophists and Hellenistic Religion," pp. 148-152.

67 M. Winiarczyk, "Ennius' Euhemerus sive Sacra historia," *Rheinisches Museum* 137 (1994): 274-291, e *Euhemerus von Messene: Leben, Werk und Nachwirkung* (Munich e Leipzig, 2002), e A. Baumgarten, "Euhemerus' Eternal Gods or How Not to Be Embarrassed by Greek Mythology," in *Classical Studies in Honor of David Sohlberg* (Ramat Gan, 1996), pp. 91-103.

68 Veja-se M. Winiarczyk, *Euhemeri Messenii Reliquiae* (Stuttgart, 1991).

69 Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* 9.51, trad. Henrichs.

70 Filo, *Legatio ad Gaium* 25.

71 Eusébio, *Historia ecclesiastica* 5.1.9-10.

72 Aristides 4; Atenágoras 3-5, 10; Minúcio Felix 8.2, 15ss.; Clemente de Alexandria, *Stromata* 7.1.1.4; E. Fascher, "Der Vorwurf der Gottlosigkeit in der Auseinandersetzung bei Juden, Griechen und Christen," in O. Betz et al. (orgs.), *Abraham unser Vater: Juden und Christen im Gespräch über die Bibel* (Leiden, 1963), pp. 78-105; N. Brox, "Zum Vorwurf des Atheismus gegen die Alte Kirche," *Trierer Theologische Zeitschrift* 75 (1966): 274-282; P. F. Beatrice, "L'accusation d'athéisme contre les chrétiens," in M. Narcy e É. Rebillard (orgs.), *Hellénisme et christianisme* (Villeneuve d'Ascq, 2004), pp. 133-152. Ainda valioso é A. von Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten* (Leipzig, 1905).

73 Eusébio, *Praeparatio evangelica* 1.2.2-4, 3.13.4; Arnóbio 1.26.3; Atanásio, *Contra gentiles* 1 e *De incarnatione Verbi* 1.2.

74 Flávio José, *Contra Apionem* II.65, 79, 148.



- 75 Justiniano, *Dialogus contra Tryphonem* 80.3 Marcovich.
- 76 Origen, *Exhortatio ad martyrium* 5, 32 e *Contra Celsum* 1.1, 3.73.
- 77 Clemente de Alexandria, *Stromata* 5.1.6.1, 6.1.1.1, e 15.122.3, 7.1.1.1, e 9.54.3-4; *Protrepticus* 2.23.1.
- 78 Clemente, *Protrepticus* 2.24.2.
- 79 W. Burkert, *Greek Religion* (Oxford, 1985), p. 315.
- 80 Michel de Certeau, *The Possession at Loudun*, trad. Michael B. Smith (Chicago: University of Chicago Press, 2000), p. 2.
- 81 *Ibid.*, p. 101.
- 82 Veja-se Jean-François Lyotard, *The Lyotard Reader*, org. Andrew Benjamin (Oxford: Basil Blackwell, 1989), p. 314.
- 83 Gavin Hyman, *The Predicament of Postmodern Theology: Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism?* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), p. 11.
- 84 Andreas Huyssen, "Mapping the Postmodern," *New German Critique* 33 (1984): 10. Substitui os termos "modernismo" e "pós-modernismo" pelos termos "teísmo" e "ateísmo".
- 85 Veja-se Denys Turner, *How to Be an Atheist: Inaugural Lecture Delivered at the University of Cambridge* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
- 86 Michael J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987), pp. 9-10.
- 87 De Certeau, *Possession at Loudun*, p. 101.
- 88 Buckley, *Origins of Modern Atheism*, p. 249.
- 89 *Ibid.*, p. 250.
- 90 *Ibid.*, p. 10.
- 91 Adrian Desmond, *Huxley: The Devil's Disciple* (Londres: Michael Joseph, 1994), p. 373: "O serviço científico público de Huxley precisava da sua própria bandeira de brocado. O "ateísmo" estava fora de questão, por não haver qualquer refutação de Deus; e em qualquer caso era uma bandeira vermelha republicana, uma arma política para esmagar a base espiritual do privilégio."
- 92 *Ibid.*, pp. 374-375.
- 93 Adrian Desmond sugere que o novo termo tinha muitas vantagens: "Mudou a ênfase para o método científico e para as suas limitações sensuais [...] Ele apresentava o agnosticismo não como um "credo" rival, mas como um método de investigação [...] A sua seita pretendia acabar com todas as seitas: era uma tentativa de escalar em direcção a um plano moral superior, de fugir dos padres e destituídos, partidários de Comte e cristãos. O agnosticismo era uma capa filosófica diversificada, permitindo-lhe disfarçar a sua dúvida profunda e entregar-se a uma diplomacia moral de extremo risco. A palavra permitiria que pela primeira vez os intelectuais alienados baixassem as suas defesas." *Ibid.*, p. 375.
- 94 Para um relato em primeira mão destes acontecimentos, veja-se "Judgment on Appeal: The Attorney General v. Bradlaugh, 1885," in James R. Moore (org.), *Religion in Victorian Britain*, vol. 3: Sources (Manchester: Manchester University Press, 1988), pp. 360-369.
- 95 Buckley, *Origins of Modern Atheism*, pp. 10-11.
- 96 Veja-se Owen Chadwick, *The Victorian Church*, vol. 1 (Londres: A & C Black, 1966), cap. 5. Chadwick comenta que "na sua maior parte, os pastores de bairros pobres concordavam que ninguém ou quase ninguém era infiel. Encontravam apatia e indiferença e hostilidade, e não descrença" (p. 333).
- 97 Buckley, *Origins of Modern Atheism*, pp. 28-29. Citação de John Henry Newman, *Apologia pro vita sua* (Nova Iorque: Norton, 1968), p. 188.
- 98 Isto levou alguns comentadores a perguntar por que razão o novo espírito detectado por Nietzsche e Newman demorou tanto a nascer. Stephen Toulmin, por exemplo, sugeriu que as condições intelectuais, psicológicas e artísticas para a emergência do *Zeitgeist* cultural dos anos sessenta do séc. XX já estavam amplamente estabelecidas em 1914. Mas os acontecimentos mundiais foram tais que atrasaram a efectivação desta mundividência por mais cinquenta anos. Veja-se Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), pp. 157-158.
- 99 Buckley, *Origins of Modern Atheism*, p. 28.
- 100 Veja-se Paul Heelas e Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality* (Oxford: Blackwell, 2005).
- 101 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690) (Oxford: Clarendon, 1975): "quando formamos uma ideia a mais adequada que podemos do Ser supremo, alargamos cada uma destas [ideias simples] com a nossa ideia de Infinito; e juntando-as assim formamos a nossa ideia complexa de Deus" (p. 314). [*Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, trad. Eduardo Abranches de Soveral, Lisboa: Gulbenkian, 1999.]
- 102 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (1789), in *Principal Writings on Religion Including Dialogues Concerning Natural Religion and the Natural History of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1993), p. 106. [*Diálogos Sobre a Religião Natural*, trad. Álvaro Nunes, Lisboa: Edições 70, 2005.]
- 103 Tem sido habitual apresentar Friedrich Nietzsche como o pensador que conduziu o ateísmo à sua completa

maturidade. Mas isto é enganador. Para Nietzsche, a “verdade” era um efeito do teísmo, e a morte do último implica também a morte da primeira. Na medida em que o ateísmo representa uma asserção de verdade, é tão problemático quanto o teísmo. Consequentemente, tanto o teísmo como o ateísmo são vítimas da “morte de Deus” de Nietzsche.

104 Veja-se C. Placher, *The Domestication of Transcendence: How Modern Thinking about God Went Wrong* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996).

105 Michel de Certeau, “Is There a Language of Unity?” *Concilium* 6 (1970): 91.

106 Veja-se Don Cupitt, “The Doctrine of Analogy in the Age of Locke,” *Journal of Theological Studies* 19 (1968): 186-202.

107 Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1986), p. 25.

108 *Ibid.*, p. 80.

109 *Ibid.*, p. 116.

110 Estes pensadores – e outros – fornecem análises pormenorizadas de desenvolvimentos complexos do pensamento intelectual, às quais não posso fazer justiça aqui. O que se segue não passa de um esboço de alguns dos seus pontos de vista principais. Para mais pormenores, veja-se, e.g., Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, vol. 5: *The Realm of Metaphysics in the Modern Age*, trad. Oliver Davies et al. (Edimburgo: T & T Clark, 1991); Éric Alliez, *Capital Times: Tales from the Conquest of Time*, trad. Georges Van De Abbeele (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996); Catherine Pickstock, *After Writing: The Liturgical Consummation of Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1997), esp. pp. 135-158, e “Theology and Post-modernity: An Exploration of the Origins of a New Allegiance,” in Gavin Hyman (org.), *New Directions in Philosophical Theology: Essays in Honour of Don Cupitt* (Aldershot: Ashgate, 2004), pp. 67-84; e Placher, *Domestication of Transcendence*.

111 Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, vol. 3, trad. Herbert McCabe (Londres: Blackfriars, 1964), p. 67.

112 John Duns Scotus, *Philosophical Writings*, org. e trad. Allan Wolter (Edimburgo: Nelson, 1962), p. 5.

113 Balthasar, *Glory of the Lord*, p. 16. Os itálicos são meus.

114 Duns Scotus, *Philosophical Writings*, p. 2.

115 Alliez, *Capital Times*, p. 226.

116 Discuto estes desenvolvimentos mais em pormenor em Hyman, *Predicament of Postmodern Theology*, pp. 35-38.

117 Jean-Luc Marion, “The Essential Incoherence of Descartes’ Definition of Divinity,” in Amélie Oksenberg Rorty (org.), *Essays in Descartes’ Meditations* (Berkeley: University of California Press, 1986), p. 306.

118 Para uma crítica de uma análise dessas, veja-se Richard Cross, “Where Angels Fear to Tread: Duns Scotus and Radical Orthodoxy,” *Antonionum* 76 (2001): 1-36.

119 Veja-se, e.g., Jean-Luc Marion, *God without Being*, trad. Thomas A. Carlson (Chicago: University of Chicago Press, 1991), e John Milbank, Catherine Pickstock, e Graham Ward (orgs.), *Radical Orthodoxy: A New Theology* (London: Routledge, 1999).

120 Veja-se, e.g., Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), e John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1997) e também o seu capítulo neste volume, “Ateísmo, A/teologia e a Condição Pós-Moderna.”

121 Este estudo da BBC foi posto *online* pela *bbcnews.com* (edição do Reino Unido) sob o título “What the World Thinks of God.”

122 Pode-se obter os dados do Inquérito Gallup Internacional da Associação Gallup Internacional ou na rede sob o título “Millennium Survey.”

123 Norris e Inglehart (2004) dão conta da elevada percentagem de crença religiosa nos Estados Unidos da América na página 108: “Os Estados Unidos [...] é uma das mais sociedades pós-industriais menos igualitárias [...] muitos sectores da sociedade dos EUA sentem níveis relativamente altos de insegurança económica [...] Muitas famílias americanas [...] enfrentam o risco do desemprego, os perigos da doença súbita sem seguro médico privado adequado, e estão vulneráveis ao crime [...]”

124 “What Mathematical Truth Could Not Be,” in Adam Morton e Stephen Stich (orgs.), *Benacerraf and His Critics* (Oxford: Blackwell, 1996), p. 18.

125 Nem na cultura popular a mudança passou despercebida. Em 1980 a *Time* maravilhava-se: “Numa revolução tranquila em pensamento e argumentação que dificilmente alguém poderia ter previsto apenas há duas décadas, Deus está de regresso. O mais misterioso é que isto não acontece entre teólogos ou crentes correntes, mas nos rigorosos círculos intelectuais dos filósofos académicos, onde o consenso tinha há muito banido o Todo-Poderoso do discurso frutífero” (“Modernizing the Case for God,” *Time*, April 7, 1980, pp. 65-66). O artigo cita o falecido Roderick Chisholm, mostrando que a razão pela qual o ateísmo era tão influente há uma geração era que os filósofos mais inteligentes eram ateus; mas hoje, na sua opinião, muitos dos mais filósofos mais inteligentes são teístas, usando um intelectualismo vigoroso em defesa da sua crença.

126 “The Metaphilosophy of Naturalism,” *Philo* 4, no. 2 (2001): 196-197. Um sinal dos tempos: a própria *Philo*, incapaz de se manter como órgão secular, tornou-se agora uma revista de filosofia da religião geral.

- 127 Um dos desenvolvimentos mais significativos da epistemologia contemporânea da religião tem sido a chamada *epistemologia reformista*, introduzida e desenvolvida por Alvin Plantinga, constituindo um assalto directo à interpretação indiciarista da racionalidade. Com respeito à crença de que Deus existe, Plantinga sustenta que Deus nos constituiu de um modo que a formamos naturalmente, em certas circunstâncias; dado que a crença resulta do funcionamento apropriado de faculdades cognitivas num meio apropriado, está comprovada para nós e, desde que as nossas faculdades não estejam distorcidas pelos efeitos noéticos do pecado, acreditaremos nesta proposição profunda e firmemente, de modo que se pode dizer que, em virtude da grande comprovação que esta crença tem para nós, sabemos que Deus existe.
- 128 Sobre a ressurreição de Jesus, veja-se N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2003).
- 129 “Introduction,” in Daniel Howard-Snyder (org.), *The Evidential Argument from Evil* (Bloomington: Indiana University Press, 1996), p. xi.
- 130 George Gamow, *One, Two, Three, Infinity* (Londres: Macmillan, 1946), p. 17.
- 131 Veja-se o meu “Naturalism and Cosmology,” in A. Corradini et al. (orgs.), *Analytic Philosophy without Naturalism* (London: Routledge, 2005).
- 132 Veja-se o meu “Time, Eternity, and Eschatology,” in J. Walls (orgs.), *Oxford Handbook on Eschatology* (Oxford: University Press, 2007).
- 133 *The Physics of Time Asymmetry* (Londres: Surrey University Press, 1974), p. 104.
- 134 Na verdade, Barrow e Tipler fazem uma lista de dez passos na evolução do *Homo sapiens*, cada um dos quais é tão improvável que antes de poder ocorrer o Sol teria deixado de ser uma estrela de sequência principal, e teria incinerado a Terra! Veja-se John Barrow and Frank Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford: Clarendon, 1986), pp. 561-565.
- 135 *Forbidden Fruit* (Buffalo: Prometheus Books, 1988), p. 65.
- 136 Duas precisões menores. Poder-se-ia ser algo como um teísta – os panenteístas e os mórmones poderiam pertencer a esta categoria – e mesmo assim aceitar algumas formas de fisicismo e naturalismo. Segundo, poder-se-ia sustentar que as mentes finitas têm de ser corpóreas, não precisando uma mente infinita de o ser, ou não podendo sê-lo. Este tipo de fisicismo de âmbito limitado não implicaria o ateísmo.
- 137 Veja-se Bernard Williams, “Can We Solve the Mind-Body Problem?” *Mind* 98 (1989): 349-366.
- 138 Uma perspectiva teísta oposta comum é que Deus é a substância *Ur*; tanto a matéria como as mentes finitas derivam o seu ser. Na perspectiva habitual, os corpos humanos são dotados por Deus, num dado estágio de desenvolvimento, de mentes (humanas) finitas. E isso explica as nossas observações. Mas a relação entre esta perspectiva e uma compreensão bíblica é na melhor das hipóteses problemática (veja-se a nota 7).
- 139 Grover Maxwell sugeriu esta possibilidade; veja-se Maxwell, “Rigid Designators and Mind-Brain Identity,” in C. W. Savage (org.), *Perception and Cognition* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978), pp. 365-404.
- 140 Veja-se Evan Fales, *Causation and Universals* (Nova Iorque: Routledge, 1990), esp. caps. 8 e 12.
- 141 Veja-se, e.g., Fred Dretske, *Naturalizing the Mind* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995) e Ruth Garrett Milikan, *White Queen Psychology and Other Essays for Alice* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993).
- 142 Há questões vexantes que surgem quanto à melhor maneira de compreender perspectivas tradicionais – especialmente bíblicas – sobre a ontologia das pessoas. É possível defender que o Novo Testamento sustenta que os mortos permanecem simplesmente nos seus sepulcros como cadáveres até à ressurreição corpórea, apesar de algumas passagens sugerirem um tipo de “espera” no Céu para as almas dos mortos entre a morte e a ressurreição. Os comentários mais explícitos são talvez os de Paulo, mas a sua antropologia é obscura. Sabemos que Paulo menciona *nous*, grosso modo, mente ou inteligência; *psyche*, traduzido por “alma”; *pneuma*, geralmente traduzido por “espírito”; e *soma*, corpo. Na ressurreição, os salvos adquirem um “corpo espiritual” – uma *soma pneumatikon* (em contraste expresso com uma *soma psychikon*). Infelizmente, Paulo não faz grande coisa para clarificar esta noção excepto fornecer metáforas ou analogias em Coríntios I 15.
- 143 Qual é a força modal deste “não pode”? É bastante claro que a impossibilidade não é lógica nem conceptual; poderia contudo ser nomológica ou metafísica.
- 144 Michael C. Rea, *World without Design: The Ontological Consequences of Naturalism* (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- 145 Steven Jay Gould, “Nonoverlapping Magisteria,” *Natural History* 106 (Março 1997).
- 146 Phillip E. Johnson faz esta acusação regularmente aos darwinistas; veja-se, e.g., Johnson, *Darwin on Trial*, 2.<sup>a</sup> ed. (Downers Grove, Ill.: Intervarsity Press, 1993), caps. 13 e 14.
- 147 Veja-se, e.g., Anthony Flew, “Miracles,” in Paul Edwards (org.), *The Encyclopedia of Philosophy* (Nova Iorque: Macmillan, 1967), pp. 346-353.
- 148 Daí William Alston, “Divine Action: Shadow or Substance?” in Thomas F. Tracy (org.), *The God Who Acts: Philosophical and Theological Explorations* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1994), pp. 49-50, e Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 405-406.

- 149 W. V. O. Quine, *Theories and Things* (Cambridge, Mass.: Belknap/Harvard University Press, 1981), p. 72; Alvin Goldman, "A Priori Warrant and Naturalistic Epistemology," *Philosophical Perspectives* 13 (1999): 1-28, esp. p. 2.
- 150 Alvin Plantinga pôs em causa este género de apelo, baseando-se na ideia de que se a evolução das nossas faculdades cognitivas resultou de mecanismos puramente darwinistas, então não se pode supor que seja muito provável que tenha conferido fiabilidade. Veja-se Plantinga, *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1993), caps. 11 e 12, e as respostas ao argumento de Plantinga in James Beilby, org., *Naturalism Defeated?* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2002).
- 151 E.g., para David Armstrong, para quem os estados de coisas são uma categoria ontológica fundamental. Veja-se Armstrong, *A World of States of Affairs* (Nova Iorque: Cambridge University Press, 1997).
- 152 Quando o naturalismo epistemológico se combina com o verificacionismo, dá realmente lugar a um tipo de naturalismo ontológico, que se pode descrever como naturalismo semântico: o discurso sobre entidades inaturais fica destituído de sentido.
- 153 Combinada com uma teoria causal da referência, esta premissa implica que referir directamente tais entidades não é possível. Resta, contudo, a possibilidade de as referir por meio de descrições definidas.
- 154 Outro argumento, especificamente dirigido contra o conhecimento de Deus, defende que não há critérios para identificar particulares que existam fora do espaço e do tempo; veja-se Richard Gale, *On the Nature and Existence of God* (Nova Iorque: Cambridge University Press, 1991), cap. 8.
- 155 Keith Campbell, *Abstract Particulars* (Oxford: Oxford University Press, 1990). Os tropos são exemplares de propriedades.
- 156 Veja-se o argumento de Donald Davidson a favor do monismo anómalo em "Mental Events," reimpresso em Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford: Clarendon, 2001), ensaio 11.
- 157 Ou não é sensato disputar: estou a pôr de parte o materialismo eliminatório.
- 158 Uma concepção ainda mais restrita – ainda que vaga – de naturalismo metafísico foi proposta por Alvin Plantinga: o naturalismo é a perspectiva de que não há deuses, ou seja o que for parecido a um deus.
- 159 De modo bastante incongruente, os criacionistas acabam sempre, contudo, por fornecer o que consideram constituir fundamentos indiciários a favor do teísmo.
- 160 Há uma quinta fonte, não de indícios mas alegadamente de conhecimento de verdades sobre Deus que foi defendida por Alvin Plantinga, segundo o qual certas verdades dessas são concedidas a (pelo menos alguns) cristãos pela acção interna do *sensus divinitatis* e do Espírito Santo. Veja-se o seu *Warranted Christian Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2000). Para uma inspecção crítica dos argumentos, veja-se Evan Fales, "Critical Discussion of Alvin Plantinga's Warranted Christian Belief," *Nous* 37 (2003): 353-370.
- 161 Algumas contribuições para esta discussão estão em William Wainwright, *Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications* (Madison: University of Wisconsin Press, 1981); William P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991); Keith E. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience* (Nova Iorque: Cambridge University Press, 1993); e Jerome I. Gellman, *Experience of God and the Rationality of Theistic Belief* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1997).
- 162 Para as explicações psicológicas, veja-se o capítulo de Beit-Hallahmi neste volume.
- 163 Veja-se I. M. Lewis, *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, 2.<sup>a</sup> ed. (1971; London: Routledge, 1989).
- 164 Veja-se Robert K. C. Foreman, *Mysticism, Mind, Consciousness* (Albany: SUNY Press, 1999), em contraste com Steven Katz (org.), *Mysticism and Philosophical Analysis* (Nova Iorque: Oxford University Press, 1978). Katz argumenta partindo de um tipo de enquadramento neokantiano relativizado. Se eliminarmos a problemática matriz filosófica, ficamos ainda com a observação de que as experiências místicas – ou, pelo menos, as descrições que os místicos fornecem – exibem uma diversidade enorme e claramente influenciada pela cultura.
- 165 Veja-se Evan Fales, "Mystical Experience as Evidence," *International Journal for Philosophy of Religion* 40 (1996); 19-46, esp. 30-32.
- 166 Talvez o caso mais convincente, o de Pam Reynolds, é na melhor das hipóteses inconclusivo: veja-se Mark Fox, *Religion, Spirituality, and Near-Death Experience* (Nova Iorque: Routledge, 2003), p. 210.
- 167 Susan Blackmore, *Dying to Live: Near-Death Experiences* (Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1993).
- 168 As leis probabilísticas introduzem uma complicação. E há concepções de leis que permitem a possibilidade de violação; veja-se, e.g., John Foster, *The Divine Lawmaker* (Oxford: Oxford University Press, 2004). Não discutirei aqui estas questões.
- 169 Veja-se Evan Fales, "The Ontology of Social Roles," *Philosophy of the Social Sciences* 7 (1977): 139-161.
- 170 Diferentes graus de objectividade correspondem a diferentes graus de falibilidade. Saber quanta objectividade e falibilidade exactamente é razoável esperar da ética é uma questão interessante, a que não me dedico aqui.
- 171 Este género de "teoria do erro" é defendido por J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Nova Iorque: Penguin Books, 1977), cap. 1. Veja-se também Gilbert Harman, *The Nature of Morality* (Nova Iorque: Oxford University

Press, 1977), esp. caps. 1 e 2.

172 Para uma defesa sistemática da objectividade ética, veja-se David O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (Nova Iorque: Cambridge University Press, 1989).

173 Por exemplo, o presidente do Supremo Tribunal de Alabama, o juiz Roy Moore, erigiu um monumento gigante de granito dos Dez Mandamentos no seu tribunal, afirmando que a autoridade da constituição deriva dos mandamentos divinos. Quando o monumento foi declarado uma violação da separação constitucional entre a igreja e o estado, tendo-se ordenado que fosse retirado, Moore recusou. Em resultado disso, o juiz acabou por ser afastado do seu cargo. Veja-se, e.g., “Alabama Panel Ousts Judge over Ten Commandments” *New York Times*, 14 de Novembro de 2003, p. A16. Mais recentemente, o Supremo Tribunal dos Estados Unidos deu sinais contraditórios sobre se a exibição pública dos Dez Mandamentos violava a cláusula da primeira emenda constitucional contra a instituição estatal da religião. Em *McCreary County contra ACLU*, 125 S. Ct. 2722 (2005), numa decisão de cinco contra quatro, o tribunal decidiu que a exibição isolada dos Dez Mandamentos em dois tribunais de primeira instância reflectiam propósitos manifestamente religiosos e violavam a cláusula contra a instituição estatal da religião. Contudo, em *Van Orden contra Perry*, 125 S. Ct. 2854 (2005), numa decisão de cinco contra quatro, o tribunal decidiu que a exibição dos Dez Mandamentos, entre outras esculturas, num parque do Capitólio Estadual do Texas não violava a cláusula.

174 A minha perspectiva pessoal é que não há indícios credíveis a favor da existência de Deus, que o ateísmo é a melhor resposta ao problema do mal e que há explicações funcionais perfeitamente boas do que faz as pessoas persistirem em ter crenças religiosas apesar da sua falsidade.

175 O *Éutifron* de Platão e outros diálogos estão coligidos em *Plato: Complete Works*, org. J. Cooper (Indianapolis, Ind.: Hackett, 1997). [*Éutifron*. Trad. de José Trindade dos Santos. Lisboa: INCM, 1990.]

176 Esta questão é por vezes levantada na tradição judaico-cristã pela história do Antigo Testamento em que Deus pede a Abraão que sacrifique o seu único filho Isaac (Genesis 22:1-14). Porque Abraão resolve sacrificar o seu filho, Deus retira a sua ordem de o fazer. Mas isto não muda a questão de saber se o facto de Deus exigir o sacrifício o teria tornado correcto.

177 O voluntarismo, como qualquer outra teoria disposicional, identificando a valência moral de algo com a sua disposição para provocar aprovação num avaliador apropriado, está comprometido com uma forma de particularismo moral. Penso que este compromisso é uma razão complementar para rejeitar o voluntarismo, mas não o posso aqui.

178 Em “Abraham, Isaac, and Euthyphro: God and the Basis of Morality,” in D. Stump (org.), *Hamartia: The Concept of Error in the Western Tradition* (Nova Iorque: Edwin Mellen Press, 1983), Norman Kretzmann sanciona muitas das dúvidas aqui expressas quanto à viabilidade do voluntarismo. Mas argumenta que podemos mesmo assim ver na vontade de Deus exigências morais se apelarmos a doutrinas associadas à teologia do ser perfeito. Em particular, Kretzmann apela à ideia de que a relação de Deus com a bondade é a de identidade, e não (como habitualmente se pensa) predicação. Não compreendo completamente a sua proposta, mas faria notar algumas questões que me levanta. Se identificarmos Deus com a bondade, podemos encetar isto como uma identificação redutiva tal que a nossa noção de Deus se esgote na nossa concepção da moralidade. Isto seria uma concepção revisionista de Deus na medida em que trata Deus como um atributo moral, e não como uma pessoa que pode ter atributos morais. Acresce que não é claro se tal perspectiva é uma alternativa rival ao naturalismo. Uma pessoa que fosse atea por outros motivos e que aceitasse o naturalismo poderia aceitar o teísmo se este equivale a nada mais do que o conhecimento da bondade moral.

179 Cf. O método do “equilíbrio reflectido” in John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), pp. 19-21, 46-51, and 577-79. [*Uma Teoria da Justiça*, trad. Carlos Pinto Correia, Lisboa: Presença, 2001.]

180 O âmbito lato do cuidado moral é reconhecido, por exemplo, na parábola do Bom Samaritano (Lucas 10:29-37), que reconhece o dever de salvar uma pessoa necessitada com a qual não se tem qualquer associação prévia.

181 A melhor introdução ao utilitarismo e ao consequencialismo ainda é John Stuart Mill, *Utilitarianism* (originalmente publicado em 1861), ed. R. Crisp (Oxford: Clarendon, 1998). Alguns trabalhos contemporâneos influentes nesta tradição estão reunidos em S. Darwall (org.), *Consequentialism* (Oxford: Blackwell, 2003). [*Utilitarismo*, trad., intro. e notas de Pedro Madeira, Lisboa: Gradiva, 2005.]

182 Entre os trabalhos importantes na tradição contratualista inclui-se Rawls, *Uma Teoria da Justiça*; David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon, 1986); e T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

183 Veja-se Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (publicado originalmente em 1785), in *Kant’s Practical Philosophy*, trad. M. Gregor (Nova Iorque: Cambridge University Press, 1996). [*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. Paulo Quintela, Lisboa: Edições 70, 2008.]

184 A inconsistência está em causa, por exemplo, quando contrastamos a doutrina do “olho por olho” do Antigo Testamento (Êxodo 21:23, 24; Levítico 24:19, 20; e Deuterónimo 19:21) com a doutrina do “oferecer a outra face” do Novo Testamento (Mateus 5:38-42; Lucas 6:27-31).

185 Uma leitura literal do Génesis implica que a Terra foi criada em seis dias (de vinte e quatro horas) há aproximadamente 6-10 mil anos e que as plantas e animais foram criados ao mesmo tempo. Os registos geológicos e fósseis indicam que a Terra tem aproximadamente 4,6 mil milhões de anos, que a vida apareceu na Terra pela primeira vez há 3,5 mil milhões de anos, e que muitas espécies de plantas e animais evoluíram e, assim, não existiam ao mesmo tempo.

186 Estas afirmações são uma pequena ponta de um imenso e estranho *iceberg* de passagens do Antigo Testamento cuja

interpretação literal é moralmente problemática. Cf. 1) Quem bater nos seus pais será morto (Êxodo 21:15). 2) Não se pode matar um escravo directamente, mas pode-se bater-lhe até o matar, desde que ele sobreviva às pancadas um ou dois dias (Êxodo 21:20; mas veja-se Êxodo 21:26). 3) “Quem amaldiçoar o seu pai ou mãe será morto” (Levítico 20:9). 4) A pena de morte é a punição apropriada para várias ofensas sexuais, incluindo o adultério e a homossexualidade (Levítico 20:10-16). 5) A blasfémia é punível com a morte (Levítico 24:13-16, 23). 6) Deus dá instruções aos israelitas para apedrejar até à morte um homem encontrado a apanhar lenha ao Sábado (Números 15:32-36).

187 Cf. o contraste de Kant entre a motivação prudencial e o sentido do dever, na sua discussão da vontade boa (*Fundamentação* 390, 393-399).

188 Para mais discussão, veja-se David O. Brink, “Self-love and Altruism,” *Social Philosophy and Policy* 14 (1997): 122-157.

189 Veja-se, esp., Kant, *Fundamentação*, e Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Princeton: Princeton University Press, 1970).

190 Para uma discussão complementar veja-se David O. Brink, “Kantian Rationalism: Inescapability, Authority, and Supremacy,” in G. Cullity e B. Gaut (orgs.), *Ethics and Practical Reason* (Oxford: Clarendon, 1997).

191 Esta concepção moralizada dos deuses pode ser também responsável por Sócrates ter sido levado a tribunal, acusado de impiedade, ainda que possamos pensar que esta concepção moralizada é mais piedosa do que a sua rival sem princípios.

192 Michael Martin, “Is Evil Evidence against the Existence of God?” *Mind* 87 (1978): 429-32.

193 J. L. Mackie, “Evil and Omnipotence,” *Mind* 64 (1955): 201. Reimpresso em Marilyn McCord Adams e Robert Adams (orgs.), *The Problem of Evil* (Nova Iorque: Oxford University Press, 1991).

194 Alvin Plantinga, *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1967), p. 117.

195 Richard R. La Croix, “Unjustified Evil and God’s Choice,” *Sophia* 13 (1974): 20-28.

196 *Ibid.*, p. 21.

197 *Ibid.*

198 *Ibid.*

199 La Croix faz notar que Plantinga poderia rejeitar o seu argumento com base na ideia de que o livre-arbítrio é um bem que não existiria se Deus não o tivesse criado, mas oferece um argumento análogo ao anterior para se opor a esta objecção de Plantinga. Veja-se no artigo completo de La Croix a sua refutação completa de Plantinga.

200 Quentin Smith, “A Sound Logical Argument from Evil,” in Quentin Smith, *Ethical and Religious Thought in Analytic Philosophy of Religion* (New Haven e Londres: Yale University Press, 1997), pp. 148-56.

201 Citações retiradas de *ibid.*

202 Como William Rowe argumentou, se não podemos conceber razões suficientes a favor do sofrimento aparentemente gratuito e horrendo existente no mundo, então a crença na hipótese de Deus não tem justificação. Veja-se “The Evidential Argument from Evil: A Second Look,” in Daniel Howard Synder (org.), *The Evidential Argument from Evil* (Indianapolis: Indiana University Press, 1996), no qual se usa argumentos probabilísticos para determinar a comprovabilidade da crença.

203 Peter Van Inwagen sugere que é razoável concluir que poderemos nunca descobrir uma razão para Deus permitir o mal aparentemente gratuito (“The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence,” in Synder (org.), *The Evidential Argument from Evil*), e Fitzpatrick defende que os teístas devem adoptar a “posição da incerteza” com respeito a esta questão e ao sofrimento dos animais (F. J. Fitzpatrick, “The Onus of Proof in Arguments about the Problem of Evil,” *Religious Studies* 17(1981): 25).

204 Clement Dore, *Theism* (Dordrecht: D. Reidel, 1984). Para uma completa refutação da posição de Dore veja-se Andrea M. Weisberger, “The Pollution Solution: A Critique of Dore’s Responses to the Argument from Evil.” *Sophia* 36 (1997): 53-74.

205 Swinburne também defendeu esta posição em “Some Major Strands of Theodicy,” in Synder (org.), *The Evidential Argument from Evil*, mas a teodiceia de formação da alma de Hick, tal como a apresenta em *Evil and the God of Love*, edição revista (Nova Iorque: Harper & Row, 1977), continua a ser a exploração mais robusta da posição.

206 Hick explica: “Além disso, não tenho uma teoria alternativa que pudesse explicar de qualquer modo racional ou ético por que os homens sofrem como sofrem. Resta apelar ao mistério” (*Evil and the God of Love*, pp. 333-34).

207 Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1974), p. 54.

208 *Ibid.* p. 48.

209 *Ibid.*, p. 53.

210 Veja-se a discussão de Smith da liberdade em “A Sound Logical Argument from Evil,” pp. 150-51.

211 Clement Dore, *Moral Scepticism* (Nova Iorque: St. Martin’s Press, 1991), p. 57.

212 Devo sublinhar que Rowe reconheceu as dificuldades que os conceitos de teoria de conjuntos introduzem no argumento cosmológico e pretendeu adoptar uma abordagem diferente (Rowe 1997, 1998). Isto respondeu à minha crítica do aspecto da teoria de Rowe que depende do modo como é formulada em termos de teoria de conjuntos, mas não

respondeu a outras críticas mais fundamentais apresentadas neste capítulo.

213 Gostaria de agradecer a Michael Martin pelos seus comentários proveitosos e construtivos a versões anteriores deste ensaio.

214 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, parte I, Q. 25, art. 3. Veja-se também J. L. Cowan, “The Paradox of Omnipotence,” *Analysis* 25 (1965/suplemento): 102-108, reimpresso em Michael Martin e Ricki Monnier (orgs.), *The Impossibility of God* (Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2003).

215 George Mavrodes adopta esta tática em “Some Puzzles Concerning Omnipotence,” *Philosophical Review* 72 (1963): 221-223.

216 J. L. Cowan, “The Paradox of Omnipotence Revisited,” *Canadian Journal of Philosophy* 3 (1974): 435-445. Reimpresso em Martin e Monnier, *The Impossibility of God*.

217 Peter Geach, *Providence and Evil* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), p. 4.

218 Veja-se, e.g., Thomas P. Flint e Alfred J. Freddoso, “Maximal Power,” in A. Freddoso (org.), *The Existence and Nature of God* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983), 81-113; Edward Wierenga, *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989); e Joshua Hoffman e Gary S. Rosenkrantz, *The Divine Attributes* (Oxford: Blackwell, 2002).

219 Flint e Freddoso, “Maximal Power,” constituem neste caso um exemplo central.

220 Hoffman e Rosenkrantz, “Omnipotence,” entrada na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu>, acessado em 30 de Abril de 2006.

221 Flint e Freddoso, “Maximal Power,” p. 99.

222 *Ibid.*, p. 97.

223 Joshua Hoffman e Gary S. Rosenkrantz, “Omnipotence Redux,” *Philosophy and Phenomenological Research* 49 (1988): 283-301, e “Omnipotence.”

224 Edward Wierenga, “Omnipotence Defined,” *Philosophy and Phenomenological Research* 43 (1983): 363-375, e *The Nature of God*, p. 25.

225 O Zé Orelha parece surgir pela primeira vez no *God and Other Minds*, de Alvin Plantinga (Ítaca, N.Y.: Cornell University Press, 1967), pp. 168-173. Flint e Freddoso afirmam encontrar uma antecipação medieval do argumento fundamental, contudo, numa nota anónima inserida num dos manuscritos da *Ordinatio*, de Ockham. Veja-se Flint e Freddoso, “Maximal Power,” pp. 109-110, n. 4.

226 Veja-se Michael Martin, “A Disproof of the God of the Common Man,” *Question* 7 (1974): 114-124. Martin desenvolve mais a ideia num capítulo de *Atheism: A Philosophical Justification* (Filadélfia: Temple University Press, 1990), reimpresso com o título “Conflicts between the Divine Attributes,” in Martin e Monnier, *The Impossibility of God*. Questões análogas são levantadas por Henry Simoni, em “Omniscience and the Problem of Radical Particularity: Does God Know How to Ride a Bike?” *International Journal for Philosophy of Religion* 42 (1997): 1-22.

227 O segundo aspecto é particularmente bem desenvolvido por David Blumenfeld em “On the Compossibility of the Divine Attributes,” *Philosophical Studies* 34 (1978): 91-103, reimpresso em Martin e Monnier, *The Impossibility of God*. Veja-se também Marcel Sarot, “Omniscience and Experience,” *International Journal for Philosophy of Religion* 30 (1991): 89-102, e Henri Simoni, “Divine Passability and the Problem of Radical Particularity: Does God Feel Your Pain?” *Religious Studies* 33 (1997): 327-347.

228 Esta é a definição de Peter Geach em *Providence and Evil*, e é equivalente às definições oferecidas por A. N. Prior, “The Formalities of Omniscience,” *Philosophy* 37 (1962): 114-129; Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon, 1977); James F. Ross, *Philosophical Theology* (Nova Iorque: Bobbs-Merrill, 1969); e William E. Mann, “The Divine Attributes,” *American Philosophical Quarterly* 12 (1975): 151-159.

229 Em “Conflicts between the Divine Attributes,” Michael Martin reconhece esta dificuldade de definição mas infelizmente não a corrige. As definições que considera são da forma geral “A pessoa P é onisciente = Para qualquer proposição verdadeira p, P acredita que p, e P acredita que p SSE P sabe que p [...]” Dado que a quantificação aqui se limita a proposições verdadeiras, permite mesmo assim que um ser onisciente acredite em falsidades.

230 Perry, “The Problem of the Essential Indexical,” *Nous* 13 (1979): 3-21. O argumento central de Perry, aqui e em “Frege on Demonstratives,” *Philosophical Review* 86 (1977): 474-97, é antecipado por Hector-Neri Castañeda, ““He”: A Study of the Logic of Self-Consciousness,” *Ratio* 8 (1966): 130-157. Veja-se também David Lewis, “Attitudes de dicto and de se,” *Philosophical Review* 88 (1979): 513-543.

231 Este argumento é radicalmente mal compreendido, como se fosse um argumento que dependesse essencialmente de sentimentos, por John Abbruzzese, em “The Coherence of Omniscience: A Defense,” *International Journal for Philosophy of Religion* 41 (1997): 25-34. Veja-se uma correção em Grim, “The Being That Knew Too Much,” *International Journal for Philosophy of Religion* 47 (2000): 141-54, reimpresso em Martin e Monnier, *The Impossibility of God*.

232 Problemas indexicais semelhantes relativos à onisciência são desenvolvidos por A. N. Prior, “Thank Goodness That’s Over,” *Philosophy* 34 (1959): 12-17, e “The Formalities of Omniscience,” *Philosophy* 37 (1962): 114-129, ambos reimpressos em *Papers on Time and Tense* (Oxford: Clarendon, 1968).

233 Veja-se Perry, “Frege on Demonstratives,” e Steven Boër e William Lycan, “Who, Me?,” *Philosophical Review* 88

(1980): 427-466.

234 Yujin Nagasawa, "Divine Omniscience and Knowledge de se," *International Journal for Philosophy of Religion* 53 (2003): 73-82.

235 Estes resultados figuram em Grim, "Logic and Limits of Knowledge and Truth," *Nous* 22 (1988): 341-367, e são cabalmente desenvolvidos em Grim, *The Incomplete Universe* (Cambridge: MIT Press, 1991).

236 Apesar desta apresentação linear, não se sugere de modo algum que tal conjunto precise de ser numerável. O argumento é generalizável a um conjunto de qualquer dimensão infinita.

237 Richard Cartwright, "Speaking of Everything," *Nous* 28 (1994): 1-20; D. A. Martin, "Sets versus Classes," citado por Keith Simmons, "On an Argument Against Omniscience," *Nous* 27 (1993): 22-33; John Abbruzzese, "The Coherence of Omniscience."

238 Veja-se Grim, *The Incomplete Universe*, e "The Being That Knew Too Much."

239 Keith Simmons, "On an Argument against Omniscience," artigo apresentado na APA Central Division, New Orleans, April 1990. A importância desta objecção particular foi significativamente diminuída no artigo publicado de Simmons, *Nous* 27 (1993): 22-33. Veja-se também Alvin Plantinga e Patrick Grim, "Truth, Omniscience, and Cantorian Arguments: An Exchange," *Philosophical Studies* 71 (1993): 267-306; Gary Mar, "Why 'Cantorian' Arguments against the Existence of God Do Not Work," *International Philosophical Quarterly* 33 (1993): 429-42; e J. Howard Sobel, *Logic and Theism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

240 Veja-se, e.g., Tomis Kapitan, "Agency and Omniscience," *Religious Studies* 27 (1991): 105-120, e a discussão posterior. Uma forma do argumento surge também em Theodore M. Drange, "Incompatible-Properties Arguments: A Survey," *Philo* 1 (1998): 49-60, reimpresso em Martin e Monnier, *The Impossibility of God*.

241 Samuel Clarke and Gottfried Leibniz [1717], *The Leibniz-Clarke Correspondence*, org. H. G. Alexander (Manchester: Manchester University Press, 1956). William Rowe oferece uma discussão exaustiva em "Divine Freedom," in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu>.

242 Peter Geach, "Omnipotence," *Philosophy* 48 (1973): 7-20, e *Providence and Evil*; Nelson Pike, "Omnipotence and God's Ability to Sin," *American Philosophical Quarterly* 6 (1969): 208-216.

243 Efectivamente, um princípio da teologia cristã que remonta pelo menos a Agostinho é que os santos e anjos foram aperfeiçoados a um grau tal que não só não pecam como são incapazes de pecar, uma perfeição que se aplica também a Deus. Veja-se Pike, "Omnipotence."

244 Veja-se, e.g., William Lane Craig, "Omniscience, Tensed Facts, and Divine Eternity," *Faith and Philosophy* 17 (2000): 225-241.

245 Para vários argumentos da impossibilidade, muitas vezes novos, veja-se Drange, "Incompatible-Properties Arguments."

246 William P. Alston, "Religion," in Paul Edwards (org.), *Encyclopedia of Philosophy* (Nova Iorque: Macmillan and Free Press, 1967), vol. 7, pp. 140-145.

247 *Ibid.*, p. 142.

248 *Ibid.*

249 *Ibid.*

250 *Ibid.*

251 Monroe C. Beardsley e Elizabeth Lane Beardsley, *Philosophical Thinking: An Introduction* (Nova Iorque: Harcourt, Brace and World, 1965), chap. 1.

252 *Ibid.*, pp. 38-43.

253 *Ibid.*, p. 38.

254 Madelyn Murray O'Hair, "Is Atheism the Religion of the Future?" Pacifica Tape Library, BC0044, 1971.

255 Estas religiões podem não esgotar as religiões actualmente existentes que foram consideradas ateias. Veja-se, e.g., Rik Pinxten, "Atheism and Its Cultural Anthropological Context," L. Apostel, R. Pinxten, R. Thibau, e F. Vandamme (orgs.), *Religious Atheism?* (Gent, Belgium: E. Story-Scientia, 1982), pp. 103-124 para uma interpretação ateia da religião navaja. Veja-se também Shlomo Biderman, "Religion without God in Indian Philosophy," *ibid.*, pp. 125-131, para uma interpretação ateia da escola mimamsa de pensamento religioso hindu.

256 *The 2002 New York Times Almanac*, p. 489.

257 Umakant Premanand Shah, "Jainism," in *Encyclopaedia Britannica*, 15.<sup>a</sup> ed. (1984), vol. 10, pp. 8-14; Ninian Smart, "Jainism," in Paul Edwards (org.), *Encyclopedia of Philosophy* (Nova Iorque: Macmillan and Free Press, 1967), vol. 4, pp. 238-239; E. Royston Pike, *Encyclopaedia of Religion and Religions* (Nova Iorque: Meridian Books, 1958), pp. 203-205; e Herbert Stroup, *Four Religions of Asia* (Nova Iorque: Harper and Row, 1968), pp. 81-114.

258 Pike, *Encyclopaedia of Religion and Religions*, p. 204.

259 Stroup, *Four Religions of Asia*, p. 100.

260 Jagomandar Lal Jaini, *Outlines of Jainism* (Westport, Conn.: Hyperion Press, 1982), pp. 4-5.



- 261 Subramania Gopalan, *Outlines of Jainism* (Nova Iorque: Halsted Press, 1973), p. 38.
- 262 *Ibid.*
- 263 *Ibid.*, pp. 38-39.
- 264 Smart, “Jainism,” p. 238.
- 265 Gopalan, *Outlines of Jainism*, p. 41.
- 266 As fontes desta secção incluem Stroup, *Four Religions of Asia*, pp. 115-167; Ninian Smart, “Buddhism,” in Edwards (org.), *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 1, pp. 416-420; Karen Christiana Lang, “Unbelief within Buddhism,” *The Encyclopedia of Unbelief* (Buffalo, N.Y.: Prometheus, 1985), vol. 1, pp. 74-77; e Helmuth von Glasenapp, *Buddhism: A Non-Theistic Religion* (Nova Iorque: George Braziller, 1966).
- 267 *The 2002 New York Times Almanac*, p. 489.
- 268 Stroup, *Four Religions of Asia*, p. 158.
- 269 Pike, *Encyclopaedia of Religion and Religions*, p. 71.
- 270 Smart, “Buddhism,” p. 417.
- 271 Von Glasenapp, *Buddhism*, p. 19.
- 272 *Ibid.*, p. 21.
- 273 Jamshed K. Fozdar, *The God of Buddha* (Nova Iorque: Asia Publishing, 1973), cap. .4.
- 274 Lang, “Unbelief within Buddhism,” p. 76.
- 275 Cf. Arvind Sharma, “Buddhism and Atheism,” *Sophia* 16 (1977): 27-30. Sharma argumenta que o budismo não pode ser classificado como ateu sob várias definições de “ateísmo.” Contudo, segundo Sharma, o budismo é ateu no sentido de negar a importância de deus ou deuses para a salvação. Não disputo este ponto de vista, mas insisto que o budismo também é ateu no sentido estrito definido na introdução geral.
- 276 Wing-tsit Chan, “Confucianism,” in *Encyclopaedia Britannica*, vol. 4, pp. 1091-1108; Pike, *Encyclopaedia of Religion and Religions*, pp. 107-109.
- 277 *The 2002 New York Times Almanac*, p. 489, calcula que haja cinco milhões de confucionistas no mundo.
- 278 Veja-se Robert Neville, *Boston Confucianism* (Albany: SUNY Press, 2000).
- 279 Paul A. Rule, *K’ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism* (Londres: Allen and Unwin, 1986), e Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism* (Durham: Duke University Press, 1997).
- 280 Thomas A. Wilson, *On Sacred Ground* (Cambridge: Harvard University Press, 2002), pp. 3-6.
- 281 *Ibid.*, pp. 7-9.
- 282 Pike, *Encyclopaedia of Religion and Religions*, p. 107.
- 283 Chan, “Confucianism,” p. 1092.
- 284 *Ibid.*, p. 1093.
- 285 Herbert A. Giles, *Confucianism and Its Rivals* (Londres: William and Norgate, 1915), pp. 9 e 71.
- 286 *Ibid.*, p. 67.
- 287 *Ibid.*, p. 74.
- 288 *Ibid.*, pp. 89-95.
- 289 Veja-se Donald MacInnis, “Unbelief in China,” in *The Encyclopedia of Unbelief*, vol. 1, pp. 95-96.
- 290 Veja-se Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification* (Filadélfia: Temple University Press, 1990), pp. 472-473.
- 291 Esta parece ter sido, de facto, a posição de Santayana. Veja-se George Santayana, *The Life of Reason* (Nova Iorque: Scribner’s, 1905-1906), vol. 3, p. 30.
- 292 Por exemplo, o termo “ateísmo” não surge no índice remissivo do que são talvez alguns dos melhores textos centrais da nova área da filosofia feminista da religião: *A Feminist Philosophy of Religion* (Anderson 1998), *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion* (Jantzen 1998), e *Feminist Philosophy of Religion: Critical Readings* (Anderson and Clack 2004). E não há qualquer verbete para “ateísmo” na obra *A Companion to Feminist Philosophy* (Jaggar and Young 1998).
- 293 Veja-se, e.g., *Feminism and World Religions* (Sharma and Young 1999) e *Feminism in the Study of Religion: A Reader* (Juschka 2001).
- 294 Mas veja-se também a discussão de Jantzen dos riscos epistémicos de fundamentar a filosofia da religião numa noção demasiado simplista da experiência das mulheres em Jantzen 1998: 100-127.
- 295 Veja-se, e.g., Daly 1968; 1985 para uma discussão alargada da misoginia presente no cristianismo.
- 296 É instrutivo notar que apesar de “Deus” ser facilmente usado como um nome próprio, “Deusa” não o é, sendo verdade que as discussões desta última usam habitualmente o termo como nome categorial – “a Deusa” – e não como um

nome próprio. [Em inglês o artigo definido nunca é usado com nomes próprios, ao passo que em português isso ocorre sempre que se deseja manifestar uma certa familiaridade – fala-se de “o Ega” ou de “o Alencar,” ao passo que em inglês “the John” não faz sentido precisamente porque “John” é um nome próprio. Assim, em inglês a existência do artigo “a” antes de “Deusa” significa que se está a entender este como um termo geral (como “corvo” ou “deuses”) e não como um nome próprio (como “Jesus” ou “Lisboa”), não tendo a maiúscula o papel linguístico normal de indicar um nome próprio, mas o papel social extralinguístico de indicar reverência, e possivelmente até subordinação, o que será curiosamente contrário ao espírito feminista, apesar de a autora não se dar conta disso. *N. do T.*]

297 A própria Starhawk afirma: “As pessoas perguntam-me muitas vezes se *acredito* na Deusa. E eu respondo: “Acreditas nas pedras?” Para os ocidentais é muito difícil apreender o conceito de uma divindade manifesta. A expressão “acredito em” pressupõe que não podemos *conhecer* a Deusa, que ela é de algum modo intangível, incompreensível. Mas não *acreditamos* nas pedras [...] conhecemo-las [...] Na nossa Arte não acreditamos na Deusa – conectamo-nos com Ela por meio da Natureza e de nós mesmas” (Starhawk, citada em Foley 2001: 218, itálicos de Starhawk).

298 Jantzen sugere também que as crentes que pensam que o argumento tradicional do mal foi satisfatoriamente respondido pelos teístas pode ter menos propensão para lutar contra o mal, acreditando que é permitido por Deus por boas razões (Jantzen 1998, 261).

299 Algumas das coisas que Starhawk diz da Deusa soam também a panteísmo. Por exemplo: “A Deusa não governa o mundo [...] Ela é o mundo. Pode ser internamente conhecida por qualquer indivíduo, em toda a sua magnífica diversidade” (Starhawk, citada em Foley 2001: 218).

300 E algumas feministas teístas rejeitam o panteísmo pelo menos parcialmente devido à suposta razão de que os seres humanos precisam do Deus monoteísta, ou pelo menos precisam de acreditar nesse Deus, por razões morais. Assim, Frankenberg pergunta: “Devemos ser cépticos relativamente às tentativas de roubar dos Deuses para elevar o eu ao nível da divindade? Podemos confiar no eu, sozinho, sem ser limitado por uma alteridade tão radical que tem de se chamar “divina?”” (Frankenberg 1994: 8).

301 Veja-se, e.g., a longa discussão de Platão do tratamento adequado a dar aos ímpios no Livro X de *As Leis*: Plato, *The Laws of Plato*, ed. Thomas L. Pangle (Nova Iorque: Basic Books, 1980), pp. 280-311. [*As Leis*, trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2004.]

302 Os utopistas de Moore pensavam que qualquer pessoa que nega a imortalidade da alma “degrada o sublime da sua própria alma, pondo-a ao nível elementar do corpo miserável de uma besta. Nem o consideram um dos seus cidadãos, dado que tal pessoa desprezaria abertamente todas as leis e costumes da sociedade, se não fossem disso impedidos pelo medo.” Thomas More, *Utopia*, ed. George M. Logan e Robert M. Adams (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 95. [*A Utopia*, trad. José Marinho, Lisboa: Guimarães Editores, 2009.]

303 Veja-se David A. J. Richards, *Toleration and the Constitution* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

304 John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, ed. Mario Montuori (Haia: Martinus Nijhoff, 1963), pp. 91-93. [*Carta Sobre a Tolerância*, Lisboa: Edições 70, 2000.]

305 Christopher Hill, *Milton and the English Revolution* (Londres: Penguin, 1977), p. 155.

306 Locke, *A Letter Concerning Toleration*, p. 93. [*Carta Sobre a Tolerância*, Lisboa: Edições 70, 2000.]

307 Para a discussão clássica da ligação entre as teorias políticas e económicas de Locke do liberalismo clássico veja-se C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1964).

308 Locke, *A Letter Concerning Toleration*, p. 93. [*Carta Sobre a Tolerância*, Lisboa: Edições 70, 2000.]

309 Para um relato sucinto da batalha na Virgínia veja-se Leonard Levy, *The Establishment Clause: Religion and the First Amendment* (Nova Iorque: Macmillan, 1986), pp. 51-62. O livro contém também um dos melhores exames das diferentes abordagens das instituições religiosas adoptadas pelos diversos estados nos primórdios da república.

310 James Madison, *Memorial and Remonstrance against Religious Establishments* (1785), para. 1, reimpresso em *Everson v. Bd. of Educ.*, 330 U.S. 1, 63 (1947).

311 *Ibid.* para. 3.

312 *Ibid.*, paras. 7-8.

313 Thomas Jefferson, “A Bill for Establishing Religious Freedom,” in Merrill D. Peterson (org.), *The Portable Thomas Jefferson* (Nova Iorque: Penguin, 1975), p. 253.

314 Frank Lambert, *The Founding Fathers and the Place of Religion in America* (Princeton: Princeton University Press, 2003), pp. 276-77.

315 *Ibid.*, p. 265.

316 Thomas Jefferson, “Letter to Nehemiah Dodge and Others, a Committee of the Danbury Baptist Association, in the State of Connecticut,” in Peterson (org.), *The Portable Thomas Jefferson*, p. 303.

317 *Reynolds v. United States*, 98 U.S. 145, 164 (1878).

318 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, org. J. P. Mayer, trad. George Lawrence (Nova Iorque: Perennial, 1969), p. 292. [*Da Democracia na América*, trad. Carlos Correia de Oliveira. Cascais: Principia, 2002.]

319 *Ibid.*, p. 293.

- 320 Constituição dos EUA, artigo VI, sec. 3.
- 321 Constituição dos EUA, Emenda I.
- 322 Lei Fundamental Alemã, artigo 4.
- 323 Constituição Húngara, artigo 60.
- 324 Constituição Belga, artigo 20.
- 325 Constituição Russa, artigo 28.
- 326 *Regina v. Lemon* [1979] Appeal Cases 617, 665.
- 327 *Ibid.*
- 328 O caso de 1979 envolvia um poema publicado no tablóide de Londres *Gay News*, que sugeria que Jesus tinha mantido relações sexuais com os seus discípulos e com os Centuriões Romanos que tinham presidido à sua crucifixão.
- 329 Veja-se *Wingrove v. United Kingdom*, 24 Eur. H.R. Rep. 1 (1997). Este caso envolvia o vídeo *Visions of Ecstasy*, que continha uma descrição ficcional das fantasias eróticas de uma freira, nomeadamente com a figura do Cristo crucificado.
- 330 *Kokkinakis v. Greece*, 17 Eur. H.R. Rep. 397, 418 (1994) (Sr. Loucaides, concordando).
- 331 Constituição dos EUA, emenda I.
- 332 *Wallace v. Jaffree*, 472 U.S. 38, 68 (1985) (O'Connor, J., concordando).
- 333 *Ibid.*
- 334 Lei Alemã Fundamental, artigo 137.
- 335 Constituição Francesa, artigo 1.
- 336 Constituição Belga, artigo 24 (3.2).
- 337 *County of Allegheny v. ACLU*, 492 U.S. 573, 610 (1989).
- 338 Veja-se Brian Ingraffia, *Postmodern Theory and Biblical Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), e Douglas Groothuis, *Truth Decay: Defending Christianity against the Challenges of Postmodernism* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2000), para críticas evangélicas bastante estridentes ao pensamento pós-moderno. Brian D. McLaren – veja-se, esp., *A New Kind of Christian* (São Francisco: Jossey-Bass, 2001) – é um defensor astuto das implicações positivas do pós-modernismo para a fé evangélica.
- 339 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition*, trad. Geoff Bennington e Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), pp. xxiii-xxv; esta é a mais conhecida definição filosófica do pós-modernismo. [*A Condição Pós-Moderna*, trad. José Navarro. Lisboa: Gradiva, 1996.]
- 340 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, corrected ed., trad. Gayatri Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997), p. 323 n3. [*Gramatologia*, trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2008.]
- 341 Jacques Derrida, *Points . . . Interviews, 1974-94*, ed. Elisabeth Weber, trad. Peggy Kamuf (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995), p. 428. Para um comentário, veja-se John D. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, editado com um comentário (Nova Iorque: Fordham University Press, 1997), pp. 50-60.
- 342 É por isso que seria mais exacto chamar “pós-estruturalismo” à ideia filosófica nuclear.
- 343 Por uma questão de economia refiro-me apenas a Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), como o mais representativo. [*Contingência, Ironia e Solidariedade*, trad. Nuno Ferreira Fonseca. Lisboa: Presença, 1994.]
- 344 Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, trad. Hugh Tomlinson (Nova Iorque: Columbia University Press, 1983). [*Nietzsche*, trad. Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1994.]
- 345 Veja-se D. Z. Philips, *Wittgenstein and Religion* (Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 1984).
- 346 Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), p. 12.
- 347 Veja-se Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trad. Walter Kaufmann (Nova Iorque: Vintage Books, 1974), secs. 125 and 343. [*A Gaia Ciência*, trad. Maria Leopoldina Almeida et al. Lisboa: Relógio D'Água, 1998.]
- 348 Tanto Peter Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999), como Harvey Cox, *Religion in a Secular City: Toward a Postmodern Theology* (Nova Iorque: Simon and Schuster, 1984), foram obrigados pelos factos a reformular as suas afirmações anteriores sobre a secularização e a cidade secular.
- 349 Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trad. Walter Kaufmann (Nova Iorque: Vintage Books, 1989). [*Para Além do Bem e do Mal*, trad. Carlos Morujão. Lisboa: Relógio D'Água, 1999.]
- 350 Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, trad. Mark Lester (Nova Iorque: Columbia University Press, 1990), p. 281. Entre as muitas obras de Gilles Deleuze, *What Is Philosophy?* (com Félix Guattari) trad. Hugh Tomlinson e G. Burchill (Londres: Verso, 1994), não é um mau ponto de partida. [*Lógica do Sentido*, trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2007. *O Que é a Filosofia?* Trad. Margarida Barahona et al. Lisboa: Presença, 1992.]
- 351 Martin Heidegger, *Being and Time*, trad. John Macquarrie e Edward Robinson (Nova Iorque: Harper & Row, 1962);

- veja-se Istvan Feher, "Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy," *American Catholic Philosophical Quarterly* 64 (May 1995): 189-228. [Ser e Tempo, trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1993.]
- 352 Grande parte deste argumento pode encontrar-se nos ensaios coligidos em *Martin Heidegger Basic Writings*, org. David F. Krell, 2nd ed. (Nova Iorque: Harper & Row, 1993), e no ensaio crucial "The Onto-Theological Constitution of Metaphysics," in Martin Heidegger, *Identity and Difference*, trad. Joan Stambaugh (Nova Iorque: Harper & Row, 1969). Heidegger explica de maneira brilhante a sua perspectiva mais recente sobre a gênese da modernidade em *The Principle of Reason*, trad. Reginald Lilly (Bloomington: Indiana University Press, 1991).
- 353 Jacques Derrida, *Of Spirit: Heidegger and the Question*, trad. Geoffrey Bennington e Rachel Bowlby (Chicago: University of Chicago Press, 1989), pp. 109-13. Veja-se John D. Caputo, "Heidegger and Theology," in Charles Guignon (org.), *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 270-88.
- 354 Dominique Janicaud et al. (orgs.), *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate* (Nova Iorque: Fordham University Press, 2000).
- 355 O problema que Levinas se põe a si mesmo pela primeira vez em 1935 em *On Escape*, trad. Bettina Bergo (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003), alcança a sua mais elevada resolução em 1970, em *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, trad. Alphonso Lingis (Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press, 1998). [Da Evasão, trad. André Verissimo. Lisboa: Estratégias Criativas, 2001.]
- 356 Veja-se as interessantes "Annotations" de Jacques Rolland em *On Escape*, esp. no. 10, pp. 89-90.
- 357 Merold Westphal, "Levinas's Teleological Suspension of the Religious," in Adriaan T. Peperzak (org.), *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature, and Religion* (Londres/Nova Iorque: Routledge, 1995), pp. 151-60.
- 358 Jacques Derrida, "Circumfession: Fifty-nine Periods and Periphrases," in Geoffrey Bennington e Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, trad. Geoffrey Bennington (Chicago: University of Chicago Press, 1993), p. 155.
- 359 Derrida, *Of Grammatology*, pp. 18, 47, 84, 131, 135, 139. [Gramatologia, trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2008.]
- 360 Veja-se Jacques Derrida, "How to Avoid Speaking: Denials," in Howard Coward e Toby Foshay (orgs.), *Derrida and Negative Theology* (Albany: SUNY Press, 1992), pp. 73-142.
- 361 "The Force of Law: "The Mystical Foundation of Authority,"" trad. Mary Quantaince, in Drucilla Cornell et al. (orgs.), *Deconstruction and the Possibility of Justice* (Nova Iorque: Routledge, 1992), pp. 68-91.
- 362 Derrida, *Of Grammatology*, p. 71.
- 363 Luce Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*, trad. Carolyn Burke and Gillian C. Gill (Ítaca, N.Y. Cornell University Press, 1993), e "Belief Itself," in *Sexes and Genealogies* (Nova Iorque: Columbia University Press, 1993). Para um comentário veja-se Grace Jantzen, *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion* (Manchester e Bloomington: Manchester University Press e Indiana University Press, 1998).
- 364 Veja-se Jacques Derrida, "The Becoming Possible of the Impossible: An Interview with Jacques Derrida," in Mark Dooley (org.), *A Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus* (Albany: SUNY Press, 2003), pp. 21-33.
- 365 Apesar de Michel Foucault parecer reduzir a religião a um conjunto de práticas confessionais e disciplinares que constituem o tema religioso, há um interesse cada vez maior e comparável em encontrar o seu lado religioso. Veja-se James Bernauer e Jeremy Carrette (orgs.), *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience* (Burlington, Vt.: Ashgate, 2004).
- 366 Jacques Derrida, *Positions*, trad. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1972), p. 6. Veja-se Hugh Rayment-Pickard, *Impossible God: Derrida's Theology* (Hampshire, England: Ashgate, 2003), pp. 18-19, 134-43.
- 367 Trata-se da forma ateia de teologia – por oposição à forma teológica (dogmática, metafísica) de ateísmo.
- 368 John Robinson, *Honest to God* (Londres: SCM Press, 1963), p. 22.
- 369 Don Cupitt, *Taking Leave of God* (Londres: SCM Press, 1980), e *Is Nothing Sacred?* (Nova Iorque: Fordham University Press, 2002). Para um bom comentário sobre o movimento britânico veja-se George Pattison, *Thinking about God in an Age of Technology* (Oxford: Oxford University Press, 2005), ch. 1, "The Long Goodbye."
- 370 Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia: Westminster Press, 1966); *The New Gospel of Christian Atheism*, ed. rev. (Aurora, Colo.: Davies Publishing, 2002); e T. J. J. Altizer e William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God* (Indianapolis: Bobbs-Merrill Press, 1966).
- 371 Veja-se a minha recensão de *Erring in Man and World* 21 (1988): 108-26.
- 372 John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1997); Hent de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1999); Kevin Hart, *The Trespass of the Sign* (Nova Iorque: Fordham University Press, 2000); e Richard Kearney, *The God Who May Be* (Bloomington: Indiana University Press, 2001).
- 373 Charles Winquist, *Desiring Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).
- 374 Gianni Vattimo, *Belief*, trad. Luca D'Isanto e David Webb (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999), e Richard Rorty e Gianni Vattimo, *The Future of Religion* (Nova Iorque: Columbia University Press, 2005).

375 Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundations of Universalism*, trad. Roy Brassier (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003); Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute* (Nova Iorque e Londres: Verso Books, 2000); e Giorgio Agamben, *A Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, trad. Patricia Dailey (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2005).

376 Veja-se o sugestivo capítulo de Gavin Hyman neste volume, que demonstra que a conexão interna entre modernidade e ateísmo quer a relatividade do ateísmo ao teísmo que está a negar. Se o ateísmo moderno é a rejeição do Deus moderno, como afirma Hyman, então a delimitação da modernidade abre outra possibilidade, que é menos o ressuscitar do teísmo pré-moderno do que a possibilidade de algo para lá tanto do teísmo quanto do ateísmo da modernidade.

377 Os antropólogos pós-modernistas, contudo, condenam o comparativismo e sustentam que só se pode interpretar uma cultura de cada vez.