

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
PUC-SP

CLARISSA DE FRANCO

**O ateísmo de Richard Dawkins nas fronteiras da ciência  
evolucionista e do senso comum**

Doutorado em Ciências da Religião

São Paulo  
2014

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
PUC-SP

CLARISSA DE FRANCO

**O ateísmo de Richard Dawkins nas fronteiras da ciência  
evolucionista e do senso comum**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para a obtenção do título de Doutora em Ciências da Religião, na área de concentração “Religião e Campo Simbólico”, sob a orientação do Prof. Dr. João Edênio dos Reis Valle.

São Paulo  
2014

## ERRATA TESE:

### O ATEÍSMO DE RICHARD DAWKINS NAS FRONTEIRAS DA CIÊNCIA EVOLUCIONISTA E DO SENSO COMUM

CLARISSA DE FRANCO

p. 16, 1º. parágrafo: o parágrafo repete-se em outro momento da introdução, desconsiderar.

p. 91, linhas 18-21: excluir seguinte trecho: “ao se tratar do ateísmo de Richard Dawkins, esse é um dos temas a ser esmiuçado, e o faremos com o devido cuidado no quinto capítulo desta tese, ao discutirmos “as verdades” envolvidas no discurso do nosso pesquisador de estudo.”

p. 103, linhas 16-17: excluir seguinte trecho: “Em linguagem neodarwinista, as representações contraintuitivas seriam subprodutos da *folk psychology*”. No contexto apresentado, é equivocado assumir a contraintuição como subproduto da *folk psychology*. Os demais pontos da explicação são pertinentes, evitar termo: subproduto, nesse caso.

Capítulo 4, p. 140-145: nas críticas feitas a Richard Dawkins, é importante incluir um grupo não mencionado na tese como separado dos demais, o dos ateus, entre os quais pode-se destacar Julian Baggini, Douglas Murray, Terry Eagleton, Michel Ruse (citado na tese) e H. Allen Orr.

Capítulo 5, p. 196-199: os clusters são mais úteis à compreensão da pesquisa quando analisados sob o cruzamento com a questão 30. Ao se ler os dados da pesquisa, é importante se debruçar sobre as páginas 196 a 199 a fim de obter maior entendimento global dos dados. De nossa parte, foi orientado a aprofundar nesse cruzamento e nessa discussão.

p. 200, linhas 10-12: No trecho: “sugerindo que talvez as argumentações que embasam seu ateísmo evolucionista adviriam de uma matriz de pensamento menos usual ao grande público que a marxista, por exemplo”, cabe uma menção a dados não apresentados da pesquisa de campo, na qual se observou falas dos sujeitos de pesquisa referentes ao ateísmo marxista, tais como: “a religião é o ópio do povo”, “com as religiões, deixamos de ser atores sociais, para viver uma vida fantasiosa”.

Considerações finais, p. 200-203: de um modo geral, a conclusão precisa de maior aprofundamento.

**Banca Examinadora**

---

---

---

---

---

---

---

---

*Dedico esta tese às entidades que talvez existam. Se houver Deus, que ele tome ciência da discussão que se faz em seu nome.*

## **Agradecimentos**

Toda experiência humana se constrói em etapas e mesmo que não tenhamos consciência plena de todo o processo, a cada etapa determinadas pessoas contribuem com seu olhar, ainda que às avessas, para que nossa escolha por aquele caminho torne-se mais clara. Escolho sempre agradecer ao meu marido, **Rodrigo**, por ser quem ele é, simplesmente. Isso me basta como suporte aos vãos que insisto em dar na vida, como esta tese. Meu filho mais novo, **Leonardo**, veio à minha barriga junto da seleção de doutorado, por isso agradeço especialmente pela companhia nestes três anos, ao lado de meu outro filho **Daniel**. Sem citar muitos amigos e familiares que são queridos e importantes, passarei direto aos agradecimentos específicos que contribuíram com a construção deste texto. Ao amigo e cunhado **Iuri Ribeiro** e à minha mãe **Erotilde Ribeiro De Franco**, ambos revisores das letras; à professora **Yara Castro**, pelo auxílio à parte estatística; ao professor **Eduardo Cruz**, que por meio de sua disciplina me incentivou a dar forma a algo que já gestava dentro de mim; ao orientador **Edênio Valle**, que suportou minhas instabilidades, permitindo-me autonomia para trabalhar; ao professor querido **Silas Guerriero**, que me acompanha desde o mestrado, acalmando as inquietudes de minha alma acadêmica; aos amigos **Claudio Pimentel**, **Rodrigo Petronio** e **Gustavo Miranda**, parceiros de algumas reflexões na área. Agradeço especialmente à **FAPESP** e à **CAPES**, por me auxiliarem durante a trajetória acadêmica; ao **Programa de Ciências da Religião da PUC/SP**, sempre acolhedor, e à **Universidade Federal do ABC**, por me permitir conciliar trabalho e estudo. Um aceno de gratidão a **Richard Dawkins**, que tanto produz, oferecendo bases para novos vãos intelectuais e de vida a partir de seus trabalhos.

## RESUMO

DE FRANCO, Clarissa (2014). O ateísmo de Richard Dawkins nas fronteiras da ciência evolucionista e do senso comum. Tese de Doutorado em Ciências da Religião, PUC/SP.

O objeto de estudo consiste nas principais ideias ateístas de Richard Dawkins e na recepção destas por parte dos ateus inseridos na cultura brasileira. Dawkins é um dos principais divulgadores e militantes do movimento ateísta da atualidade, e a despeito de sua faceta pública – divulgada em sites mundiais e em livros de reconhecido sucesso – existem debates do autor, concernentes aos espaços acadêmicos e restritos a cientistas, que nem sempre se apresentam congruentes às suas exposições e defesas públicas. Internamente aos muros da ciência, Richard Dawkins não encontra plena verificação e corroboração de alguns pontos centrais de sua teoria que parecem embasar sua argumentação pública do ateísmo, tais como a teoria da memética e o conceito de seleção de gene, ideias apresentadas ao público leigo em um de seus mais célebres livros, *O gene egoísta* (2001a [1976]) e mantidas publicamente com o *status* de ciência consolidada. Consideramos que as figuras de cientista e militante ateu em Dawkins fundem-se diante do imaginário público, o que tende a levar seus seguidores a compreenderem o ateísmo como um caminho mais legítimo e verdadeiro que o religioso, sendo aquele interpretado como um caminho de livre escolha e este último submetido a uma doutrinação. Acreditamos, no entanto, que o ateísmo pode ser compreendido como submetido a mecanismos cognitivos naturais, como a religião. Levamos em conta que o cenário político hoje é favorável aos ateus, uma vez que observamos um fenômeno que chamamos de “vingança moral dos ateus”, uma inversão da proteção oficial e da legitimidade do Estado, que durante muito tempo esteve acolhendo e protegendo o discurso religioso e hoje passou a se afinizar com reivindicações ateístas, ficando o religioso em um lugar ultrapassado e incômodo no debate democrático. Estas hipóteses foram investigadas por meio da confrontação entre os discursos científico e público de Richard Dawkins e através de um questionário misto (com questões fechadas e abertas) que investigou 1022 ateus, observando se, e em que intensidade, o ateísmo da amostra segue as tendências do pensamento de Richard Dawkins. Pudemos observar nos padrões de resposta, três grupos: Super Ateus, Ateus Moderados e Ateus Discretos. Aproximadamente 30% da amostra declara-se fã do autor, e ao todo, perto de 80% tem conhecimento sobre algum ponto da teoria de Dawkins.

**Palavras-chave:** ateísmo, Richard Dawkins, memética, gene egoísta, neoteísmo.

## ABSTRACT

DE FRANCO, Clarissa (2014). Richard Dawkins' atheism at the frontiers of evolutionist science and common sense. Science of Religion PhD Thesis, PUC/SP.

The object of study is the main Richard Dawkins' ideas of atheism and this reception on the Brazilian atheists. Dawkins is one of the leading publishers and militant atheist movement today, and despite his public facet - released worldwide on websites and in books of recognized success - there are debates of the author, pertaining to academic spaces and restricted to scientists, who do not always have congruent to its exhibitions and public defenders. Internally the walls of science, Richard Dawkins can not find full verification and corroboration of some central points of his theory that seem to support its public arguments of atheism, such as the theory and the concept of memetic and selection gene, ideas presented to the lay public one of his most famous books, *The Selfish Gene* (2001a [1976]) and maintained publicly with the status of consolidated science. We assume that the figures of scientist and militant atheist from Dawkins mingle in front of the public imagination, which tends to lead his followers to understand atheism as a more legitimate and true way than religious, being interpreted that as a way to free choice and the latter undergoes indoctrination. We believe, however, that atheism can be understood as subject to natural cognitive mechanisms, as religion. We take into account the political scene today is favorable to atheists, since we observed a phenomenon we call "moral atheists revenge", a reversal of official protection and legitimacy of the state, which has long been welcoming and protecting the speech religious and today happened to be synchronized with atheistic claims, being religious in an outdated and uncomfortable place in the democratic debate. These hypotheses were investigated by means of confrontation between the scientific and public speeches of Richard Dawkins and through a mixed questionnaire (with open and closed questions) that investigated 1022 atheists, noting whether and to what extent the sample follows trends of thinking of Richard Dawkins. We observed patterns of response, three groups: Super Atheists, Moderate Atheists and Discrete Atheists. Approximately 30% of the sample declare themselves as followers of the author, and all, nearly 80% have knowledge about any point of the theory of Dawkins.

**Key-words:** atheism, Richard Dawkins, memetics, selfish gene, neoatheism.

## LISTA DE FIGURAS E TABELAS

<b>Figura 1:</b> <i>The Out Campaign</i> _____	124
<b>Figura 2:</b> Meme _____	134
<b>Figura 3:</b> Caminhos _____	138
<b>Figura 4:</b> Brincadeira _____	139
<b>Tabela 1:</b> Distribuição de Respostas por Estado _____	149
<b>Tabela 2:</b> Visualização dos <i>Clusters</i> _____	156
<b>Tabela 3:</b> Distribuição Percentual dos <i>Clusters</i> _____	156
<b>Tabela 4:</b> Apresentação de Respostas por Número Bruto e Porcentagem – Q09	158
<b>Tabela 5:</b> Padrão de Resposta dos <i>Clusters</i> - Q09 _____	158
<b>Tabela 6:</b> Apresentação de Respostas por Número Bruto e Porcentagem – Q10	160
<b>Tabela 7:</b> Padrão de Resposta dos <i>Clusters</i> – Q10 _____	160
<b>Tabela 8:</b> Apresentação de Respostas por Número Bruto e Porcentagem – Q11	162
<b>Tabela 9:</b> Padrão de Resposta dos <i>Clusters</i> – Q11 _____	162
<b>Tabela 10:</b> Apresentação de Respostas por Número Bruto e Porcentagem – Q12	164
<b>Tabela 11:</b> Padrão de Resposta dos <i>Clusters</i> – Q12 _____	164
<b>Tabela 12:</b> Apresentação de Respostas por Número Bruto e Porcentagem – Q13	166
<b>Tabela 13:</b> Padrão de Resposta dos <i>Clusters</i> – Q13 _____	166
<b>Tabela 14:</b> Apresentação de Respostas por Número Bruto e Porcentagem – Q14	168
<b>Tabela 15:</b> Padrão de Resposta dos <i>Clusters</i> – Q14 _____	168
<b>Tabela 16:</b> Apresentação de Respostas por Número Bruto e Porcentagem – Q15	170
<b>Tabela 17:</b> Padrão de Resposta dos <i>Clusters</i> – Q15 _____	170
<b>Tabela 18:</b> Apresentação de Respostas por Número Bruto e Porcentagem – Q16	172
<b>Tabela 19:</b> Padrão de Resposta dos <i>Clusters</i> – Q16 _____	172
<b>Tabela 20:</b> Apresentação de Respostas por Número Bruto e Porcentagem – Q17	174
<b>Tabela 21:</b> Padrão de Resposta dos <i>Clusters</i> – Q17 _____	174
<b>Tabela 22:</b> Apresentação de Respostas por Número Bruto e Porcentagem – Q18	176
<b>Tabela 23:</b> Padrão de Resposta dos <i>Clusters</i> – Q18 _____	176
<b>Tabela 24:</b> Apresentação de Respostas por Número Bruto e Porcentagem – Q19	178
<b>Tabela 25:</b> Padrão de Resposta dos <i>Clusters</i> – Q19 _____	178
<b>Tabela 26:</b> Apresentação de Respostas por Número Bruto e Porcentagem – Q20	180
<b>Tabela 27:</b> Padrão de Resposta dos <i>Clusters</i> – Q20 _____	180

<b>Tabela 28:</b> Apresentação de Respostas por Número Bruto e Porcentagem – Q21	182
<b>Tabela 29:</b> Padrão de Resposta dos <i>Clusters</i> – Q21	182
<b>Tabela 30:</b> Apresentação de Respostas por Número Bruto e Porcentagem – Q22	183
<b>Tabela 31:</b> Padrão de Resposta dos <i>Clusters</i> – Q22	183
<b>Tabela 32:</b> Apresentação de Respostas por Número Bruto e Porcentagem – Q23	185
<b>Tabela 33:</b> Padrão de Resposta dos <i>Clusters</i> – Q23	185
<b>Tabela 34:</b> Apresentação de Respostas por Número Bruto e Porcentagem – Q24	187
<b>Tabela 35:</b> Padrão de Resposta dos <i>Clusters</i> – Q24	187
<b>Tabela 36:</b> Apresentação de Respostas por Número Bruto e Porcentagem – Q25	188
<b>Tabela 37:</b> Padrão de Resposta dos <i>Clusters</i> – Q25	188
<b>Tabela 38:</b> Apresentação de Respostas por Número Bruto e Porcentagem – Q26	190
<b>Tabela 39:</b> Padrão de Resposta dos <i>Clusters</i> – Q26	190
<b>Tabela 40:</b> Apresentação de Respostas por Número Bruto e Porcentagem – Q27	192
<b>Tabela 41:</b> Padrão de Resposta dos <i>Clusters</i> – Q27	192
<b>Tabela 42:</b> Apresentação de Respostas por Número Bruto e Porcentagem – Q28	194
<b>Tabela 43:</b> Padrão de Resposta dos <i>Clusters</i> – Q28	194
<b>Tabela 44:</b> Apresentação de Respostas por Número Bruto e Porcentagem – Q29	195
<b>Tabela 45:</b> Padrão de Resposta dos <i>Clusters</i> – Q29	195
<b>Tabela 46:</b> Apresentação de Respostas por Número Bruto e Porcentagem – Q30	197
<b>Tabela 47:</b> Cruzamento de Dados: Conhecimento de Dawkins X <i>Clusters</i>	198

## SUMÁRIO

<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS</b> _____	12
Sobre o objeto e a hipótese _____	12
Situando o debate: ateísmo contemporâneo entre os velhos parceiros rabugentos: religião e ciência _____	18
<b>PARTE I: O ATEÍSMO</b> _____	30
<b>CAPÍTULO 1: DELIMITAÇÕES CONCEITUAIS E HISTÓRICAS DO ATEÍSMO</b> _____	31
1.1 A posição ateísta em um universo de crenças: definições e conceitos _____	31
1.2 A posição ateísta em um universo de crenças: contexto histórico-filosófico _____	40
<b>CAPÍTULO 2: O NOVO ATEÍSMO OU ATEÍSMO CONTEMPORÂNEO</b> _	57
2.1 O novo no ateísmo contemporâneo _____	59
2.1.1 Movimento social _____	59
2.1.2 A vingança moral dos ateus: estado pós-secular _____	62
2.1.3 Passagem do paradigma filosófico ao científico, com penetração pelo senso comum _____	68
2.1.4 Ateísmo e ciberespaço _____	74
2.1.5 Terrorismo _____	75
2.2 Os arquitetos do ateísmo contemporâneo: autores, obras e bases conceituais _____	77
2.2.1 O ateísmo racional empirista de Carl Sagan _____	79
2.2.2 O ateísmo espiritualista _____	80
2.2.3 Michael Onfray: laicidade pós-cristã _____	83
2.2.4 “Os cavaleiros do ateísmo” _____	84
<b>PARTE II: RICHARD DAWKINS E SUAS FACETAS</b> _____	87
<b>CAPÍTULO 3: A FACETA CIENTÍFICA DO ATEÍSMO DE DAWKINS</b> _____	88
3.1 O paradigma da Evolução e a questão da origem: debates entre darwinismo, criacionismo e <i>Design Inteligente</i> _____	89
3.2 Predisposições cognitivas da religião: pressupostos científicos do ateísmo neodarwinista de Richard Dawkins _____	98
3.3 Gene egoísta e seleção de grupo: um debate sobre instinto de fé e moralidade _____	105
3.4 Memética: e a religião como vírus _____	112
3.5 Culto a um não tão livre-arbítrio: caminhos para um ateísmo natural _____	118

CAPÍTULO 4: A FACETA POPULAR DO ATEÍSMO DE DAWKINS _____	123
4.1 O papel de Dawkins no ateísmo contemporâneo _____	123
4.2 <i>Deus, um delírio</i> _____	126
4.3 Memes: metáfora ou ciência? Usos e abusos _____	134
4.4 Críticas à faceta popular do ateísmo de Dawkins _____	140
<b>PARTE III: OS ATEUS DO INÍCIO DO SÉCULO XXI _____</b>	<b>146</b>
CAPÍTULO 5: ATEUS CONTEMPORÂNEOS: SEGUIDORES DE DAWKINS? _____	147
5.1 Os sujeitos _____	147
5.2 Por que ser ateu? _____	150
5.3 Metodologia e análise dos dados _____	155
5.4 Discussão conclusiva dos dados _____	196
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS _____</b>	<b>200</b>
<b>REFERÊNCIAS _____</b>	<b>204</b>
<b>ANEXOS _____</b>	<b>223</b>

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

### Sobre o objeto

Esta tese aborda o ateísmo de Richard Dawkins, considerando suas facetas de cientista biólogo e de militante ateu, avaliando o impacto que suas ideias exercem sobre os ateus inseridos na cultura brasileira. Dawkins é o ateu com maior repercussão na atualidade, encabeçando um movimento que costuma ser denominado de neoeísmo.

Antes que compreendamos o significado deste movimento, esclareço, de início, que este termo nem sempre é bem recebido pelos ateus. Essa informação veio a mim por meio da coleta de dados com 1022 ateus e de meu contato com este público ao longo dos três últimos anos. A alegação é de que esta alcunha (neoteus) é um termo que veio de “fora” e que frequentemente é utilizado de forma ofensiva em *blogs* e *sites*<sup>1</sup>. Neoeísmo tornou-se um termo de chacota. E isso me faz colocar em dúvida este termo até que encontre outro mais respeitoso, à altura de um grupo que tem chamado atenção do IBGE nos Censos de 2000 e 2010 (ao menos o grupo do sem religião). Não tenho intenção em perpetuar ofensas ao público que me forneceu dados para esta pesquisa. Por este motivo, daremos preferência nesta tese ao termo “ateísmo contemporâneo”, mesmo reconhecendo que a força simbólica da expressão “neoeísmo” é evidentemente maior. Apesar dessa observação, cabe reconhecer também que já existe um corpo de publicações que se referem ao fenômeno com o nome de neoeísmo, o que nos fará, eventualmente, citar este movimento desta forma.

Há aproximadamente uma década, sob o impacto do cenário pós 11 de setembro de 2001, iniciou-se uma sequência de publicações que hoje são consideradas como parte do ateísmo de que trata esta tese, um ateísmo que reivindica, dentre outros elementos, a religião como um fenômeno natural, para o qual, portanto, os seres humanos estariam “naturalmente” predispostos a partir de referenciais da sociobiologia neodarwinista. Isso significa assumir que existem condições biológicas que tornam a religião um caminho relativamente determinado, e, dependendo da ênfase que se dá a esse pressuposto, deriva-se a compreensão da religião como não sendo um caminho legítimo de escolha e de exercício da racionalidade, algo que confrontamos nessa tese. O ateísmo contemporâneo também exalta o caráter de malefício social das religiões, focando-se

---

<sup>1</sup> Podemos visualizar nos links que se seguem que tal “reclamação” ateu parece proceder em algum nível: <https://neoteismodelirio.wordpress.com/tag/neo-ateus/>. Acesso em fevereiro de 2014. <http://www.youtube.com/watch?v=KwAVooGIl6c>. Acesso em fevereiro de 2014.

prioritariamente em um discurso contra as religiões majoritárias, e considera a hipótese de Deus possível de ser debatida dentro do âmbito da ciência.

Basicamente, este movimento ateu engloba não apenas autores expressivos, mas também ateus anônimos que passaram a se organizar por meio de estratégias políticas e midiáticas. Consideramos que o ateísmo chamado de *neo* tem sim uma “cara” nova, sendo um movimento social com articulações de grupo, produção de materiais e eventos especializados, produção de humor ateu, inserção em debates públicos... A internet e as redes sociais têm um papel de suma importância neste cenário. E não é qualquer cenário, mas um contexto em que a laicidade do Estado é um fato de direito, e, portanto, um momento em que a voz ateu passou a valer como a voz de uma minoria que esteve apartada dos debates públicos por séculos. Chamo esse processo de vingança moral dos ateus, por meio do qual se inverte o “jogo moral do certo e errado”, tornando a voz dos religiosos tradicionais nas plenárias públicas marcada como um lugar de desconforto, obsolescência e inadequação.

Além desta característica de organização social que se utiliza das condições morais e políticas do momento, o ateísmo atual tem mais uma característica que poderia justificar seu termo “neo”: o respaldo das ciências naturais para embasar os argumentos contrários à existência de Deus e das religiões. Nunca antes na história isto havia ocorrido de forma tão explícita.

Como se vê, embora não sejamos partidários do termo (neoteísmo), defendemos nesta tese que existe um novo ateísmo, em função dos cinco fatores que seguem: 1) característica de movimento social; 2) estado secular que dá proteção e força aos ateus, relegando os religiosos para o lugar da obsolescência; 3) passagem do paradigma filosófico para o científico na defesa do ateísmo, com penetração pelo senso comum; 4) cenário de terrorismo religioso, que assustou o mundo com mais intensidade desde 11/09/01, e 5) Internet, que possibilita a formação de redes e o espraiamento das ideias ateístas, focando o público jovem.

Em relação ao objeto, a despeito da faceta pública do ateísmo de Dawkins – divulgada em sites mundiais e em livros de reconhecido sucesso – existem debates do autor, concernentes a espaços acadêmicos e científicos, que nem sempre se apresentam congruentes às suas exposições e defesas públicas. Internamente aos *muros* da ciência, Richard Dawkins não encontra plena verificação e corroboração de alguns pontos centrais de sua teoria que parecem embasar sua argumentação pública do ateísmo, tais como a teoria da memética e o conceito de seleção de gene, ideias apresentadas ao

público leigo em um de seus mais célebres livros, *O gene egoísta* (2001a [1976]), e mantidas publicamente com o status de ciência consolidada.

Se levarmos em conta a perspectiva das teorias de seleção de grupo, a solidariedade, cooperação e reciprocidade – e não o egoísmo – são chaves da evolução humana em sociedade. Na teoria de Dawkins, ações altruístas seriam justificadas pelo *bem* do gene egoísta (DAWKINS, 2001a). Mas, para alguns pesquisadores de peso, o mecanismo de seleção grupal estaria claramente justificado do ponto de vista evolutivo, sendo a religião um fenômeno que se apoia na seleção de grupo. Tais debates científicos acabam por ser apresentados ao grande público de modo simplificado e sob o respaldo do prestígio de Richard Dawkins e da ciência, o que pode promover a concepção do ateísmo como um caminho mais *verdadeiro* e *legítimo* que o religioso. Esta hipótese irá permear o desenvolvimento deste trabalho e será academicamente analisada ao longo do texto.

A teoria dos memes – que se tornou popular em meios virtuais – encontra críticas contundentes no âmbito científico – muito mais contundentes que a do gene egoísta. Tal teoria forneceria as bases para a argumentação de Dawkins de que a religião se reproduz na espécie humana, ao formato ao de um vírus que se prolifera por meio de replicações que não estariam a serviço da evolução do hospedeiro, mas sim do próprio parasita (2007, p. 228). Entretanto, a memética (curiosamente) não exerceria o mesmo efeito sobre o ateísmo.

Além destes dois núcleos argumentativos (seleção de gene e teoria da memética), Dawkins expõe-se ao debate com criacionismo e *Design* Inteligente e a base de seus argumentos é sempre a empiria da teoria da evolução, na linha de tomar como literais as narrativas religiosas. É importante ressaltar que, em Dawkins, não parece haver espaço para a compreensão dos aspectos simbólicos e mitológicos da religião – ainda que eventualmente ele cite a Bíblia como um patrimônio literário – sendo a religião avaliada pelo autor sob a perspectiva do mal-estar provocado, a despeito de pesquisas que trazem indicadores de melhorias na qualidade de vida e enfrentamento de crises a partir das adesões religiosas, as quais são citadas no texto. Além disso, ao contrário do posicionamento de Dawkins, alguns de seus pares evolucionistas afirmam que a religião pode ser vista como adaptativa para a espécie, a partir das teorias de seleção de gene e do instinto de fé, que evocam a cooperação e solidariedade entre grupos (WILSON, 1978; BROOM, 2003; WADE, 2010; SOSIS, 2003; 2011; RIDLEY, 2000, STAMOS, 2011).

Os argumentos de Richard Dawkins acerca do ateísmo não são expostos publicamente como desvinculados da ciência – frutos de opinião pessoal – ou como em processo de verificação científica. São expostos como ciência consolidada, o que pode vir a estabelecer uma relação “perigosa” de detenção da verdade, como se a mesma fosse um atributo de expressão de uma só voz e faceta, endossada pelo status de respeitabilidade gozado pela ciência em nossa sociedade.

A fim de compreender o impacto que as ideias de Dawkins possuem sobre ateus contemporâneos, realizamos uma investigação de campo através de um questionário<sup>2</sup> aplicado eletronicamente e direcionado somente ao público que se declara ateu, com questões abertas e fechadas (a maioria) com foco em verificar a recepção da amostra em relação a afirmações principais de Richard Dawkins. 1022 ateus participaram da pesquisa, o que se mostra um número expressivo. Conforme se verá, aproximadamente um terço da amostra compõe-se de seguidores de Dawkins. Dos resultados, observa-se três padrões de resposta, que culminaram nos grupos de Super Ateus, Ateus Moderados e Ateus Discretos. Estes três grupos estariam alinhados de maior a menor intensidade com os pensamentos de nosso autor de estudo e com posições mais ateístas mais afirmativas.

Cabe afirmar que não é objetivo desta tese criticar o ateísmo em si, tampouco, os ateus e seus posicionamentos. Nosso foco de crítica é acerca da argumentação ateísta de Richard Dawkins, quando ocorrem manobras no caminho do conhecimento, que acabam por mesclar os papéis de cientista e militante ateu.

Nossas principais hipóteses de trabalho são: 1) Dawkins possui seguidores, no sentido de fidelização às suas ideias, mesmo entre os ateus inseridos na cultura brasileira; 2) as figuras de cientista e militante ateu em Dawkins se fundem diante do imaginário público, fazendo com que seus pressupostos não sejam profundamente compreendidos e/ou aceitos mesmo por aqueles que se dizem seus seguidores; 3) as figuras de cientista e militante ateu em Dawkins se fundem diante do imaginário público, o que tende a levar seus seguidores a compreenderem o ateísmo como um caminho legitimado pela ciência, sendo interpretado como um processo de livre escolha, em contraposição ao caminho religioso, que seria submetido à doutrinação e condicionamentos; e 4) o ateísmo também pode ser compreendido sob o prisma dos condicionamentos cognitivos.

---

<sup>2</sup> Ver anexos , p. 223.

Consideramos que o cenário atual é favorável aos ateus, configurando-se como um processo que chamamos de “vingança moral dos ateus”, uma inversão da proteção oficial e da legitimidade do Estado, que durante muito tempo esteve acolhendo e protegendo o discurso religioso e hoje passou a se afinizar com reivindicações ateístas, ficando o religioso em um lugar ultrapassado e incômodo no debate democrático.

A tese está dividida em três partes, além da introdução e conclusão, a saber:

- 1) Ateísmo (história, conceitos e cenário atual); capítulos 1 e 2;
- 2) Richard Dawkins (de um lado, a faceta científica, e de outro, sua faceta militante, popular e pública); capítulos 3 e 4;
- 3) Os ateus (como compreendem as ideias de Dawkins), capítulo 5

Antes do primeiro capítulo, estabeleceremos uma conversa com o leitor para fundar as bases para a compreensão histórica e conceitual do ateísmo estabelecida no primeiro capítulo, de modo a inserir o leitor na perspectiva ateísta e a situar o ateísmo de Richard Dawkins dentro de um quadro mais amplo.

O segundo capítulo da tese aborda o ateísmo contemporâneo mais especificamente, trazendo os elementos que consideramos serem representativos do “novo” ateísmo, e em seguida, situando os principais expoentes do movimento.

No terceiro capítulo serão expostos os debates científicos que embasam o ateísmo de Dawkins, focando-se em cinco eixos: 1) o paradigma da evolução e a questão da origem: debates entre darwinismo, criacionismo e *Design Inteligente*; 2) Predisposições cognitivas da religião; 3) Gene egoísta e seleção de grupo: um debate sobre instinto de fé e moralidade; 4) Memética: uma teoria em construção ou ciência não consolidada. 5) Culto a um não tão livre-arbítrio: caminhos para um ateísmo natural. Esse capítulo contém as principais argumentações de nossa tese, configurando-se como o principal eixo de argumentação nosso.

Já no quarto capítulo, a faceta popular do ateísmo de Richard Dawkins é apresentada, além de abordarmos um panorama acerca do livro *Deus, um delírio* (2007), direcionado especificamente para o público que tem dúvidas a respeito da existência de Deus. Fazemos também uma apresentação do modo como o público tem feito uso do conceito de meme. O último item deste capítulo encerra a faceta pública de Dawkins, trazendo as críticas a nosso autor de estudo, focando-se em três grupos: 1) as críticas feitas por líderes religiosos e teólogos, como Alister McGrath (2007; 2008), de que o ateísmo contemporâneo promoveria uma caricatura da religião e de seus pressupostos; 2) as críticas de cientistas, filósofos e outros estudiosos que afirmam que a

argumentação de boa parte dos ateístas da atualidade não é acadêmica, sendo pouco fundamentada, algo que poderia trazer prejuízo à ciência (RUSE, 2001; 2009; 2009b; ATRAN, 2006); 3) finalmente, as críticas de adeptos do *Design* Inteligente e do Criacionismo em defesa de sua visão de mundo e atacando a intolerância e falta de respeito com que o ateísmo contemporâneo tem por vezes expressado.

Finalizamos a tese com a visão dos ateus no quinto capítulo, situando os 1022 ateus estudados diante dos pressupostos ateístas de Richard Dawkins. Nesse ponto, o repertório conceitual é articulado com as informações obtidas na amostra a partir da coleta de dados, através do questionário misto (com questões abertas e fechadas).

Para finalizar esta introdução, apesar desta ser uma tese crítica acerca das bases conceituais e epistemológicas do autor escolhido, não podemos deixar de reconhecer que Richard Dawkins tem um valor significativo tanto para a ciência, quanto para a divulgação e popularização da mesma. Dawkins apresenta uma escrita fácil de ser lida, com muitos exemplos práticos, que aproximam suas teorias do pensamento leigo e concreto. É, sem dúvida, um instigante interlocutor.

## **Situando o debate: ateísmo contemporâneo entre os velhos parceiros rabugentos: religião e ciência.**

Talvez para alguns pareça óbvio demais iniciar uma tese acerca de ateísmo, colocando ciência, religião e filosofia para conversar. A opção pelo óbvio deu-se em função da necessidade ainda premente de esclarecer universos que sempre se tocam e que eventualmente se chocam, em especial quando tratamos de um objeto que se situa no âmbito das crenças<sup>3</sup> – mesmo que pela negação – mas que se pauta em argumentos de ordem lógica e por vezes científica, como é o caso do ateísmo de bases cognitivas e neodarwinistas, o ateísmo de Richard Dawkins.

Este será um item bastante filosófico de nossa tese. Falando em primeira pessoa, sei que corro riscos evidentes ao expor, logo no abrir das cortinas, uma de minhas fragilidades conceituais. Entretanto, oriento-me ao encontro de tal inevitável risco, com a meta de abrir ao leitor um horizonte reflexivo sobre o cenário conceitual que perpassa o ateísmo contemporâneo, para além dos embasamentos do neodarwinismo. Não me parece frutífero refletir conceitualmente sobre qualquer assunto sem recorrer à filosofia, mesmo que de soslaio.

No âmago de toda reflexão filosófica sempre houve espaço para o questionamento acerca da existência de Deus. Tal inquietação é inerente ao exercício filosófico, que busca, através de argumentação lógica, situar o ser humano em relação ao universo, estando a filosofia no limiar dos pensamentos da religião – aquela a qual se costuma atribuir o saber intuitivo e afetivo – e da ciência – a que costuma vir acompanhada do rótulo de conhecimento empírico e lógico.

Logo de início, convém situar nossa posição em relação a estes olhares que concedem a cada área um domínio específico de excelência. Stephen Jay Gould (1987, 2002), evolucionista que será citado algumas vezes nesta tese, propõe o conceito de magistérios não interferentes (*non overlapping magisteria*, NOMA), por meio do qual há um reforço à posição de que religião e ciência possuem domínios diferentes e que deve haver um respeito a estes domínios, não cabendo à ciência a tentativa de validar ou desqualificar argumentos religiosos, e vice-versa.

Esta posição é duramente atacada por Richard Dawkins em um de seus *best-sellers* ateístas, o livro *Deus, um delírio* (2007), no qual afirma que “algumas perguntas

---

<sup>3</sup> O próprio autor de nosso estudo, Richard Dawkins, traz, em *Deus, um delírio* (2007, págs. 79. 80), uma escala de crenças na qual o ateísmo é considerado como um dos extremos das possibilidades de crença.

(comentadas destinadas à religião) simplesmente não merecem resposta” (p. 87), e cita algumas, como: “por que os unicórnios são ocos?” (p. 87), sugerindo a ilegitimidade de questões como essa (tais como algumas relativas à religião) e avançando para a afirmação de que aquilo a que a ciência não tem resposta nos dias atuais, poderá (e provavelmente terá) em um cenário futuro. Neste sentido, Dawkins reconhece um modelo de ciência que antevê que certas premissas poderão ser conhecidas ou refutadas um dia. E a hipótese de Deus estaria para nosso autor de estudo entre estas premissas.

Para esclarecer a posição desta tese, chamo um terceiro arguidor, também fortemente presente neste debate: o teólogo e biofísico Alister McGrath (2007), que propõe uma maneira intermediária de pensar os contatos entre religião e ciência, sugerindo a ideia de “magistérios parcialmente interferentes” (p. 57). Ele cita pesquisas que vêm promovendo esta interface, criticando, no entanto a “concepção dogmática” (p. 63) de Dawkins.

Parece-nos, como a McGrath, que o problema na abordagem de Dawkins está na desqualificação e na tentativa de invalidar o pensamento religioso como um caminho legítimo de pensamento e escolha. A função da ciência, neste sentido, fica um tanto obscura, uma vez que, nas mãos de Dawkins, ela passa a fazer inferências sobre o bem e o mal, o certo e o errado, o verdadeiro e o falso...

Travar qualquer diálogo entre os universos da ciência e da religião parece sempre uma conversa a respeito de tudo e nada ao mesmo tempo. Ao lado da filosofia, estes dois parecem ser os grandes modelos explicativos do universo e do ser humano, que eventualmente “disputam” formulações, argumentos e hipóteses acerca da substância, da origem e do destino das coisas.

Há que se considerar que religião e ciência não se referem a instâncias da mesma “natureza”, tendo, ao contrário, dimensões, práticas, métodos e funções sociais bastante distintas. Muito mais produtivo, parece-nos, a comparação entre ciência e teologia, a qual dialoga dentro da linguagem científica trazendo como arcabouço os fundamentos religiosos.

Tratar a religião como uma entidade de contornos comparados ao da ciência apresenta-se como um equívoco, em nossa visão. A religião (se é que pode ser abordada em sua forma singular) não é regulada por órgãos externos, como é o caso da ciência. Não pretende ser científica (ao menos, grande parte das religiões não tem esta intenção). E a parte que pretende (algumas ditas “religiões seculares”, por exemplo) não parece ser a maioria do universo religioso. Para muitos católicos, talvez uma das coisas que não

sejam relevantes em seu universo reflexivo é se Maria deu mesmo à luz sendo virgem. Não é deste tipo de questionamento que boa parte das crenças se alimenta. Há exceções, é claro.

O que geralmente parece estar em pauta neste debate entre religião e ciência, especialmente do modo como Dawkins e seu ateísmo o levanta, é a questão da verdade, de como apresentá-la, como explicá-la, como defendê-la e, sobretudo, como inventá-la à luz de sua delimitação epistemológica.

A palavra *invenção* pode insinuar tentativas intencionais e conscientes de estabelecimento de um estatuto do saber, talvez distorcendo fatos para apresentar uma história com mais força de convencimento, quando não é isso que proponho. Inventar a verdade é antes de tudo construí-la, interpretá-la e fiar-se em tal invenção. Inventar a verdade é despertar para um ponto de vista e proceder de modo coerente a essa descoberta, até que outro ponto de vista seja suficientemente vigoroso para se sobrepujar ou amalgamar-se a outros do repertório anterior. O ponto de vista da verdade inventada pensa-se suficiente (ou ao menos suficiente dentro de um âmbito) e tem base essencialmente interpretativa. Está presente em segmentos da ciência e da filosofia, entretanto é na religião que este ponto de vista se derrama de modo realizado. Aqui, cabe-me recorrer brevemente ao diálogo com outras visões.

André Comte-Sponville, em *O espírito do ateísmo* (2007, p. 72) explicita de modo provocativo: “Se você topar com alguém que lhe diga “eu sei que Deus não existe”, não é um ateu, é um imbecil. E igualmente, (...) se você encontrar alguém que lhe diga “eu sei que Deus existe”. É um imbecil que confunde sua fé com um saber”.

À parte o tom desqualificador, a discussão em pauta refere-se às diferenciações entre as formas de conhecer. Um conhecimento consensual que dê conta tanto do universo objetivo quanto do subjetivo é certamente limitado pelas capacidades humanas de intuição (no sentido perceptual) e razão. Obtém-se consenso sobre o fato de uma cadeira ser uma cadeira – a despeito das discussões de âmbito perceptivo sobre “eu” estar vendo a mesma cadeira que “você” – a partir de verificações que os sentidos e a razão de qualquer ser humano com suas capacidades dentro do quadro da normalidade podem realizar. Este tipo de conhecimento objetiva e subjetivamente consensual, (ou como queira Kant, 2001, objetiva e subjetivamente suficiente), é o que podemos denominar de saber. Diferentemente do saber, a crença, por sua vez, seria pautada no aspecto subjetivo. A subjetividade seria suficiente para determinar o conhecimento da

fé. Por isso, afirmar que se “sabe” certamente que Deus existe ou não, é tornar objetivo o que é subjetivo.

Quando apenas a subjetividade parece ser suficiente, pode-se inferir que seu poder de persuasão (da subjetividade) é grande, pois aparentemente dispensaria outras faculdades humanas de crivo, como a análise racional crítica. Estamos nos referindo à “sedução” emocional e intuitiva das crenças e nesse ponto cabe lembrar o que autores das teorias cognitivas contemporâneas (DAMÁSIO, 1996; 2004; PYYSIAINIEN, 2003) apontaram acerca de algo que parece ser anterior a qualquer argumentação ou racionalidade: as emoções. Nos seres humanos, as emoções – antes da razão – parecem ser as principais orientadoras das decisões e das atribuições de sentido.

Talvez caiba o questionamento dos motivos pelos quais em geral nos idiomas majoritários a razão, enquanto função cognitiva, é utilizada no singular, e as emoções, no plural. Não parece supor uma falsa ideia de unidade da razão? Assim como as emoções, há muitas razões em nós. A razão, no singular, tem sido utilizada em alguns contextos (como parece ser o caso do ateísmo contemporâneo) acompanhada de elementos como objetividade e veracidade. E é por essa via que esta tese pretende abordar (por vezes confrontar) o ateísmo neodarwinista de Richard Dawkins.

O ateísmo contemporâneo do qual trata esta tese tem como característica um movimento de publicações e adesões iniciado após o ataque às torres gêmeas em 2001. Este evento trouxe à tona com maior evidência o aspecto maléfico e destrutivo de versões do fundamentalismo religioso. Considera-se (STENGER, 2009; GORDON, 2011) que o terrorismo em sua versão contemporânea (ligado ao imaginário do “eixo do mal”) tenha sido um estopim para publicações incentivadoras de um ateísmo militante. Richard Dawkins, um dos articuladores centrais desse movimento, fala, dirigindo-se aos ateus, que é hora deles “saírem do armário” (DAWKINS, *Deus, um delírio*, 2007, p. 28).

Tal ateísmo, conforme se verificará ao longo deste texto, traz um reavivamento de ideais iluministas. O paradigma que o apoia sustenta a ideia de uma superação, como se a religião ocupasse um estágio anterior ou menos desenvolvido de pensamento. A razão e a ciência seriam os “ideais salvacionistas”. Eis o uso da evolução em termos de estágios, um delicado e perigoso terreno que já incorreu em erros interpretativos, associados a julgamentos de valor em relação ao primitivo e evoluído, como é o caso da conhecida teoria do darwinismo social.

Christopher Hitchens (2007, p. 208) – um dos *cavaleiros* que encabeçam a ala pública do movimento ateu contemporâneo – reconhece que os pressupostos que alicerçam seus discursos são de um iluminismo renovado. Não é por acaso que os novos ateus chamam a si mesmos de *brights* (iluminados)<sup>4</sup>. Tal “iluminação” seria trazida pela ciência. Nas palavras do Dawkins (2007, p. 29), “espíritos livres (...) devem precisar só de um pequeno incentivo para se libertar de vez do vício da religião”.

A ideia de superação ou substituição da religião pela ciência, sabe-se que é uma tese que não encontrou confirmação. Embora a secularidade tenha enfraquecido a presença da religião nos espaços públicos e na esfera privada, além de colocar a religião no âmbito de uma escolha em meio a outras tantas – e para Charles Taylor (*Uma era secular*, 2010), uma escolha difícil – ela foi insuficiente para eliminar as religiões do cotidiano das pessoas. Da mesma forma, movimentos racionalistas que previam o *desencantamento do mundo* tiveram que reconhecer a fluidez criativa da religião que está na base de sua resistência histórica. A questão, na visão do ateísmo de Dawkins, é que a religião persiste não por conta de uma necessidade genuína de evolução de nossa espécie, mas em função da necessidade de reprodução do meme “parasita” religião (DAWKINS, 2007; 2001a).

Travestida agora de neodarwinismo, a ideia de superioridade da ciência sobre a religião é o que ancora e encoraja a faceta pública do ateísmo contemporâneo. E esse pensamento carrega implicações conceituais de um imaginário subjacente que identifica na ciência um ideal de racionalidade e objetividade de cunho salvacionista. É quase como dizer que a racionalidade é um atributo da modernidade (como se na história da humanidade, o progresso conduzisse linearmente o pensamento do menor nível de racionalidade ao maior) e que quanto mais a ciência evolui, tanto mais as coisas podem ser apreendidas de modo objetivo. As religiões, por se fundamentarem em um conhecimento subjetivamente suficiente, seriam representantes do universo emocional, que estaria distante da *verdade*. Neste sentido, seu lugar perante a ciência seria algo como as fábulas infantis, o lugar da imaginação, da fantasia e do *delírio* como algo patológico, um vírus (DAWKINS, 2007).

Não me parece verossímil afirmar que a crença dispensa a objetividade ou a razão. Além do modelo explicativo que as religiões fornecem, devemos considerar que a

---

<sup>4</sup> A expressão “*brights*” foi trazida a público no contexto dos novos ateus por Richard Dawkins em um artigo para o jornal *The Guardian* (2003). Disponível em: <http://www.the-brights.net/>. Acesso em julho de 2012. Segundo Flavio Gordon (2011), a expressão foi cunhada por Paul Geisert e Mynga Futrell em 2003.

dimensão religiosa também instiga constantes reflexões acerca de questionamentos complexos. Quero dizer, com isso, que as crenças podem ser respostas legítimas – nem sempre ingênuas ou contaminadas – a formulações complexas vindas de mentes inquietas, pois seu objeto em questão não tem uma resposta única resposta *verdadeira* possível.

Gould reforça sua posição no debate, incitando os cientistas a evitarem a visão de superioridade perante outros saberes e métodos de acesso ao conhecimento:

É importante que nós, cientistas atuantes, combatamos esses mitos da nossa profissão que a colocam como algo superior e à parte. (...) a longo prazo, a ciência só poderá vir a ser prejudicada por sua autoproclamada distinção como um sacerdócio capaz de preservar um rito sagrado conhecido como o método científico. (GOULD, 1987, p. 19).

No campo da sociologia do conhecimento, alguns como Max Weber (1982) e Peter Berger (1985; 2002) dão ênfase à subjetividade humana no significado da realidade, sendo esta (a realidade) compreendida como uma construção da mente humana. O acesso ao conhecimento, para Weber (1982), estaria limitado ao modelo mental, sendo o significado da realidade algo imputado pela mente. Berger (junto com LUCKMANN, 2002) considera a ciência um tipo de conhecimento reducionista por vocação, uma vez que seu conhecimento se estabelece através de categorias, que precisam traduzir a realidade de modo especificado, e, portanto, reducionista em relação à abrangência do fenômeno em questão.

Em *Dossel Sagrado* (1985), Peter Berger descreve o processo de “nominação” do mundo, daquilo que o torna plausível e compreensível, podendo ser partilhado com o nome de realidade. A plausibilidade das estruturas sociais que tornam a realidade possível seria dada pela capacidade humana de se alienar, no sentido de tornar objetivo o que tinha originalmente um caráter subjetivo. Entretanto, isso não significa tornar a realidade sinônima de objetividade, uma vez que haveria todo um processo afetivo, subjetivo e de outras instâncias, que ancora a plausibilidade do mundo.

Em outra linha de pensamento, mas que também nos pode ser útil no momento, Clifford Geertz, no clássico *A interpretação das culturas* (1978) trata o conhecimento religioso como um universo simbólico que aliaria recursos encontrados no senso comum e na ciência, a saber, a conexão emocional, intuitiva e, por outro lado, um “estatuto de factualidade” ligado a um sistema racional de pensamento, fornecendo

tanto explicações, quanto sentido. Portanto, para este autor, a integração de sistemas simbólicos distintos estaria na base da forma de conhecimento promovida pela religião.

Este “desvio” teórico de evolucionismo para Geertz e Berger tem o propósito de situar nosso olhar sobre a proposta de ciência de Richard Dawkins quando ele opta por estudar religião. Parece-nos à primeira vista uma proposta de ciência que não dialoga adequadamente com o campo complexo no qual está mergulhando. A *verdade* das ciências empíricas parece oferecer um modelo de compreensão que se quer inequívoco, entretanto nem se considerarmos apenas o âmbito da (s) ciência (s), tal modelo encontra plena aceitação.

Há, no fazer científico de algumas ciências (em especial nas áreas naturais, campo que nos interessa particularmente), uma ênfase à objetividade, e pode-se considerar que as ciências humanas teriam menos declínio a essa visão. Em nossa maneira de analisar o problema, a racionalidade está implicada tanto no conceito de verdade como conhecimento objetivo, como na visão de verdade como interpretação. A subjetividade não é sinônimo de ausência de racionalidade.

A esse respeito, uma passagem eventualmente citada no debate entre teísmo e ateísmo para enfatizar as distorções que uma ciência não neutra pode causar (Cancian, *Ateísmo e Liberdade*, 2002, p. 14) é de 1620 (!), no ápice da “descoberta” da ciência. Tal citação evidencia a corrente de pensamento que “encaixa” as emoções e a subjetividade como elementos contaminadores de uma comunicação que se pretende “pura” e neutra.

A compreensão humana não é um exame desinteressado, mas recebe infusões da vontade e dos afetos; disso se originam ciências que podem ser chamadas “ciências conforme a nossa vontade”. Pois um homem acredita mais facilmente no que gostaria que fosse verdade. Assim, ele rejeita coisas difíceis pela impaciência de pesquisar; coisas sensatas, porque diminuem a esperança; as coisas mais profundas da natureza, por superstição; a luz da experiência, por arrogância e orgulho; coisas que não são comumente aceitas, por deferência à opinião do vulgo. Em suma, inúmeras são as maneiras, e às vezes imperceptíveis, pelas quais os afetos distorcem e contaminam o entendimento. (BACON, 1620, parágrafo XLIX).

Essa ideia de “contaminação” do entendimento suscita outras discussões acadêmicas como a possibilidade ou não de um conhecimento neutro, especialmente dentro da(s) ciência(s). Para nossas discussões de abordagem sobre a realidade e a verdade é importante reconhecer as diferenças, tanto formais (métodos), quanto de

intenções (pressupostos) entre as ciências naturais e humanas, e mais ainda, quando este debate é estendido à religião.

Podemos trazer ao debate Michel Lowy (2007) que propõe uma zona de transição entre as ciências naturais e humanas, que poderia ser traduzida em espaços de conhecimento nos quais estas áreas se tocam. Ele denomina tais espaços de “fronteira quente”, afirmando: “quanto mais uma ciência natural se aproxima desta “fronteira quente” com as ciências humanas, mais ela se arrisca a se carregar de “eletricidade ideológica”” (2007, p. 232). Michel Lowy explicita a tensão, entretanto reafirma a necessidade de diálogo entre os campos do saber.

Nesse ponto, há que se chamar Dilthey para nossa conversa. O filósofo alemão tem no bojo de sua proposta a meta de superar a dicotomia entre ciências humanas e naturais, e, segundo Gadamer (*O problema da consciência histórica*, 1998a), Dilthey (1949), com sua fundamentação de historicidade fornecida às ciências do espírito, teria proposto uma nova formulação para o conceito de verdade, indicando que não somente as ciências da natureza poderiam acessá-la. Dilthey (1949) indica que a natureza não poderia ser conhecida em seus fundamentos últimos, senão apenas pelo modo como a apreendemos. Ele situa na historicidade do homem seu processo de conhecimento, ao qual a razão humana estaria submetida.

Gadamer (1998a; 1998b) observa que o método científico sempre fora identificado com o método das ciências naturais (método indutivo) – quase o mesmo que dizer que só seria considerada científica tal maneira de fazer ciência – e à luz das formulações de Dilthey, ele expõe: “não se trata, em absoluto, de definir simplesmente um método específico, mas sim de fazer justiça a uma ideia completamente diferente de conhecimento e de verdade.” (GADAMER, 1998a, p. 20). A verdade, para Dilthey, estaria no processo cumulativo de conhecimento e não no mundo físico, natural e objetivo, mas no que se pode apreender sobre esse mundo.

Não é por acaso que estou a estabelecer uma conversa com autores com ênfase cultural e social (Clifford Geertz, Peter Berger) e na historicidade humana (Dilthey). Para os evolucionistas, interessa o substrato humano “pré-cultural” (embora tenhamos que considerar que esta ideia de dissociação entre homem e cultura tem fins didáticos e não é tomada *stricto sensu*, dada a sua artificialidade). Estamos, portanto, falando a partir de matrizes teóricas distintas e este poderia parecer um equívoco à primeira vista. Não é indicado, no fazer científico, utilizar um referencial externo para refutar ou corroborar teses de uma determinada linha teórica. Mas o que proponho ao longo dos

capítulos em que tomaremos contato com a abordagem evolucionista é que nosso autor de estudo, Richard Dawkins, pode ser refutado em sua maneira de fazer ciência por referenciais de dentro e de fora do neodarwinismo.

A dicotomia existente entre as ciências se torna mais evidente quando comparamos os campos religioso e científico, uma vez que para boa parte do campo das ciências humanas (sociologia, psicologia, filosofia, história...) a religião é um objeto analisado não sob a perspectiva de provas, evidências, mas como um fenômeno humano de sentido e valores de outras ordens. Nesta linha de pensamento, só se faz compreensível pensar em uma “guerra” entre religião e ciência, quando falamos a partir do modelo das ciências naturais, e ainda, de modelos de ciência que pretendem fazer inferências morais ou valorativas sobre a religião. Se a religião é boa ou má para os seres humanos, se ela é verdadeira ou falsa, isso não cabe à ciência deste modo.

A imagem de guerra entre religião e ciência não é, de modo algum, nova. E o que está em disputa parece ser sempre o domínio da verdade. Conforme afirma Barbour (2004, p.25):

tanto o materialismo científico quanto o literalismo bíblico alegam que a ciência e a religião têm *verdades* literais e rivais a afirmar sobre o mesmo domínio (a história da natureza), de modo que é preciso escolher uma delas. Convergem ao dizer que ninguém pode acreditar em evolução e em Deus ao mesmo tempo. Cada um dos lados ganha adeptos, em parte, por opor-se ao outro, e ambos utilizam uma retórica de guerra.

Em sua teoria, Ian Barbour considera quatro pontos centrais de possibilidades de contato entre religião e ciência, a saber: conflito, independência (ou separação), diálogo e integração (2004). O conflito pressupõe uma disputa de território e, como vimos, embora aparentemente seja uma postura usual entre os representantes das duas áreas e isso seja utilizado como uma bandeira midiática na abordagem de relacionamento entre os dois campos, na prática, nem sempre é o posicionamento que se encontra de modo mais efetivo. A título de exemplo, citamos Geraldo José de Paiva (2002), pesquisador de Psicologia da Religião da USP, que, em sua pesquisa baseada em Leuba (1916), não encontrou entre os cientistas pesquisados na instituição este conflito evidenciado:

Ao contrário do que a mídia faria esperar, os cientistas, físicos, zoólogos ou historiadores, não opuseram o conhecimento científico à opção religiosa ou irreligiosa. Partindo do conceito de conflito, que é costumeiro na apresentação do tema ciência/ religião, não

encontramos nenhum conflito de ordem cognitiva (...). Os conflitos encontrados, e numerosos, foram detectados de forma indireta, no que podemos localizar como o pré-consciente e o inconsciente dos pesquisadores. Aí, porém, revelaram-se não como conflitos *científicos*, mas como conflitos *humanos*. (PAIVA, 2002, p. 567).

A postura de conflito parece ser mais evidente em setores radicais da ciência e da religião. Por este motivo, Barbour (2004, p. 25) usa a palavra *literalismo* (ou literalidade) para expressar a condição extremada dos argumentos. O “apego à letra” apresenta-se como um apego a uma única possibilidade de visão de mundo, a uma única verdade.

Nancy Pearcey, historiadora da ciência com ênfase no ponto de vista das ideias cristãs, afirma que entre seus colegas – também historiadores da ciência – a maioria concorda que o cristianismo teve um papel positivo no desenvolvimento da ciência (Pearcey, 2005), e que a imagem de conflito entre religião e ciência seria algo artificialmente colocado como fato histórico.

Além da atitude de conflito, Barbour sugere que a postura de independência presumiria que religião e ciência são áreas distintas, com tipos de conhecimentos específicos, linguagens e metodologias próprias. Essa visão, ligada à postura do já aqui citado Stephen Jay Gould (2002), assume que se tratam de domínios diferentes e que por tal motivo seriam campos de estudo independentes, com funções e papéis distintos que devem coexistir com distanciamento. Considerando que “a esfera principal de Deus é a história, e não a natureza” (2004, p. 3), Ian Barbour reforça o entendimento de que há diferenciações entre a investigação da ciência (como as coisas funcionam) e da religião (por que as coisas são como são, preocupando-se com atribuição de valores e sentido).

As duas últimas esferas propostas por Barbour, a do diálogo e da integração, representariam uma ótica mais construtiva de contato entre os campos de conhecimento. O diálogo aproximaria os dois campos por meio do estabelecimento de analogias e paralelos conceituais, recursos fundamentais para lidar com questões de fronteira, como a origem do universo e dos seres. Ilustrando tal mecanismo, os teólogos Mário Antonio Sanches e Sergio Danilas (2012, p. 104) concluem que “antes se considerava a ciência intrinsecamente objetiva, (...) requerendo observação imparcial e raciocínio lógico. (...) A religião aparecia como sendo altamente subjetiva. Essas posições contrastantes foram colocadas em dúvida. As distinções entre elas não são absolutas”.

A última maneira de contato entre religião e ciência na proposta de Barbour é a integração, que aproximaria as duas visões de mundo, através de pressupostos e metodologias inter-relacionados como os encontrados na Teologia Natural e na Evolução teísta<sup>5</sup>... Argumentos filosóficos por vezes tornam-se mediadores entre os campos de religião e ciência.

A teologia, de modo geral, sendo uma teorização racional e crítica sobre um determinado contexto de crença, já se compõe como uma tentativa de contato entre religião e ciência. Entretanto, permanece como um campo de conhecimento fronteiriço, em função de sua veia confessional. Além da teologia, campos como a arte e a filosofia estão em “lugares” próprios de fronteira, e por vezes participam de um “escambo” de metodologias e fundamentações com a ciência.

Neste sentido, comparar ciência e teologia seria muito mais produtivo e esclarecedor que a comparação entre religião e ciência. Estes dois últimos não se referem a valores de mesma ordem e grandeza, não há metodologia comum e talvez nem os objetivos (a busca por explicação do mundo) sejam similares. Tal exercício, por vezes, beira o absurdo de uma “conversa entre primos distantes que na infância costumavam brincar de bola”.

Questões e campos de fronteira provavelmente sempre existirão, dada a complexidade do conhecimento. As soluções para o contato destes campos é que evidenciam se o conhecimento é abordado com vistas a uma abertura de fronteiras ou a um fechamento que visa encerrar as questões dentro de um modelo único de verdade. Por que, afinal, é necessário opor tradição e modernidade? Por que não podem coexistir posicionamentos religiosos e científicos, sem a luta pela invalidação dos argumentos do outro?

A esta altura, já deve ter ficado claro ao leitor meu posicionamento acerca do debate entre religião e ciência, ao menos no que se refere ao âmbito da verdade. Não há guerra entre religião e ciência; há, claro, guerra entre religiosos e cientistas. Como campos de conhecimento inter-relacionados desde sua origem (se considerarmos a origem da ciência como um produto europeu ocidental do século XVII, esta relação fica explícita), religião e ciência estão – cada qual a seu modo e eventualmente de modos que se tocam – em busca de explicação para o mundo e para os seres que o habitam, mas – cabe ressaltar – explicações com funções diferentes. A religião não precisa que

---

<sup>5</sup> Retomaremos o termo “Evolução teísta” no quarto capítulo.

os conhecimentos objetivos e subjetivos se encaixem. Isso, não só é dispensável como também é desagradável ao tipo de experiência que ela propõe. Da mesma forma, em princípio, não seria função da (s) ciência (s) emitir um julgamento sobre a realidade em bases do tipo “mais ou menos verossímil”, “benéfica ou maléfica”. Também não parece função da ciência destruir mitos, mas sim, tentar explicar os mecanismos que tornam os mitos necessários ou existentes a determinados grupos. À ciência cabe ampliar o debate e não fechá-lo a partir de certezas categóricas.

A verdade, nesse sentido, são histórias contadas de “pais” cientistas, religiosos, filósofos, ateus, a “filhos” ávidos pelo conhecimento que deveria preencher sua ansiosa alma. A verdade, ou melhor, as verdades, são sempre histórias contadas e construídas a partir de referenciais e anseios próprios, sem, no entanto, desprezar a esfera do compartilhamento destas histórias, que deve ter instâncias que mediam o sentido da realidade. Não se trata de colocar ciência e religião lado a lado como duas grandezas de dimensões similares. Trata-se – claro – de verdades em níveis diferentes (mas nem por isso uma mais legítima que a outra).

Por se tratar de um fenômeno cultural, social e humano, a religião, para ser debatida, precisa de referenciais de compreensão das ciências que dialogam com o universo social. Não estamos com isso, dispensando as ciências naturais do debate, muito longe disso. As ciências buscam explicar fenômenos de modo complementar e convergente. O discurso atual das universidades traz a questão da interdisciplinaridade e não compartimentação do saber, por tal motivo, o objeto “religião” precisa ser realocado para bases de análises que lhe competem, contando com contribuições convergentes das diversas áreas do conhecimento.

Por ora, fiquemos com a sugestão de Michel Löwy (*As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchausen*, 2007), que sustenta que tanto mais próximos da verdade estaremos quanto mais nos expusermos ao debate plural, permitindo que olhares múltiplos construam as verdades possíveis, através da mobilização do “capital do saber acumulado”.

É com esta breve introdução que entraremos de fato na discussão do primeiro capítulo sobre conceituações e história do ateísmo.

# **PARTE I: ATEÍSMO**

## **CAPÍTULO 1: Delimitações conceituais e históricas do ateísmo**

### **1.1 A posição ateísta em um universo de crenças: definições e conceitos**

Falar da posição ateísta é conversar sobre escolhas, mas não no sentido que o senso comum costuma atribuir à questão, que seria associado a uma deliberação racional e absolutamente lúcida, livre de predisposições e condicionamentos. Escolher é um processo complexo que envolve uma combinação de características biológicas, psicológicas e sociais. É um processo racional, emocional, físico, intuitivo... É muitas coisas e não uma. Nesta tese, defendemos que o ateísmo pode ser compreendido sob o prisma das predisposições cognitivas, e isso nos leva a dizer que se temos condições biológicas que nos inclinam à religião, também temos condições estruturais que nos conduzem ao ateísmo. Para nós, o ateísmo e a religião são caminhos humanos de engajamento e de referências identitárias que sofrem interferências intra e extracóporos.

Richard Dawkins (2007, p. 432) afirma que ninguém nasce religioso, e, dependendo do conceito que possuímos sobre ateísmo, igualmente poderíamos dizer que ninguém nasce ateu, mesmo que alguns como Barão d'Holbach (2005[1972]) tenham expressado justamente o contrário, que todos nascemos ateus. O que está em questão aqui é qual a compreensão que se tem do termo *ateísmo*.

O conceito de ateísmo não é único, sendo apresentado de modo divergente entre autores. No senso comum, ateísmo refere-se a um posicionamento de negação ou rejeição da existência ou da ideia de Deus, ideia geralmente vinculada às grandes tradições religiosas. A indiferença, neutralidade, ou ainda simplesmente uma ausência de crença seriam, a princípio, enquadrados no conceito de agnosticismo. Nesse sentido, respondendo à provocação de Barão d'Holbach, nasceríamos todos agnósticos, indiferentes à questão de Deus. Será?

Tal discussão não é assim tão simples. O caso não pode ser encerrado sem que nos debruçemos em compreensões mais profundas sobre os termos em questão: ateísmo e agnosticismo.

A esse respeito, assim se expressa George E. Smith (2003, p.13):

uma pessoa que não possui conhecimento sobre a crença teística não acredita num deus, mas também não nega a existência de tal ser. A negação pressupõe algo para ser negado, e ninguém pode negar a veracidade do teísmo sem antes saber o que é o teísmo. O homem não nasce com o conhecimento inato do sobrenatural; até que lhe seja apresentada a ideia ou ele próprio a conceba, ele é incapaz de afirmar

ou negar sua veracidade — ou mesmo “suspender” seu julgamento. Esta pessoa representa um problema para as classificações tradicionais. Ela não acredita em um deus, então não é uma teísta. Ela não rejeita a existência de um deus, então, de acordo com a aceção em que comumente o ateísmo é utilizado, ela não é uma ateísta. Esta pessoa também não afirma que a existência do sobrenatural é desconhecida ou incognoscível, então não é uma agnóstica. A falha das classificações tradicionais em incluir esta possibilidade indica sua falta de compreensão<sup>6</sup>.

O termo *ateísmo* literalmente indica ausência ou negação de Deus. A partir desta concepção que vem do modo como o prefixo *a* é compreendido, pode-se formular conceitos diferentes a respeito do significado do ateísmo. Em um sentido ampliado (conforme se vê em alguns autores como SMITH, 2003; MARTIN, 2006; CANCIAN, 2002), o ateísmo pode ser visto como ausência de Deus ou deuses e não propriamente como uma negação. Assim, pode-se dizer que nascemos todos ateus, sem uma concepção de Deus. Michael Martin (2006, p. 1) observa uma diferença entre o sentido grego do termo (*sem Deus*, indicando pessoa sem qualquer crença em Deus ou deuses) e o sentido do ateísmo como uma crença de que Deus não existe. A sutileza da diferença pode indicar na verdade uma bifurcação de compreensões que desembocam no agnosticismo (ligado ao sentido grego) e no que se costuma denominar propriamente de ateísmo. Ainda para Michel Martin (2006), o sentido grego poderia ser reconhecido como um tipo de ateísmo negativo, em contraposição ao tipo positivo, mais declarado e contundente.

Quando se pensa no termo de modo genérico, vem à cabeça a negação de um Deus da tradição judaico-cristã, entretanto a palavra é atribuída à negação de qualquer divindade, e como vimos, alguns autores não a atribuem somente à negação, mas sim à ausência de fé por princípio. Conforme explicitado acima, tais autores, como Anthony Flew (1976), George E. Smith (1974) e o já citado Michael Martin (2006) tratam o ateísmo como um grande guarda-chuva dividido em ateísmo explícito/positivo/forte e ateísmo implícito/negativo/fraco, além de outras subdivisões que trataremos a seguir.

Neste sentido específico apresentado, diferentemente do que conclui o senso comum, o termo ateísmo nos leva a qualquer pessoa sem Deus (sem fé ou sem

---

<sup>6</sup> SMITH, George E. *Atheism: The Case Against God.*, Bibliophile, 2003. Disponível em: [http://www.andrew.cmu.edu/user/jksadegh/A%20Good%20Atheist%20Secularist%20Skeptical%20Book%20Collection/George%20H.%20Smith%20-%20Atheism-%20The%20Case%20Against%20God%20\(v1.1\).pdf](http://www.andrew.cmu.edu/user/jksadegh/A%20Good%20Atheist%20Secularist%20Skeptical%20Book%20Collection/George%20H.%20Smith%20-%20Atheism-%20The%20Case%20Against%20God%20(v1.1).pdf) . Acesso em maio/2013. Todos os trechos citados de George Smith são de tradução de André Cancian, disponível no site: <http://ateus.net/artigos/ateismo/o-escopo-do-ateismo/> , acesso em dezembro de 2012.

concepção de deuses) e, portanto, poder-se-ia dizer que nascemos todos ateus, o que invalidaria a afirmação posta neste texto em um parágrafo anterior. Mas esta ainda não é nossa posição definitiva.

Com o objetivo de ampliar este debate, recorramos ao termo *agnosticismo*. Ele foi cunhado por Thomas Huxley em 1869, que o teria utilizado inicialmente de modo pejorativo, como um “deboche” à sabedoria e conhecimento atingidos por alguns que “estavam bastante certos de que haviam alcançado uma certa gnose (...), solucionado o problema da existência enquanto eu tinha bastante certeza de que não tinha, e possuía uma convicção bastante forte de que o problema é insolúvel” (HUXLEY apud SMITH, 2003, p.10).

Em sua acepção original (que nos remete ao sentido estrito do termo), agnosticismo é a concepção de que algo é incognoscível ao ser humano. O conhecimento humano, dentro de suas possibilidades mentais, psicológicas, físicas e cognitivas não poderia apreender o que escapa ao seu escopo, e Deus, para Huxley, escaparia.

O *Dicionário de Filosofia* (ABBAGNAMO, 2007, p. 23) aponta no verbete agnosticismo, em relação a Thomas Huxley: “termo foi criado (...) para indicar a atitude de quem se recusa a admitir soluções para os problemas que não podem ser tratados com os métodos da ciência positivista”. Em outro trecho, o dicionário ressalta: “Este termo foi retomado por Darwin, que se declarou agnóstico numa carta de 1879. Desde então, o termo foi usado para designar a atitude dos cientistas de orientação positivista em face do absoluto, do infinito, de Deus e dos respectivos problemas”. E ainda, em relação ao agnosticismo: “essa palavra foi estendida para designar também a doutrina de Kant, porquanto que esta considera que o númeno, ou a coisa em si, está além dos limites do conhecimento humano”. Para finalizar, Abbagnamo nos deixa uma interessante e fundamental pista: “Agnosticismo não deve ser confundido com ateísmo, pois uma coisa é dizer que Deus não existe e outra é dizer que não possuímos instrumentos cognitivos adequados para nos pronunciarmos com certeza acerca da existência de Deus ou não”. (ABBAGNAMO, 2007, p. 23).

Sobre o sentido dado por este verbete ao agnosticismo, cabe-nos ressaltar dois pontos. Primeiro, no agnosticismo, a ênfase dada pelo dicionário em relação à maneira positivista de pensar e fazer ciência. E como um segundo destaque, salta aos olhos que não é somente o senso comum que considera o ateísmo como uma negação de Deus. Um dicionário especializado em filosofia também atribui ao termo o mesmo sentido (no

verbete ateísmo do mesmo dicionário, pode-se ler: “é, em geral, a negação da causalidade de Deus”, p. 98).

Vejamos o que nos diz outro dicionário especializado (JERPHAGNON, *Dicionário das Grandes Filosofias*, 1982, p. 44): “se nos guiarmos pela etimologia, definiremos o ateísmo em sentido restrito como a negação do teísmo. (...) Se agora considerarmos o ateísmo não como a negação do teísmo, mas como a negação de Deus no sentido mais lato da palavra, torna-se impossível definir com precisão este conceito”.

Há que se considerar, portanto, que temos um impasse acerca do significado dos termos em questão. E ao que tudo indica, tal impasse é relativo à visão ideológica ou de fé. Para os defensores do ateísmo, como é o caso de George Smith, reconhecer o ateísmo como qualquer situação que se refira a uma ausência de Deus é, antes de tudo, uma questão de resgate da moralidade do ateísmo.

Reconhecer esta criança (a que nunca teve contato com a ideia de Deus ou deuses) como uma ateuista é um passo importantíssimo para remover o estigma moral vinculado ao ateísmo, pois força o teísta ou a abandonar seus estereótipos do ateísmo ou a estendê-los até o absurdo patente. Se ele recusar-se a descartar seus mitos favoritos, se ele continuar a condenar os descrentes como imorais *per se*, a lógica exige que ele condene a criança inocente também. E, a não ser que esse teísta seja um ardoroso seguidor de Calvino, ele perceberá o que esta impetuosa reprovação moral do ateísmo realmente representa: irracionalidade. (SMITH, 2003, p. 13-14).

Levando em conta a própria argumentação de Smith e daqueles que corroboram com sua visão (MARTIN, 2006; FLEW, 1976; CANCIAN, 2002), podemos refletir que se a melhor alternativa para a definição de um termo é sua acepção original e não seu uso no contexto em questão, o termo ateísmo estaria, por definição, atrelado ao seu oposto, ao teísmo. Neste sentido, não haveria ateísmo se não existisse crença em Deus ou deuses. E aqui devemos nos atentar para a possibilidade de uma contradição em relação ao argumento dos autores citados: o ateísmo estando atrelado à existência anterior de uma concepção de *theos* inviabilizaria o rótulo de ateuista a uma criança sem uma ideia de Deus.

Quero dizer que há uma discussão de fundo que embasa a reivindicação moral de George Smith (2003). E tal discussão refere-se ao princípio. O que viria primeiro, a concepção de Deus ou a ausência desta concepção? Certamente, a ausência, afinal, antes de formarmos qualquer pensamento a respeito de algo, tem-se o estado em que este algo ainda não existe. Mas o que viria primeiro, a concepção de Deus ou sua negação? Neste

caso, devemos nos inclinar à primeira alternativa, pois não há como negar uma ideia que ainda não foi inventada.

Agora, vamos novamente ao termo ateísmo. O prefixo *a*, pode indicar tanto negação quanto ausência, além de privação, conforme se vê abaixo. Algumas palavras têm seu sentido expresso tanto na negação quanto na ausência, a depender do modo como é representado seu conceito. Do *Dicionário Michaelis Online*<sup>7</sup>:

- AUSÊNCIA: *anarquia*: estado de um povo em que o poder público ou de governo tenha desaparecido; *acéfalo*: ausência ou falta de cabeça; *apétalo*: sem pétala; *analfabeto*: indivíduo sem instrução primária, (...) que ignora o alfabeto; *amoral*: que está fora da noção de moral; *assintomático*: que não tem sintomas.
- NEGAÇÃO: *anarquia*: negação do estado de autoridade; *acanônico*: que não é canônico, que se opõe aos cânones ou ao Direito Canônico;
- PRIVAÇÃO: *anestesia*: privação ou perda da sensibilidade

Em ciência, não se pode (ou não se deve) reivindicar a “pureza” de termos, sem considerar sua carga histórica. Uma vez que o prefixo *a* pode apresentar mais de um significado, é preciso, portanto, analisar sua história e contexto a fim de chegarmos a uma conclusão mais honesta acerca de seu real significado. Neste sentido, inescapavelmente, a História agregou ao prefixo *a*, no caso do ateísmo, o sentido de negação, como o representado acima na palavra *acanônico*. De posse desta compreensão, cabe novamente a pergunta: o que viria primeiro, a concepção de Deus (ou de divindade em geral), ou sua negação? A concepção, sem dúvida, na medida em que um conceito precisa existir para ser negado.

Além desta argumentação acerca do prefixo, também nos cabe lembrar que o ateísmo está, por definição, atrelado ao seu oposto, àquilo que nega, e sua existência só se justifica a partir do que nega. Não haveria ateísmo se não existisse crença em Deus ou deuses. Neste contexto de entendimento, o ateísmo seria posterior ao teísmo, na medida em que é preciso que uma ideia de divindade exista para que o pensamento ateuista faça sentido. Por estes dois motivos argumentados, passamos a considerar nesta tese o ateísmo como um princípio de negação da ideia de divindade e não apenas

---

<sup>7</sup> Acesso em janeiro de 2013.

ausência da mesma, o que entra em choque com algumas subdivisões de ateísmo que veremos a seguir.

E em relação ao agnosticismo, conforme já exposto, podemos observar que se trata de uma posição de suspensão do juízo diante de temas que fugiriam ao escopo das possibilidades humanas de conhecimento. Assim como o ateísmo e o teísmo, o agnosticismo é um posicionamento, e não se refere ao pensamento do tipo “não me preocupo com isso”, ou “sou indiferente à questão”. O agnosticismo é uma posição ativa de quem acredita que não temos possibilidade de conhecer algo sobre Deus, divindades ou a respeito do sobrenatural. Em relação a esta definição, nosso autor de estudo, Richard Dawkins, confronta em *Deus, um delírio* (2007 a) a posição agnóstica, reforçando que a hipótese de Deus é tão científica e passível de verificação como qualquer outra.

Novamente buscando George Smith (2003) como referência, ele defende que o agnosticismo não é um ponto de equilíbrio entre teísmo e ateísmo, tratando-se de um fundamento diferente. Este autor fala ainda da possibilidade da existência de um agnóstico teísta (que suspenderia o juízo sobre a natureza de Deus e suas características, mas acreditaria em sua existência) e um agnóstico ateu, que considera incognoscível a existência de qualquer ser sobrenatural. Concluindo: “devido a esta variedade de agnóstico não se submeter à crença teística, ele qualifica-se como um tipo de ateu”. Nesta tese, no entanto, consideramos distintos os termos ateísmo e agnosticismo, não atribuindo ao último a qualidade de subcategoria do primeiro.

Não possuímos ainda um termo consagrado que trate da indiferença em relação à ideia de divindade, já que tanto ateísmo quanto agnosticismo trazem problemas conceituais para este fim, a serem evitados. George Smith (2003) fala em *ateísmo prático*. Outro termo que tem sido recentemente (desde 2000) conclamado como possível a este contexto é *apateísmo*, que originalmente vem de uma contração das palavras *apatia* e *teísmo*, ligado à apatia e indiferença acerca da existência de Deus ou deuses. Algumas referências (BUDIMIR, 2008; SHOOK, 2010; RAUCH, 2003) vêm timidamente iniciando um corpo de conhecimento em torno do termo *apateísmo*, por vezes chamado de ateísmo prático ou pragmático, que revela um estilo de vida em que a questão de Deus não é colocada no cotidiano.

O tom de algumas declarações de Jonathan Rauch é agressivo e pouco acadêmico, encabeçando a lista daqueles que pensam que precisamos nos libertar da “dominação” da religião. Como se vê no trecho:

o apateísmo pode ser comemorado como nada menos que um grande avanço civilizacional. (...) o apateísmo, portanto, não deve ser assumido como a representação de um decúbito preguiçoso... É exatamente o oposto: ele é o produto de um esforço cultural para domar a mentalidade religiosa, e muitas vezes um esforço pessoal igualmente determinado para dominar as paixões espirituais. Não é um lapso. É uma conquista. (RAUCH, 2003).

Há que se considerar que cientificamente este tom poderia depor contra o uso do termo. Mas, de modo ainda vagaroso, alguns autores o têm citado e feito uso do *apateísmo* (BUDIMIR, 2008; SHOOK, 2010).

Uma palavra eventualmente associada a tal postura é *indiferentismo*, termo popularizado por Kant (*Crítica da Razão Pura*, 2001) que indicaria que todas as formas de filosofia e religião são igualmente válidas, não existindo evidências de superioridade de uma expressão filosófica ou religiosa sobre alguma outra. Pode-se vincular este termo às ideias de tolerância, respeito ou neutralidade, retomando a ideia de não haver diferença de importância entre as partes em questão. *Indiferentismo* não representa estritamente a postura de: “não me interessa por este assunto”, entretanto parece ser um termo menos “contaminado”, uma vez que apateísmo surge em um contexto que parece inferiorizar o universo religioso (conforme citado nas palavras de Jonathan Rauch).

Nesta tese classificaremos de *apateísmo ou ateísmo prático* as posturas que envolvem neutralidade ou falta de interesse pela ideia de divindade e dogmas religiosos, deixando o *agnosticismo* para a afirmação da não possibilidade de conhecimento (incognoscibilidade) da divindade e do sobrenatural, e o *ateísmo* para a negação da existência de divindades.

George E. Smith (*The Case Against God*, 2003) prefere dividir o ateísmo entre os tipos implícito e explícito, a despeito de alguns autores preferirem os conceitos de ateísmo fraco e forte. Este autor classifica o ateísmo em tipos: *ateísmo implícito*, dentro do qual estão as categorias de *ateísmo natural* e *ateísmo prático*; e *ateísmo explícito*, dividido em *ateísmo negativo* ou *cético* e *ateísmo positivo* ou *crítico*. Abaixo, algumas definições, retiradas dos autores Michel Martin (2006) e George E. Smith (2003) que podem esclarecer nosso pensamento:

- ATEÍSMO IMPLÍCITO: “é a ausência de crença teística sem uma rejeição consciente desta” (SMITH, 2003, p. 14). Nesta categoria seria enquadrada, por

exemplo, a criança da qual viemos falando ao longo do texto, que não teria tido contato com as ideias de Deus. Dentro do *ateísmo implícito*, temos o *ateísmo natural*, que seria a ausência de crença em função de não ter tido contato com a ideia de Deus ou de não possuir capacidades cognitivas para formular tal ideia; e o *ateísmo prático*, que indicaria uma postura de neutralidade ou indiferença, popularmente confundida com o *agnosticismo*, e recentemente também chamada de *apateísmo*, já aqui descrito.

- ATEÍSMO EXPLÍCITO: dividido em ateísmo crítico (positivo) e ateísmo cético (negativo), esta categoria exprime a “ausência de crença teística devido à consciente rejeição desta” (SMITH, 2003, p. 14). Este seria o clássico ateísmo de negação ou rejeição da ideia de Deus e outras divindades. O ateísmo crítico é baseado em argumentos racionais, em face da ausência de provas da existência divina e das incongruências de argumentos acerca de sua existência e de sua natureza. Os ateus desta categoria defendem que a existência de Deus é “logicamente impossível” (CANCIAN, 2002, p. 25, 26). Já o ateísmo cético ou negativo é fundamentado na premissa de que “não devemos aceitar uma proposição como verdadeira se não tivermos motivos para fazê-lo; ou, em sua versão lacônica: sem evidência, sem crença” (CANCIAN, 2002, p. 25). Diferentemente dos ateus críticos, os céticos não se fecham à possibilidade de um dia haver provas sobre a existência divina, entretanto, como no momento tais provas não existem, a crença em Deus ou deuses também não pode existir, sendo duvidosa.
- ATEÍSMO FORTE/FRACO: Michael Martin (2006) e Anthony Flew (1976; 1992) em vez de utilizar os termos de George Smith (*ateísmo implícito* – natural ou prático – e *ateísmo explícito* – crítico/positivo ou cético/negativo), preferem a divisão em *ateísmo forte e fraco*. O *ateísmo forte* teria relação com o *ateísmo explícito* e o *ateísmo fraco* estaria associado ao tipo *implícito*, especificamente o denominado de *ateísmo prático*.

A partir deste ponto do texto, faz-se necessária a distinção entre os termos teísmo e deísmo, já que o ateísmo – objeto desta tese – estaria vinculado àquilo que nega. Considera-se (SIRE, 2009) uma diferença entre teísmo e deísmo, sendo o primeiro

relacionado a um Deus criador revelado pelas tradições religiosas e o último relacionado a explicações naturais com bases em argumentos racionais. O Deus dos deístas, embora criador como o dos teístas, não interfere na vida humana e dos outros seres, sendo uma força motriz, um impulso vital que seria reconhecido e deduzido a partir do funcionamento das leis da natureza. Geralmente associado a concepções filosóficas, o deísmo está vinculado ao pensamento racional, de base argumentativa.

Nas palavras de nosso autor de estudo: (DAWKINS, 2007a, p. 42): “os deístas diferem dos teístas pelo fato de o Deus deles não atender a preces, não estar interessado em pecados ou confissões, não ler nossos pensamentos e não intervir com milagres caprichosos”.

Um último termo merece esclarecimento em nosso diálogo, *panteísmo*. Conhecida como a postura de reconhecer Deus em tudo, o panteísmo identifica na natureza e em seu funcionamento uma lógica, cuja beleza e outras qualidades poderiam indicar uma perfeição divina, mas não no sentido sobrenatural. O panteísmo é nada mais que um reconhecimento das leis da física e da natureza. Alguns, como Schopenhauer (2010, p. 145), são críticos contundentes do termo, sugerindo que ele “não diz nada”, justamente por querer se referir à divindade em tudo.

A despeito de tal crítica, o panteísmo é comumente associado a posturas do ateísmo naturalista, que reconhecem no mundo físico e em suas leis uma ordem e lógica a qual podemos apreender apenas parcialmente, por deficiência ainda de nosso conhecimento.

Cada tipo de explicação acerca de Deus evoca, entre os ateus, contra-argumentações específicas. Como veremos no próximo capítulo, Richard Dawkins entra no debate tanto do Deus revelado pelas grandes tradições religiosas (teísmo), quanto do Deus apenas criador que seria evidenciado pela lógica da natureza, mas que não interferiria em nosso cotidiano (deísmo). Estes debates envolvem deuses judaico-cristãos e o Deus das lacunas, o Deus dos criacionistas e dos adeptos do *Design Inteligente*.

Finalmente, há que se considerar que o termo ateísmo, por estar implicado com o outro lado da questão (teísmo ou deísmo), sofre uma pluralidade de representações e conceitos, na medida em que seu objeto de negação também é multideterminado. O conceito de Deus não é, de maneira alguma, unívoco, por que, então, seria o de ateísmo? É importante, portanto, termos em mente dois pontos centrais: primeiro, o ateísmo não é um fenômeno recente, e, depois, ele pode ser melhor compreendido através de suas

manifestações – ou seja, os ateísmos – do que em sua forma singular, que mais parece um constructo que tenta aglutinar ideias com alguma semelhança, uma vez que nem todos os ateísmos se referem estritamente à ausência de fé em Deus. Este raciocínio será aprofundado ao longo do capítulo, e, por ora, cabe o entendimento do ateísmo como um fenômeno de múltiplas facetas e imbricações históricas e filosóficas.

## **1.2 A posição ateísta em um universo de crenças: contexto histórico-filosófico**

Ser ateu no século XXI não é como ser ateu no século XII, ou V a.C. Cada época “produz” tipos específicos de ateus e esta tese irá se debruçar sobre os ateus de nosso tempo, os ateus de um tempo secularizado, pós-moderno, no qual as ciências naturais incorporaram o repertório da robótica, das tecnologias, das neurociências para validar suas verificações sobre o mundo e seu funcionamento.

Conforme aponta Thrower (1971, p. 14) com base em afirmações de Lewis (1962), “aquilo a que estamos a assistir e a ver hoje em dia é uma transição de uma cultura de orientação teísta e sobrenatural para uma cultura de orientação naturalista”. É nesse contexto que se situa o ateísmo de bases neodarwinistas, parte do movimento chamado de novo ateísmo. O mundo que passa a se explicar por si mesmo não precisa da interferência de forças sobrenaturais.

As visões de ciência certamente avançam com o acúmulo de conhecimento, entretanto costuma-se afirmar que as visões das religiões permanecem as mesmas, cruzando os séculos com sua sabedoria revelada. Não é assim tão simples. As religiões – provavelmente para sobreviver – também modificam padrões, mas de maneira mais lenta quando em comparação com a ciência. Novas religiões, cujo repertório combina-se com elementos modernos, surgem, e outras se transformam à luz da necessidade dos tempos. (Cientologia, por exemplo, e Espiritismo na sua época de nascimento, além de podermos citar igrejas carismáticas que reformularam antigas estruturas). O fato é que, perante a ciência, a resistência a mudanças dos dogmas religiosos é notória, e, para muitos, como Dawkins (2007) isto é representativo da não correspondência religiosa aos fatos descobertos pelos avanços históricos e científicos.

Especialmente tratando-se de afirmações religiosas consagradas, caímos no campo das grandes religiões monoteístas. Em relação ao ateísmo, este parece ser um foco fundamental no debate. Como afirma André Comte-Sponville (2007, p. 14): “para

nossos países (referindo-se ao Ocidente), são antes de mais nada esses três monoteísmos que importam (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo)”. Este pensamento é reforçado por Michel Martin, logo na introdução do *The Cambridge Companion to Atheism* (2006, p. 1), que confirma que “o conceito de ateísmo foi desenvolvido historicamente no contexto das religiões monoteístas ocidentais”<sup>8</sup>. Além dele, Richard Dawkins pontua que suas ideias não se referem “ao Deus de Einstein e de outros cientistas” (2007, p. 44), concepção atrelada ao panteísmo. Em suas palavras: “falo só dos deuses sobrenaturais, entre os quais o mais familiar à maioria dos meus leitores será Javé, o Deus do Antigo Testamento” (p. 44). Não queremos dizer com isso que o ateísmo tem foco apenas nessas religiões, mas é notável que seus argumentos – especialmente quando tomam a forma militante – parecem dar considerável destaque a elas.

Portanto, concebe-se ateísmo em visões de mundo espiritualistas ou até mesmo religiosas. A corrente do “espiritualismo ateu” encontra respaldo no francês André Comte-Sponville (*O espírito do ateísmo*, 2007) e no suíço Alain de Botton (*Religião para ateus*, 2011), e o argumento central é a desinstitucionalização da espiritualidade, que passa a ser um elemento de busca do ser sem vínculo necessário com o universo religioso ou com a ideia de Deus ou deuses.

Logo de início, é importante ressaltar que a história do ateísmo até o momento não se fez eminentemente por fatos (no sentido de acontecimentos com bases pontuais), mas é antes de tudo uma história do desenvolvimento do pensamento. O ateísmo tem sido um campo intelectual de resistência política e ideológica, de confronto à ordem vigente, de negação do que está posto. E é neste sentido que percorreremos o caminho do pensamento ateu através de escolas de pensamento e autores de expressão neste contexto.

Algumas filosofias indianas antigas, como a Sankhya Clássica e Mimamsã (hinduístas), além de determinadas concepções de budismo e jainismo seriam exemplos de religiões que rejeitam a ideia de Deus, colocando o homem, suas ações e pensamentos, no centro da determinação de seu destino. (DASGUPTA, 1992; CHATTEREE; DATTA, 1984)

Segundo James Thrower (1971), o ateísmo em suas bases históricas pré-socráticas tem como um de seus marcos a “racionalização parcial dos mitos da religião tradicional, iniciada pelos autores das Teogonias, entre os quais se destaca Hesíodo”. (p.

---

<sup>8</sup> Tradução nossa.

21). Ainda para este autor, “isto constitui uma importante fase de transição entre os escritores mitológicos antigos, como Homero, e os novos filósofos” (p. 21).

Esta transição trazia o início de uma compreensão de que havia uma ordem subjacente ao funcionamento – aparentemente caótico – da natureza, e que tal ordem teria característica impessoal.

Para a mitologia, os acontecimentos do mundo surgem como resultado da atividade de vontades superiores e são produtos de forças pessoais que ora se apõem e ora favorecem a vontade do homem (...) A verdadeira inovação introduzida pelos filósofos jônios consistiu em se desligarem desta interpretação do mundo, pelo menos no que diz respeito aos fenômenos físicos, substituindo-a por uma explicação em termos de necessidade, que fez deles os primeiros representantes da concepção de mundo em que assenta a cultura contemporânea (THROWER, 1971, p.22).

A *Metafísica*, de Aristóteles, distinguiu os pensadores em *theologi* e *physiologi*, indicando a diferença de pensamento entre os que recorriam a explicações mitológicas e os que interpretavam o mundo em termos de forças naturais. Tales de Mileto teria sido um dos marcos desta transição, uma vez que teria transferido (junto com outros pensadores de seu período como Anaximandro) o predicado “divino” para o princípio do ser, dando bases para um *panteísmo*, em que tudo pode ser divino.

É importante ressaltar que ainda não se via nestes pensadores um ateísmo naturalista propriamente dito. Na verdade, o “divino” ainda estava absolutamente presente nessas concepções. Apenas nota-se uma transformação de pensamento que pode ter fornecido as bases para tal ateísmo, já que anunciavam um declínio das visões mitológicas correntes até então.

Witthehead (*Adventures of Ideas*, 1933, p. 19) afirma que “a evolução da religião define-se pela denúncia aos deuses”, indicando que dentro dos próprios sistemas religiosos, a contestação de ideias, valores e princípios, é frequente, fazendo parte de seu processo de amadurecimento e transformação. Neste sentido, não seria absurdo dizer que as ideias ateístas possam ter sido gestadas dentro de sistemas religiosos e não necessariamente fora deles.

A partir do século V a. C., podemos destacar alguns nomes associados, mesmo que indiretamente, a pensamentos ateístas, como Diágoras, Sexto Empírico, Cícero, Crítias, Demócrito, Protágoras, Epicuro, Lucrecio e também Sócrates. Não se pode dizer que estes pensadores tenham sido ateus no sentido que reconhecemos hoje, entretanto, há que se fazer uma breve menção a alguns deles neste cenário.

A respeito de Sócrates, sucintamente, interessa-nos que seu ceticismo em relação à metafísica e seu incentivo à consciência racional do ser sobre si mesmo provocaram reações que culminaram em sua morte, sob a acusação de corrupção de jovens, ateísmo e impiedade, quando, na verdade, reconhece-se que Sócrates tinha representações de divindade, apenas posicionando-se em confronto com o discurso religioso vigente em Atenas na época. (PIVA, 2012). Meleto, um de seus acusadores, apontou que Sócrates cometera o crime de não reconhecer os deuses do Estado e de introduzir divindades novas. Sócrates foi condenado à morte.<sup>9</sup>

Para nosso entendimento, ressalta-se a característica de transgressão socrática, que pareceu afrontar o “socialmente desejável”. Este caráter de afronta está nas bases do que é apontado por alguns autores como ateísmo na antiguidade. Durante determinados períodos históricos, o ateísmo foi, antes de tudo, uma afronta ao poder de ordem e domínio do Estado.

Michel Onfray (2007, p. 06) afirma que o ateu na antiguidade era “não aquele que não crê em Deus, mas aquele que se recusa aos deuses dominantes do momento (...) Por muito tempo o ateu caracteriza (...) não o indivíduo que esvazia o céu, mas aquele que o povoa com as próprias criaturas”.

Drachmann (1977) observa que nas raízes do cristianismo primitivo, a partir do século V a. C., a palavra ateísmo passou a designar negação dos deuses no sentido de rompimento ou desrespeito a determinado Deus local. O termo era pejorativamente evocado no debate entre cristãos e helênicos. Os cristãos chamavam de ateus os não-cristãos vinculados ao paganismo.

No período helenístico, destacam-se três escolas de pensamento (atomismo, ceticismo e ecletismo), as quais conduziam o ser humano para o bem-estar através do caminho da racionalidade. Basicamente, as éticas helenísticas promovem o exercício de uma serenidade interior, que não deve ser abalada pelas situações circunstanciais. A racionalidade conduziria o ser humano a este estado.

---

<sup>9</sup> Peço licença aos leitores e analistas desta tese para fazer um adendo. Em dezembro de 2012, foi apresentado à ONU um relatório (*Freedom of Thought 2012: A Global Report on Discrimination Against Humanists, Atheists and The Nonreligious*, da IHEU, *International Humanist And Ethical Union*, disponível em: <http://iheu.org/files/IHEU%20Freedom%20of%20Thought%202012.pdf> ) no qual foi apontado que no momento descrito pelo relatório – ou seja, mais de 2400 anos depois que Sócrates foi condenado a beber cicuta pelas acusações de ateísmo e corrupção de jovens – em pelo menos sete países (Afeganistão, Irã, Maldivas, Mauritânia, Paquistão, Arábia Saudita e Sudão) o ateísmo ainda pode levar à pena de morte.

Nesse contexto, Demócrito (460 a 370 a. C.) merece destaque por ter sido um pensador que “dispensava” explicações de causa e origem ligadas a uma concepção não material.

Outros atomistas, como Epicuro (341 a 270 a. C.) – sempre evocado neste debate – incitam a libertação do ser humano pela via racional. Libertar-se do temor dos deuses, do medo da morte e da dor, eis o exercício de uma ética de “suficiência” do homem.

O hedonismo epicurista não propõe uma simples satisfação imediata dos desejos corpóreos, mas a ausência de dor e ausência de perturbação. A ideia central é de moderação e autossuficiência do homem. Essa ética incita os seres humanos a perderem o medo do que chamamos de sobrenatural. E dessa forma, como acrescenta Luis Felipe Pondé (2012, p. 162) ao citar Epicuro em relação ao ateísmo: “nossa vida será melhor pelo simples fato de sairmos da esfera do pânico divino”.

Devemos lembrar que Epicuro (JOYAU, 1985) não afirmava a inexistência de Deus ou de deuses, mas sim que independente de sua existência, teríamos (nós, os seres humanos) que viver sem medos. Para Epicuro, a morte (um dos elementos nos quais o discurso religioso parece obter “vantagem” perante o discurso ateuista, por conta do consolo do pós-morte oferecido aos crentes) é vista equivocadamente pelos religiosos, pois a mesma é uma realidade nunca apreensível. Vida e morte seriam realidades excludentes entre si, e por tal motivo, os fantasmas envolvendo os temores da morte seriam uma prisão imposta pelas religiões aos homens. Não há que se sofrer com a morte, pois ela anula o corpo que sofre e sente. Sem corpo não há sofrimento. A morte nos livraria do sofrer. Resumidamente, Epicuro (JOYAU, 1985) orienta que a razão é que poderia “salvar” os seres humanos do mal-estar diante da morte e de qualquer outro mal-estar. Libertação e autossuficiência são os recados de Epicuro aos homens, diante da existência ou da inexistência de deuses. Seus pensamentos vieram à tona com maior evidência através de Lucrécio que também afirmava que se existissem deuses, estes estariam despreocupados com a humanidade e seriam incapazes de afetar nosso mundo.

O notável Cícero (106 a 43 a.C.), também eventualmente citado como um nome de relevância no estudo do ateísmo, traz a seguinte reflexão em *De Natura Deorum I* (p. 62, 63 In: SMITH; PIVA, 2012, p. 40):

Numa investigação sobre a natureza dos deuses, a primeira questão que perguntamos é se os deuses existem ou não. ‘É difícil negar sua existência’. Sem dúvida o seria se a questão fosse levantada numa assembleia pública, mas numa conversa privada (...) é muito fácil.

Sendo assim, eu, que sou um pontífice e que afirmo ser um dever muito solene manter os direitos e as doutrinas da religião estabelecida, deveria estar contente em ser convencido dessa doutrina fundamental, não como um artigo meramente de fé, mas como uma verdade, pois muitas coisas perturbadoras vêm à minha mente, que às vezes, me fazem pensar que não existe nenhum deus. (...) Você disse<sup>10</sup> que uma razão suficiente para admitirmos que os deuses existem é que todas as nações e espécies de homens acreditam neles. Ora, esse argumento não é conclusivo, nem verdadeiro. Primeiro, como você sabe que no que as raças estrangeiras acreditam? De minha parte, penso que há muitas nações tão incivilizadas e bárbaras que não têm nenhuma noção de qualquer deus. Além disso, Diágoras, chamado *o ateu*, e depois Teodoro não negaram abertamente a existência divina?

Seu discurso pode induzir ao pensamento ateu, entretanto, vemos apenas um belo exemplo de uma argumentação de um autêntico filósofo cético, que coloca sob análise lógica e racional qualquer tese. Cícero chega a chamar de “incivilizadas e bárbaras” as nações que não teriam noção de deuses, demonstrando seu alinhamento com o pensamento religioso da época. Thrower (1971, p. 56) observa que “do ponto de vista filosófico, Cícero partilhava o ceticismo dos acadêmicos. (...) Como estadista defendia a religião romana instituída”.

A despeito de não se tratar da obra de um ateu, *De Natura Deorum* traz apontamentos significativos para os estudos acerca do ateísmo. Cícero apontou Diágoras com a alcunha de *o ateu*, e Teodoro como alguém que negou abertamente a existência de deus. Além disso, na mesma página (63), cita Protágoras de Abdera, aquele que anuncia a contradição da realidade a partir de antilogias (oposição de argumentos) e afirma que não é possível saber se os deuses existem ou não (HUISMAN, *Dicionário dos Filósofos*, 2001).

Além de Cícero, o filósofo Sexto Empírico, também um cético, trazia a ideia de suspensão do julgamento em torno das crenças, afirmando que nada é mau em essência e que “os argumentos que provam a inexistência de deuses são tão fortes quanto os argumentos que provam a existência de deuses” (SMITH; PIVA, 2012, p. 24).

Da passagem da antiguidade para a Idade Média, ressalta-se, inicialmente, os “ajustes” conceituais, morais e legais que foram se desenhando a partir da cristianização do ocidente. Os primeiros cristãos ainda traziam crenças pagãs não oficiais em Roma, por isso o rótulo de ateus lhes coube temporariamente. No ano de 380, o imperador Teodósio proclama o cristianismo como a religião oficial do Estado e a partir daí,

---

<sup>10</sup> A fala de Cícero estava dirigida ao amigo Cotta.

instala-se a destruição de templos não-cristãos. Nesse contexto, podemos falar de uma espécie de “ateísmo” como uma transgressão à religião oficial, ainda que claramente não estejamos falando do conceito atual de ateísmo, uma vez que mesmo as crenças em outros deuses ou em outros elementos sobrenaturais eram consideradas transgressões de caráter ateísta.

Este processo foi se intensificando na Idade Média, culminando em eventos históricos posteriores como a Inquisição. Cabe-nos citar alguns pensadores que se opuseram ao regime religioso vigente deste longo período, ainda que fazendo parte de tal sistema, como é o caso do frade franciscano Guilherme de Okham, que defendia a liberdade como uma possibilidade do indivíduo, sem interferências externas, o que, claro, esbarrava no poder da Igreja. Além de ter dado nome à famosa teoria, chamada Navalha de Okham, através da qual se orienta escolher a explicação mais “econômica”, parcimoniosa e simples para um problema.

O também medieval franciscano Duns Scotus – mentor de Okham – reivindica a autonomia da filosofia perante a teologia, e segundo Luis Felipe Pondé (2012, p. 163), ele “realiza a inutilidade de Deus” “ao afirmar que a diferença entre Deus e o Ser era mera ‘quantidade de Ser’ ou ‘perfeição do Ser’ ou ainda de ‘qualidade dentro do Ser’”, dissolvendo a diferença ontológica entre Deus e o Ser, dissolve-se conseqüentemente o mistério de Deus e disso também decorre sua naturalização. Ainda segundo Pondé (2012, p. 163), após Duns Scotus, “Deus passa a ser apenas um território inexplorado por falta de conhecimento acumulado realizado”.

Embora estejamos destacando alguns discursos heterodoxos, a herança que veio da Idade Média à modernidade em relação ao ateísmo não pode ser considerada branda. Conforme apontam Smith e Piva (2012, p. 13)

E foi como ofensa ignominiosa, como estigma, como um crime grave, passível até de pena de morte inclusive, que as ideias de ateu e ateísmo se consolidaram no mundo moderno. Como insultos, as palavras “ateu” e “ateísta” vinham associadas a tudo o que havia de mais torpe e hediondo na época. Ateu e ateísta tornaram-se sinônimo de imoral, louco, satânico, devasso e até de sodomita. Isso perdurou até o início do século XVIII, quando o ateísmo deixa de ter uma conotação vaga e moral para ser tratado como um conceito filosófico propriamente dito, isto é, de modo rigoroso e sistemático.

No descortinar da Idade Moderna, temos os fenômenos do renascimento e do iluminismo como chamados à razão. A retomada de valores clássicos do renascimento traz o homem para um lugar de destaque na história do pensamento. Não se pode dizer

que o homem tira definitivamente o lugar de Deus na história nesse período, mas é o início de uma valorização que se vê crescer através de processos históricos subsequentes.

Em cada momento histórico em que as ideias ateístas tiveram certo fôlego visível, observa-se um grupo de pensamentos que as fomenta e acompanha, composto por “ismos” conhecidos, tais como: racionalismo, ceticismo, positivismo, empirismo, mecanicismo, materialismo, iluminismo, pragmatismo, existencialismo, niilismo, marxismo, pessimismo, dentre outros. É nesses terrenos – que por uma série de razões se aproximam das proposições da ciência (principalmente, as ciências empíricas) – que germinam as sementes do ateísmo.

Identificamos um conjunto significativo de pensadores que se abrem a tendências ateístas a partir do fim do século XVII. Temos na aurora da Idade Moderna, um tipo de ateísmo que ficou conhecido como ateísmo filosófico, nos quais vários “ismos” apontados acima agruparam-se e estiveram presentes no pensamento de muitos autores.

No século XVIII (...) com os materialistas franceses, o ateísmo filosófico estrito ganha um novo destaque na história do pensamento ocidental. Aproveitando o sucesso das ciências naturais na explicação e domínio do mundo, e exprimindo em termos mais rigorosos a insatisfação política com o regime absolutista e seu apoio nas instituições religiosas, o ateísmo manifesta, a partir de então, uma proposta de pura e simples rejeição da religião e da crença num poder transcendente, com base em duas ordens distintas, embora complementares, de argumento. De um lado, argumenta-se contra a crença em Deus por estar esta para além da possibilidade de investigação empírica, sendo, portanto, irracional segundo uma visão científica de mundo. Por outro lado, argumenta-se contra a religião por ser ela fonte de intolerância e um tradicional apoio aos poderes autoritários constituídos ao longo da história humana. (PORTUGAL; COSTA, 2010, p. 128.)

Conforme afirma Paulo Jonas de Lima Piva (*Ateísmo e comunismo: o lugar de Jean Meslier na filosofia política das Luzes*, 2005) Jean Meslier – um padre francês que se expressou ateu em 1720, na aurora do iluminismo – pode ser considerado o pensador que deu origem ao ateísmo filosófico. Em suas obras *Memórias do pensamento e sentimento de Jean Meslier* (1970) e *Cartas aos Curas* (1972), Meslier teria exposto o “ideal de uma sociedade fundamentada no ateísmo e na propriedade coletiva da terra” (PIVA, 2005, p. 102), um século antes de Marx. Ainda segundo Piva (2005, p. 103), Jean Meslier “nega categoricamente o dogma da criação do universo, por conseguinte as

ideias de divindade, transcendência e de providência ordenadora da natureza”. Os deuses são definidos como fábulas, os profetas como charlatães e os milagres, como farsas. Finalmente, Jesus é considerado “louco, fanático, ignorante e charlatão” (PIVA, 2005, p. 103).

Embora pouco conhecido, Jean Meslier é considerado, não apenas por Piva, como um marco na história do ateísmo filosófico. Essa linha, relacionada aos ideais iluministas tem, conforme apresentaremos a seguir, muitos representantes significativos ao nosso estudo.

Barão D’Holbach (Paul Heinrich Dietrich) é um exemplo radical de um pensador materialista que se posicionou de modo explicitamente antirreligioso. Ao colocar racionalidade e pensamento supersticioso em comparação, este autor os tratava como antônimos diametralmente opostos e excludentes, estando a virtude ao lado da razão:

É nos países em que a superstição tem mais poder que nós encontramos sempre os piores hábitos. A virtude é incompatível com a ignorância, a superstição, o escravismo. [...] Para a formação dos homens, para que se tenha cidadãos virtuosos, é preciso instruí-los, mostrar-lhes a verdade, falar-lhes através da razão, fazer com que sintam os seus interesses, para que aprendam a respeitar a si mesmos e a ter medo da vergonha. É preciso estimular neles a ideia de uma verdadeira honra, fazer com que conheçam o prêmio da virtude e os motivos de praticá-la. Como aprender estes efeitos da felicidade através de uma religião que os degrada, ou da tirania que busca apenas amansá-los, dividi-los, e mantê-los na indignidade? (Barão HOLBACH, *Le Système de la Nature*, 1821, p. 352)

No pensamento de Holbach, a religião é degradante da condição humana, tornando os seres humanos “intolerantes”, “perseguidores” ou “escravos” (*Le Christianisme Dévoilé*, 1761, p. 168), ou ainda, “indignos”, “infelizes”, “obstinados”, “cruéis” e “nocivos à sociedade”. (p. 139-140). Ela (a religião) “autorizaria crimes inomináveis”. (*Le Bon Sens du curé Meslier suivi de son Testament*, 1772), p. 217), em nome das promessas de seus deuses. Embora critique outras religiões abertamente, como o judaísmo, suas palavras para o cristianismo são bastante agressivas: “uma religião que despreza a Terra, e que não vê problemas em trazer conflito a ela, para que o seu deus ciumento triunfe sobre os seus inimigos. Nenhuma moral verdadeira pode ser compatível com uma tal religião.” (*Le Christianisme Dévoilé*, 1761, p. 139-140).

Como um bom representante de seu período, Barão D’Holbach também trata a razão como suficiente para que os seres humanos sejam éticos, considerando a

“ignorância e o medo”, “os pilares de toda a religião” (*Le Bon Sens du curé Meslier suivi de son testament*, 1802 [1772], p. 37).

Seu pensamento está em consonância com escolas filosóficas do período, tais como a filosofia positiva de Comte, que embora tenha vindo pouco depois de Holbach, segue o princípio da materialidade, buscando nas leis da natureza a explicação para os fenômenos, tornando insignificante a busca pelas causas que sairiam do escopo material.

Ludwig Feuerbach é um dos pensadores do ateísmo filosófico que influenciaram um bom número de outros filósofos ateus, tais como Karl Marx e Friedrich Nietzsche, além de Sigmund Freud. Suas ideias acerca da religião são conhecidas, principalmente através da obra *A Essência do Cristianismo* (1841), na qual afirma Deus como uma invenção dos seres humanos, uma projeção, um ideal de perfeição do que o ser humano não alcança para si; e a religião seria um campo de realização dos desejos. Feuerbach traz à tona reflexões de base hegeliana, nas quais a religião seria uma forma de representação. Este pensamento, no entanto, é criticado pelo autor, que aponta que é preciso passar da representação para a realidade sensível, existindo apenas o ser humano concreto, e os elementos da sua “realidade” (razão, política, trabalho, necessidades materiais) para se atingir a verdade. Considerando a consciência como a característica essencialmente humana – que distinguiria o homem de outros animais –, Feuerbach propõe que “consciência de Deus é autoconsciência, conhecimento de Deus é autoconhecimento” (1841, p. 14), identificando no objeto o caminho da consciência. Deus, portanto, seria nada mais que essência humana. Comparativamente à trindade cristã, ele propõe que a “trindade humana” seria “amor, razão e vontade”.

A visão de Feuerbach abre caminhos para correntes mais radicais de pensamento ateu, além de fornecer bases para uma compreensão psicológica e antropológica do ateísmo.

Karl Marx, bastante influenciado por esta linha de pensamento, também considera a religião como fruto de projeção da mente humana, uma ilusão que aliena os seres humanos de sua vida material e concreta, portanto, o desvirtua de sua principal atuação de transformação da própria história. Com o vigor de quem parece querer libertar e salvar a humanidade da alienação religiosa, Marx ficou conhecido em relação à religião pela passagem reproduzida abaixo:

A religião é o soluço (o suspiro) da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, o espírito de um estado de coisas carente de espírito. A religião é o ópio do povo. A abolição da religião enquanto felicidade ilusória do povo é uma exigência que a felicidade real formula. Exigir que renuncie às ilusões acerca da sua situação é exigir que renuncie a uma situação que precisa de ilusões. A crítica da religião é pois, em germe, a crítica deste vale de lágrimas de que a religião é a auréola (MARX, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*; 2005, p. 146,147).

Como se vê na citação, a religião para Marx ocupa um lugar muito mais importante que a maior parte do público leigo pode acreditar. Como o “coração de um mundo sem coração”, ou o “espírito de um estado de coisas carente de espírito”, a religião é o que falta no indivíduo e na sociedade, é o preenchimento de seu vazio existencial, uma saída para as dores humanas.

Neste sentido, a projeção alienada da religião, originalmente uma fuga de um mundo de sofrimento, passa a transformar-se em instrumento político de manutenção da miséria e da desigualdade por parte de classes dominantes. Libertando os seres humanos da ilusão de qualquer força sobrenatural, o potencial humano de transformação social viria à tona e a obediência na qual a religião mergulhava os seres se romperia.

Esta compreensão traz as sementes de um pensamento que faz distinção entre os “consumidores” da religião (fiéis, seguidores) e os dirigentes religiosos, sendo os primeiros considerados iludidos e manipulados pelos últimos, que estariam na posição de classe dominante. Este pensamento é atualizado pelo francês Michel Onfray (2011, p. 21), quando afirma que sente “compaixão pelos enganados e cólera profunda pelos que os enganam”.

Além de Karl Marx, outro entusiasta do potencial humano de transformação é o grande Friedrich Nietzsche. O niilismo de Nietzsche aponta para a destruição da moral, na medida em que a moral orientada pelos valores da religião (em especial o cristianismo) traz uma verdade dogmática e não uma verdade experimentada pelo ser (ainda que esta última seja contraditória). Ao negar os valores religiosos (de fora), o ser humano é “chamado” a criar os próprios valores e este movimento transformaria o vazio niilista em criação e descoberta do potencial humano. A crítica de Nietzsche recai sobre a verdade dogmática que aprisionaria o ser, impedindo sua liberdade. O niilismo (aniquilação de tais verdades instituídas) seria uma salvação para os espíritos que se pretendem livres.

Nietzsche escancara o mecanismo cristão de mostrar-se como um recurso de consolo e amor, quando na verdade, sua outra face seria o sofrimento. “O cristianismo

nasceu para aliviar o coração, mas agora deve primeiro oprimi-lo, para mais adiante poder aliviá-lo” (NIETZSCHE, *Humano, Demasiadamente Humano*, 2005, p. 90). E ainda: “acabando a idéia de Deus, acaba também o sentimento do ‘pecado’, da violação de preceitos divinos, da mácula numa criatura consagrada a Deus” (2005, p. 96).

Tal idéia é complementada na página 106 da mesma obra (2005):

É fácil ver como os homens se tornam piores por qualificarem de mau o que é inevitavelmente natural e depois o sentirem sempre como tal. É artifício da religião, e dos metafísicos que querem o homem mau e pecador por natureza, suspeitar-lhe a natureza e assim torná-lo ele mesmo ruim: pois assim ele aprende a se perceber como ruim, já que não pode se despir do hábito da natureza.

Em *O Anticristo* (1978), Nietzsche reforça o conceito de religião como um “mundo de ficções” em oposição ao mundo natural, factual: “depois que o conceito ‘natureza’ foi inventado como contraconceito para ‘Deus’, ‘natural’ tinha de ser a palavra para ‘reprovável’ – aquele inteiro mundo de ficções tem sua raiz no ódio contra o natural” (NIETZSCHE, 1978, p. 348).

Na linha de ênfase ao naturalismo, temos também o mecanicismo, ou o projeto científico de Descartes, que busca como fundamento das coisas, a natureza das próprias coisas e suas leis inerentes, culminando em uma dessacralização da ideia de Deus, que seria reduzida a uma espécie de religião natural ou uma forma de deísmo. Junte-se a isso o positivismo de Augusto Comte, que acredita que a possibilidade do acesso ao conhecimento verdadeiro está nos métodos das ciências naturais, exaltando a condição humana como ponta do processo evolutivo, temos o extremo da valorização da razão por meio da possibilidade científica. Ambos, mecanicismo e positivismo, desembocam em um ateísmo racionalista que encontra respaldo nos fundamentos das ciências duras.

Não podemos deixar de citar no contexto das ideias ateístas associadas ao naturalismo, o filósofo cético empirista David Hume. O empirismo parte do pressuposto que o conhecimento nasce, de maneira direta ou indireta, da experiência sensível. Nesse sentido, as ideias inatas tornam-se inviáveis, na medida em que se tratam de sistemas de pensamento a priori. O conceito de causa é reformulado com Hume e, com isso, afirma-se uma “impossibilidade de se chegar a Deus racionalmente” (CRUZ, 2010, p. 144). Na questão divina, a causa seria sempre explicada por uma nova causa e o processo seria de repetição infinita, nunca culminando em um resultado satisfatório e suficiente do ponto de vista racional. A relação entre causa e efeito só poderia derivar da experiência empírica. As religiões estariam, para Hume, associadas aos sentimentos e instintos humanos e são reduzidas a mecanismos mentais, como vimos em Feuerbach.

Considerado por alguns como um agnóstico (FLEW, *Writing son religion*, p. 61 e MONTEIRO; *Hume e a Epistemologia*; p.145, 147 e 148), Hume expõe no clássico *Diálogos sobre a religião natural* (2005), uma conversa entre cinco personagens, cada qual defendendo um ponto de vista no debate sobre os argumentos da existência de Deus. Um crítico do fanatismo, David Hume aponta para a necessidade de que os seres humanos confessem suas dúvidas em relação à divindade.

Conforme descreve Alexey Dodsworth Magnavita (2013), o posicionamento de Hume pode ser descrito da seguinte maneira:

O ataque de Hume não é exatamente contra a existência de Deus, e sim contra as verdades reveladas, demonstrando a inconsistência racional dos dogmas religiosos. Se Deus existe ou não existe, pouco importa. Conforme inclusive defendem ateus modernos, tais quais Dawkins e Sponville, a existência de Deus é insignificante e desnecessária no contexto ético: quer exista, quer inexistir, nada muda. A diferença entre estes autores e David Hume é que Dawkins e Sponville apostam firme e declaradamente na inexistência de Deus, enquanto que tal aposta em Hume não é declarada. (...) Isso não significa que David Hume assumira uma posição absolutamente neutra em todas as questões religiosas. Hume aposta em algumas coisas com grande convicção como, por exemplo, na ideia deísta de que, se existe uma inteligência ordenadora e criadora da vida, esta não é moral e tampouco “boa”, conforme a humanidade compreende o conceito de “bem”. Não existiria um “Deus pessoal”. Hume, no máximo, era um deísta. (MAGNAVITA In: DE FRANCO; PETRONIO, 2014, no prelo).

Na linha do naturalismo ateu, cabe menção ao significativo Charles Darwin, que emprestou seu nome a uma escola evolucionista que hoje oferece bases para o ateísmo do qual trata este texto. Basicamente, o pensamento evolucionista acabou por tirar Deus do papel de criador e interventor, uma vez que trouxe uma concepção – antes impensável – das espécies como mutáveis e do homem como parte da linhagem de outros animais, dispensando qualquer ser externo à lógica da própria evolução intrínseca à natureza e seus seres.

O naturalismo também abre espaço para mudanças na compreensão ética. Embora reconheçamos que tal pensamento encontre muito mais ênfase na contemporaneidade, deriva-se da teoria da Evolução e da corrente naturalista a ideia de que a natureza tem leis baseadas pura e simplesmente na sobrevivência. E isso não é (ou não deveria ser visto como) “feio”, “antiético”, “imoral”, é apenas o curso natural dos seres, inclusive dos humanos. Esta abordagem vem se firmando com mais propriedade

no contexto do neodarwinismo e tem especial destaque quando tratamos do ateísmo contemporâneo, pois está na base de argumentos de Dawkins e *cia.*

Além das correntes de pensamento citadas (materialismo, empirismo, ceticismo, mecanicismo, naturalismo, nihilismo, dentre outras), temos também o pessimismo de Arthur Schopenhauer, um pensador que não foi propriamente um ateu, mas tem importante contribuição na história do ateísmo. Filósofo considerado pessimista<sup>11</sup>, afirmava que a libertação humana expressa-se em negação ascética dos desejos. De formação católica e com flerte com a concepção budista em determinados momentos de sua história, Schopenhauer, “sustenta que a ideia de Deus é um produto do medo e da necessidade e, portanto, da vontade do homem, que cria um ser para quem poderá se dirigir” (SCHÖNDORF, 2011, p. 157). Nesse sentido, enfrentar o caminho solitário do “não desejo” seria libertador em relação ao potencial do ser humano.

Para Schopenhauer, o motor do mundo é a vontade. E esta seria escravizadora, conduzindo-nos ao sofrimento como forma de realização. A insatisfação contínua seria inerente ao processo de existir, e em última instância, o sofrimento e a dor seriam a essência básica da vida humana. A partir dessa compreensão, o autor sugere uma “salvação” ou libertação sem Deus, com base no enfrentamento do aspecto negativo e fatalista da humanidade. Admitir o pessimismo da condição humana é libertar-se da necessidade de irrealidades, e aceitar *o nada* como redenção. O caminho para isso seria uma experiência ascética de negação dos desejos e vontade. O pensamento de Schopenhauer tem semelhanças com o ateísmo de Epicuro, a despeito do filósofo grego propor justamente uma saída *positiva* (em contraste com o pessimismo) para o homem sem Deus, a saída do bem-estar.

No século XX, um importante representante ateu é Sigmund Freud, que, na linha de pensamento feuerbachiana, vê a religião como uma projeção do desejo humano de conter seu vazio existencial em função do sentimento de abandono. Freud afirma que a humanidade sofreria de uma espécie de desamparo de base, sentindo-se abandonada em um mundo de difícil manejo e constante exposição a sofrimento e limitações do desejo, diante do qual seríamos “forçados” a nos posicionar de modo solitário. Deus seria uma projeção do pai que poderia nos proteger, e a religião seria um campo no qual

---

<sup>11</sup> O pessimismo é um dos quatro tipos de pensamento considerados como parte do ateísmo filosófico (além dele, também o ceticismo, materialismo e panteísmo, já aqui brevemente citados em outros trechos do texto). Segundo Abbagnano, 2007, p. 761: “todas as formas do pessimismo negam a possibilidade de progresso e, em geral, de qualquer melhora no campo específico em que vigoram. O que elas não negam, no entanto, é o caráter finalista do mundo”.

nossos desejos poderiam ser satisfeitos. “É no pai, que Freud vai apontar a fundação da civilização e também da religião”. (BORGES, 2008, p. 45).

Ele denomina de “sentimento oceânico” (*O Futuro de uma Ilusão*, 2010) a sensação de fusão psíquica de que estaríamos conectados a algo maior. Tomando de empréstimo as imagens de Romain Rolland, que trata o sentimento oceânico como um vínculo amoroso com o “todo” (ROLLAND apud BORGES, 2008, p. 47), Freud o descreve como: “o sentimento de algo ilimitado e sem fronteiras” (FREUD, 2010, p. 77). Esta fusão “oceânica” seria uma vivência de estruturas psíquicas infantis, nas quais ocorre uma simbiose ou um sentimento de indiferenciação entre o bebê e o mundo externo. Neste sentido, a ilusão religiosa seria representativa de um estágio de desenvolvimento psíquico imaturo, enraizado no registro de desamparo.

A chave explicativa de Freud para os mecanismos psicológicos ligados à religião é o complexo edipiano. De modo geral, sua teoria considera que o binômio instinto/culpa é a base da estrutura psíquica humana, culminando em processos de autodestruição e/ou autopreservação, este último como forma de defesa. A religião poderia ser vista como uma saída defensiva de autopreservação diante do sentimento de desamparo humano.

Ainda no século XX, além de Freud, podemos citar Bertrand Russell, o existencialismo de Sartre, Carl Sagan e, mais recentemente as ideias dos que aqui chamamos de ateístas neodarwinistas. Russell basicamente retoma conceitos divulgados no iluminismo e seu ateísmo fundamenta-se em um ceticismo clássico, de suspensão do juízo diante de fenômenos sem resposta e busca pelo conhecimento. Afirma: “me parece uma desonestidade fundamental e uma traição à integridade intelectual ter uma crença porque pensa que ela é útil e não porque pensa que ela é verdadeira” (Bertrand RUSSELL, 1959). Este autor rebateu os argumentos que defendem a existência de Deus por meio de lógica e racionalidade, artificios característicos de um pensamento cético.

Jean Paul Sartre, cujo pensamento enfatiza a humanidade, suas reponsabilidades e limites, alega, sob a bandeira de que o “existencialismo é um humanismo” (SARTRE, 1962 [1947], p. 235):

O existencialismo não é de modo algum um ateísmo no sentido de que se esforça por demonstrar que Deus não existe. Ele declara antes: ainda que Deus existisse, em nada se alteraria a questão; esse é o nosso ponto de vista. Não que acreditemos que Deus exista; pensamos antes que o problema não está aí, no da sua existência: é necessário que o homem se reencontre a si próprio e se persuade de que nada

pode salvá-lo de si mesmo, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus.

Sartre, ao fazer tal declaração, desloca a questão do ateísmo do âmbito filosófico, moral e intelectual para o ponto de vista prático da existência humana. Humanos somos porque, quando e na medida em que não precisamos de Deus. Entre Deus e os seres humanos, o autor se posiciona de modo claro e enfático, enaltecendo as possibilidades da existência humana.

A existência sartreana leva em conta a contingência, e, portanto, Deus, se existisse, teria de estar vinculado a uma contingência específica de tempo, o que torna sua existência inviável.

Já Carl Sagan (1996; 2006; 2008) complementa os elementos ateístas de ceticismo e valorização do humano através de uma entusiástica defesa à ciência, contrapondo-se às crenças, pseudociências e visões supersticiosas de toda ordem. Sob a alegação de que não somos preparados educacionalmente para compreender com propriedade a ciência, Sagan faz um apelo público por uma descoberta do universo científico e uma espécie de conciliação do senso comum com o conhecimento acadêmico.

Juntando-se aos argumentos de Sagan, os chamados novos ateus – ou ao menos parte representativa deles – também têm por objetivo central aproximar a ciência do público leigo, enfatizando argumentos específicos que invalidariam afirmações sobre a existência e os atributos geralmente atribuídos a Deus.

Basicamente, se considerarmos as principais heranças filosóficas ateístas de Dawkins – além de Darwin, é claro – faz-se notar a influência da corrente que trata a religião como fenômeno ilusório e de projeção (Feuerbach). Desta influência, poderíamos supor que se deriva a compreensão de Dawkins de que a religião seria uma espécie de delírio coletivo (2007, p.28, 29), visão melhor descrita ao longo do texto. Entretanto, no entendimento de Feuerbach, ilusão refere-se à projeção de um ideal de pensamento sobre as religiões, o que difere de Dawkins, que associa religião a uma patologia.

Conforme afirmamos, o ateísmo de Feuerbach deu abertura a uma série de autores ateístas, como Marx, Nietzsche, Freud e de certa maneira também Dawkins, que, cada qual a seu modo, reafirmaram a tese de Deus como projeção da mente

humana e da religião como um campo fantasioso de refúgio, alternativa a uma vida difícil.

Outra influência claramente demarcada no pensamento de Dawkins e dos demais ateus contemporâneos seria a corrente do materialismo iluminista, que traz uma virulência maior aos argumentos contra as religiões, atribuindo às mesmas o caráter pernicioso de irracionalidade. Nesta linha, ciência, razão, modernidade, lógica e empiria associam-se, firmando o grupo da lucidez salvadora.

Não nos cabe citar todos os autores com pensamentos ateus, apenas compreender que a história do ateísmo é marcada pela história do pensamento, da filosofia, da ética, do Direito e da religião. É antes de tudo, uma história de resistência política, ideológica e histórica.

Em um cenário no qual o monopólio deu lugar à pluralidade<sup>12</sup>, os discursos sobre Deus tiveram que incluir definitivamente o lugar do ateísmo no rol dos debates democráticos. Alguns processos históricos – como o terrorismo de bases político-religiosas; a ocidentalização de esferas de poder e representatividade como a ONU, que acabam por modificar o cenário das disputas ideológicas do oriente; as mudanças no âmbito das filiações religiosas, que trazem um aumento no número dos “sem religião”; além da intensificação do processo de secularização – somam-se ao advento da internet, que modifica em definitivo a comunicação humana, e disso deriva-se um tipo específico de relação com as crenças. É neste caldeirão histórico, político e ideológico que situamos o ateísmo contemporâneo.

---

<sup>12</sup> A discussão sobre secularização será abordada no segundo capítulo.

## CAPÍTULO 2: O novo ateísmo ou ateísmo contemporâneo

O primeiro capítulo nos fez compreender o repertório histórico que compõe o ateísmo em geral. Nesta segunda etapa da comunicação, analisaremos de modo mais específico o fenômeno do ateísmo contemporâneo, caracterizando suas principais bases argumentativas, autores e obras.

Em 1976, quando Dawkins lançou *O Gene Egoísta* (2001a) não parece que ele já tinha clareza do movimento no qual se engajaria de maneira enfática trinta anos depois, pois o livro possui um discurso congruente ao universo científico no qual ele se enquadra (biologia evolucionista), exceto pelo último capítulo, sobre memética, do qual falaremos adiante. O fato é que nesta visionária obra, nosso autor de estudo dá início à sua faceta pública de divulgador científico, dando um salto conceitual a partir da sólida teoria darwinista de transmissão genética para uma afirmação de bases científicas discutíveis até o presente momento: a evolução cultural por meio dos replicadores chamados memes.

Não é nossa tarefa nesse momento a discussão profunda de elementos da teoria neodarwinista de Dawkins – tarefa realizada no terceiro capítulo de nossa tese. Basta saber por ora que o ateísmo de Richard Dawkins é ancorado principalmente em três pressupostos científicos, além de argumentos de ordem filosófica e moral. São eles: 1) a teoria dos memes, trazendo a religião como um vírus que se prolifera através de transmissão cultural análoga à genética; 2) a ideia da religião como subproduto evolutivo e 3) o argumento da seleção como sendo o relojoeiro cego, refutando os “criacionismos” (tanto os de tendência claramente religiosa, quando os da linha do *Design* Inteligente). Estes termos serão trabalhados no próximo capítulo.

Conforme se verá nesta tese, há críticas bastante contundentes à teoria da memética, sob a alegação de que esta seria uma teoria de gabinete e que a unidade cultural (meme) não tem delimitações claras, podendo ser uma palavra, uma frase, ou uma música (TOLEDO, 2009; 2011). Além disso, Dawkins também é considerado como alguém que faz um salto conceitual entre os pressupostos de uma ciência empírica (biologia) para outros campos do conhecimento, tarefa considerada por alguns como não criteriosa dentro dos âmbitos científicos (RUSE, 2001; 2009; 2009b ;BARBOUR, 2004).

Mais adiante ficaremos atentos à compreensão deste termo (memes), bem como de outros elementos de sua teoria que tocam a questão religiosa, e as críticas a Dawkins.

O que nos interessa neste momento é perceber que Richard Dawkins lançou em 1976 as sementes de uma nova compreensão sobre a religião e, junto com outros fatores que veremos adiante, passou a fomentar ideias antirreligiosas, baseadas na perspectiva da religião com um mal que se propaga por meio de mecanismos viróticos.

Quase trinta anos depois da publicação de *O Gene Egoísta*, Sam Harris publica em 2004 *The End Of Faith: Religion, Terror, and the future of Reason*, uma obra de cunho agressivo, que destaca o papel maléfico das religiões, além de explicitar que os seres humanos foram propensos ao longo de sua história a suspender o juízo racional em nome das crenças.

Alguns autores (STENGER, 2009; GORDON, 2011) defendem o ataque de 11 de setembro como o evento catalisador do novo ateísmo, a partir da ideia de que a primeira obra explicitamente reconhecida como parte do “movimento” seria a citada de Sam Harris (2007 [2004]), publicada ainda sob o impacto daquele evento, como se vê na citação abaixo:

(...) Sam Harris, um jovem neurocientista norte-americano, cujo livro *The End of Faith: Religion, Terror, and the future of Reason* (Harris 2004), lançado em 2004, pode ser considerado o manifesto originário do *movimento neo-ateísta* (...) Escrevendo com paixão e urgência – segundo ele próprio relata, o livro começou a ser escrito já no dia 12 de setembro de 2001, ou seja, sob forte impacto dos acontecimentos da véspera –, este autor conseguiu insuflar o ânimo de outros bem-pensantes, todos eles dispostos a pôr em prática o célebre apelo de Voltaire: —Écrasez l’Infâme! A famigerada metáfora da guerra entre ciência e religião, entre razão e fé, de forte apelo popular, foi acionada a partir de então. (GORDON, 2011, p. 168, 169).

Considera-se (STENGER, 2009; GORDON, 2011) que tal movimento surgiu, se levarmos em conta sua faceta pública e seu aspecto de fidelização (seguidores), a partir da catalisação fornecida pelo evento do ataque às torres gêmeas estadunidenses em 2001 – uma bandeira do terrorismo religioso – que trouxe à tona o mal-estar e o grau de destrutividade que as religiões podem atingir em suas expressões fundamentalistas extremas. Eis o estopim que os novos ateus precisavam para “sair do armário”<sup>13</sup> definitivamente e falar de maneira aberta sobre os malefícios que as religiões majoritárias trariam à humanidade, agora em um cenário que lhes parecia favorável, pois, sob a proteção “moral” do Estado laico.

Embora reconheçamos a intensificação de produções ateístas a partir do ataque de 11 de setembro de 2001, bem como a formação de um corpo organizado de

---

<sup>13</sup> expressão de Dawkins, 2007a, p. 28

publicações e a formação de grupos ateístas, nesta tese consideramos que a semente do ateísmo contemporâneo foi lançada por nosso autor de estudo, Richard Dawkins, em 1976, com o livro: *O Gene Egoísta*, mesmo de maneira ainda não consciente e não dirigida para o tema. Também consideramos o autor Carl Sagan (1996; 2006, 2008) como um dos “pais” do ateísmo contemporâneo, por conta de sua posição pública de divulgador da ciência, na interface com temas que tocam a religião. Carl Sagan, embora não possa ser considerado um “neoateu”, forneceu bases para a aliança fortemente realizada por Dawkins entre ateísmo e ciência.

## **2.1 O “novo” no ateísmo contemporâneo**

A ideia de um “novo” ateísmo é refutada por Luis Felipe Pondé (2012, p. 174), sob o argumento de que “o “neo” aqui é apenas o velho tique nervoso da modernidade em se achar a grande novidade do mundo”.

Já Flavio Gordon (2011, p. 11) expõe:

Se o neoateísmo não chega a propor novas idéias, ele oferece como que uma nova embalagem para idéias antigas, uma embalagem que, hoje em dia, revela-se muito mais atrativa e popular do que jamais foi – o que explica, em parte, o espantoso sucesso editorial do movimento.

Neste sentido apontado por Flavio Gordon, consideramos que existem algumas características que justificariam a qualificação de “novo”. Como observamos no primeiro capítulo, só houve antes na História um período em que a efervescência ateísta se fez explicitamente notável, a saber, no período iluminista. E aquele ateísmo difere do atual por alguns fatores (embora reconheçamos a absoluta ressonância das ideias iluministas no movimento atual). Entretanto, no atual cenário existem algumas peculiaridades do fenômeno do ateísmo contemporâneo. Abaixo, destacamos os cinco principais motivos que nos fazem compreender o ateísmo contemporâneo como um novo ateísmo.

### **2.1.1 Movimento social**

Os neo-ateístas constituem um movimento no sentido de que escrevem sobre as mesmas questões centrais, citam-se mutuamente e, por meio de suas obras, pretendem alcançar, *mutatis mutandis*, os mesmos objetivos políticos e culturais. Eles são basicamente três: acelerar o enfraquecimento da fé religiosa, especialmente nos EUA; fazer proselitismo em nome de uma racionalidade ateísta e de uma

ciência estritamente materialista; e, por último, elevar o moral e a autoestima dos ateístas de todo o mundo. (GORDON, 2011, p. 329, 330).

Para falarmos de novo ateísmo, primeiramente é importante compreendermos se há características neste fenômeno que se configurem como um movimento de fato, o que o destacaria em relação a pensamentos ateístas de outros períodos históricos e também de pensadores isolados. Vários autores (ARONSON, 2007; STENGER, 2009; BRADLEY & TATE, 2010; GORDON, 2011), dentre os quais me enquadro, consideram o neoateísmo como um movimento social.

As conceituações clássicas em torno do tema (Alain TOURAINE, 2003; TELES, 1987, GOSS; PRUDENCIO, 2004) assumem que um movimento social usa a ação coletiva de maneira consideravelmente organizada, a fim de transformar a realidade na qual o grupo está inserido, geralmente buscando reconhecimento por parte de outrem ou alteração nas estruturas de relação e de poder, por meio de ações políticas. É importante complementar que os movimentos sociais baseiam-se em um conflito no qual existe um *adversário social* (TOURAINE, 2003, p. 119, grifo meu).

O novo ateísmo possui um adversário social claro: as religiões majoritárias e o discurso de seus adeptos. Conforme observa Sam Harris (2004, p. 234), condenável é a “influência lunática da crença religiosa” e, ainda: “todos os homens e mulheres dotados de razão possuem, necessariamente, um inimigo comum: a fé” (ibid. p. 131).

Também podemos verificar em grupos de ateus contemporâneos sua *organização social*. São várias as associações<sup>14</sup> às quais ateus se filiam, promovem debates por meio de fóruns, têm acesso a trechos de livros, artigos, frases e outros pensamentos que fomentam o ateísmo, o pensamento racional, a possibilidade de um mundo sem Deus. Além do adversário e da organização coletiva, o novo ateísmo tem uma *causa*.

No site da Associação de Ateus e Agnósticos (ATEA) – com cerca de oito mil filiados – os objetivos estatutários da associação estão assim descritos: “é uma associação de direito privado, constituída (...) com a finalidade de desenvolver atividades no campo da ordem social que busquem promover o ateísmo, o agnosticismo e a laicidade do Estado”. Dentre os objetivos específicos<sup>15</sup>:

---

<sup>14</sup> Como referências básicas, cito sites em português e inglês (acesso em julho de 2012): <http://ateus.net/>; <http://ateusdobrasil.com.br/>; <http://www.atea.org.br/>; <http://richarddawkins.net/>; <http://www.thethinkingatheist.com/>, [www.the-brights.net](http://www.the-brights.net).

<sup>15</sup> Disponível em: [www.atea.org.br](http://www.atea.org.br), acesso em março de 2013.

- Congregar ateus e agnósticos, defendendo seus interesses e direitos, em todo o território nacional, bem como nos países ou estados independentes onde o Estado Brasileiro possui representação diplomática;
- Combater o preconceito e a desinformação a respeito do ateísmo e do agnosticismo, dos ateus e dos agnósticos;
- Auxiliar a autoafirmação dos ateus e agnósticos frente ao preconceito e a rejeição sociais;
- Apontar o ateísmo e o agnosticismo como caminhos filosóficos viáveis, consistentes e morais;
- Promover sistemas éticos seculares;
- Promover a laicidade efetiva do Estado, combatendo em todas as esferas legais qualquer tipo de associação que seja contrária ao descrito na Constituição da República Federativa do Brasil;
- Promover o pensamento crítico e o método científico; e
- Defender os direitos legais de ateus e agnósticos podendo participar e contribuir com as instituições democráticas legalmente descritas e fundamentadas na Constituição da República Federativa do Brasil, fazendo sugestões, participando de discussões sociais e representando ações públicas ou privadas sempre com base nos objetivos descritos e fundamentados no estatuto.

A exposição dos objetivos do estatuto da ATEA é ilustrativa do terceiro elemento que compõe um movimento social, *a causa* (além do adversário social e da organização coletiva). Nesse sentido, defendo, assim como outros autores, que estamos diante de um movimento social e não apenas de publicações isoladas sobre o ateísmo.

Reforçando esta consideração, observamos que parte dos ateus contemporâneos se autodenomina de “*bright*”, uma expressão cunhada por Paul Geisert e Mynga Futrell em 2003 (conforme aponta GORDON, 2011). Tal expressão caracteriza pessoas com visão naturalista do mundo, livre da compreensão do sobrenatural ou de elementos místicos.<sup>16</sup>

Há que se considerar que o termo “*bright*” faz parte de um contexto de reivindicação de espaço “político” do ateísmo. A militância, nesse sentido, é expressa claramente por Dawkins:

Minha quarta conscientização diz respeito ao orgulho ateu. Não há nada que se desculpar por ser ateu (...) Exatamente como no caso do movimento gay, quanto mais gente sair do armário, mais fácil será para os outros fazer a mesma coisa (DAWKINS, 2007, p. 26-28).

Em *The Future Looks Bright*. (*The Guardian*, 21 de junho de 2003), Dawkins compara a palavra “gay” para o movimento homossexual ao termo “bright” para o

---

<sup>16</sup> Cf.:<http://the-brights.net>

movimento dos ateus. Em resumo, “*bright*” seria uma palavra mais positiva e “*cool*” que *neoteu* ou simplesmente ateu.

### **2.1.2 A vingança moral dos ateus: estado pós-secular**

Como segundo item de referência aos elementos “novos” do ateísmo contemporâneo, trago o atual contexto do processo de secularização, que também chamaremos de pós-secularismo. Uma das hipóteses desta tese é de que este momento específico do processo de secularização tornou possível uma paulatina e crescente inversão do lado de proteção moral oficial do Estado, que antes e durante séculos esteve “protegendo” os religiosos. No nosso entendimento, esse fenômeno de inversão faz com que os ateus contemporâneos sintam-se empoderados para promover uma espécie de vingança moral, exigindo cada vez mais seu espaço nos debates públicos, referendados agora pela “voz” oficial da lei.

A secularização e laicidade do Estado, considerando serem estes processos longos e não acabados, trazem um cenário que necessita de especial atenção quando tratamos do tema ateísmo. Como todo processo histórico, a secularização não possui uma causa única, tampouco ocorreu em um período específico. Pode-se considerar que ela vem ocorrendo no mundo ocidental há pelo menos cinco séculos.

Charles Taylor, na introdução do clássico *Uma era secular* (2010, p. 13-15) propõe três definições para o termo *secularização*, a saber: 1) a clássica separação de Igreja e Estado, representada por um esvaziamento da religião das esferas sociais (espaços públicos secularizados), 2) abandono de convicções e práticas religiosas, 3) passagem de uma sociedade na qual a fé ocupava um lugar inquestionável para tornar-se uma opção entre outras, e em geral, uma opção difícil.

Taylor destaca que “a transformação crucial que nos trouxe a essa nova condição foi a chegada do humanismo exclusivo como uma opção amplamente disponível.” (2010, p. 36). Ele considera que entre os anos 1500 e 2000 o mundo (ocidental) deixou de ter algumas características, como o fato que antes ocorria de eventos naturais fornecerem “testemunhos” de ação divina (possivelmente o desconhecimento das leis naturais propiciava tal fato), ou ainda a existência de associações ter sido por séculos calcada em rituais e venerações. O próprio “código” moral dos pré-modernos era “encantado” (no sentido weberiano). Este autor ainda reconhece: “o ateísmo chega perto de ser inconcebível em um mundo com essas características” (p. 42).

*Uma Era Secular* (2010), de Charles Taylor, trata-se de uma obra de referência, e dentre seus méritos está o de tirar, das possíveis cadeias causais da secularização, os holofotes sobre o iluminismo como o “elo” principal de nossa sociedade contemporânea laica. Taylor destaca dentre os fatores de desencadeamento da secularização o desencantamento do mundo – no sentido weberiano, de racionalidade das crenças e perda de credibilidade da magia – e as mudanças na concepção de Deus, que passou de teísta a deísta, sendo o deísmo derivado de argumentações filosóficas e racionais. Estas transformações sociais estariam na base de transformações “cognitivas” sobre moralidade, ética, divindade...

Alain Touraine (*Crítica da Modernidade*, 2002) afirma que a modernidade implica diferenciação entre os diversos setores da vida social e que a ideia de racionalização não pode estar separada de modernidade. De modo aproximado ao pensamento de Taylor, ele ressalta que a secularização seria uma das metades do mundo em processo de desencantamento, sendo a outra o papel do sujeito que passa a localizar em si o caráter divino e sagrado.

Charles Taylor (2010), ao tratar do humanismo exclusivo ao qual chegamos nas sociedades modernas, fala de um “novo lugar para o *self* no cosmos”, um “*self* protegido” (p. 43).

O surgimento da modernidade não é apenas uma história de perda, de subtração. A diferença central que estamos observando entre nossas duas datas marcantes (1500 e 2000) é uma mudança no entendimento do que chamei de “plenitude”. É uma passagem de uma condição na qual nossas aspirações espirituais e morais mais elevadas nos direcionam inescapavelmente para Deus – ou, se poderia dizer, não fazem sentido algum sem Deus – para outra na qual tais aspirações podem relacionar-se a uma miríade de diferentes fontes, e frequentemente são referidas a fontes que negam Deus. (Charles Taylor, 2010, p. 42).

Uma das ideias correntes é que o mundo urbano potencializa as subjetividades e que a ciência ajudou a desencantar o universo, abrindo caminho para um “humanismo exclusivo” (TAYLOR, 2010, p. 43). Nesse sentido, José Bittencourt Filho (*Da pós-secularização: notas sociológicas*, 1999, p. 87) sugere que a ideia de que a modernidade traz o “amadurecimento da pessoa humana” seria o resquício de um desejo iluminista, uma vez que se encontram elementos de um mundo mais racionalizado e menos encantado em períodos históricos e escolas de pensamento que antecederam a modernidade, como no epicurismo. O que ocorre, segundo os autores abordados, é que a modernidade inaugura um tipo específico de subjetividade, que estaria sendo tratado,

não como avanço ou aprimoramento do ser (um ideal iluminista), mas de forma qualitativamente diferente.

Nesse sentido, Taylor observa que na modernidade os processos ocorrem estritamente no interior da mente humana (mesmo que influenciados por fatores externos), e antes tais processos eram vivenciados (referimo-nos aos processos ligados ao encantamento do mundo) como estando no exterior do indivíduo, com vida própria (entidades espirituais, por exemplo). A era pré-moderna teria como característica, portanto, um “self poroso”, ligado à concepção do encantamento do mundo. Em contraste, na modernidade vivenciamos o “humanismo exclusivo”, o “self protegido” e a potencialização das subjetividades.

Além dos elementos citados, José Bittencourt Filho (1999) também aponta características da modernidade, como a urbanização e o consumo, como partes importantes do processo de secularização e como influentes na reconfiguração do papel das religiões na atualidade. Tais características intensificariam o aspecto privatizado das religiões.

Nem todos, no entanto, acreditam que as religiões necessariamente perderam em todos os aspectos com a secularização. Do ponto de vista do teólogo Harvey Cox (*A cidade do homem: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*, 1968), o aparecimento da civilização urbana teria relação direta com o processo de perda de poder da religião tradicional nas esferas sociais, mas em contrapartida, a secularização teria a “força” de relativizar as concepções religiosas, movendo-as para a esfera privada, e com isso, teria trazido como consequências a formação de sistemas culturais contrários às imposições de pensamentos, o que culminaria em tolerância e pluralismo religiosos. É de se destacar, portanto, que Cox trata a tolerância e a pluralidade como consequências da secularização, inversamente ao que se poderia pensar, que a secularização traria hostilidade em relação às religiões.

De modo resumido, descrevemos abaixo as oito teses sobre a secularização no ocidente levantadas por Raimundo José Barros da Cruz (2010):

- 1) Renascimento e humanismo: “a sociedade moderna surge do rompimento com a ordem sagrada do mundo”, já que o Renascimento coloca o sagrado “numa relação estreita com a realidade imediata” e o homem como “senhor de seu próprio mundo” (p. 142);
- 2) Descartes e o método racional-dedutivo das ciências duras: “A matemática, a astronomia e a nova física viram o mundo como uma grande máquina e acabaram por dessacralizá-lo. (...) Descartes acabou

por afirmar um único método científico: o método racionalista-dedutivo. (...) Com Descartes acontece a transferência da certeza original de Deus para a razão humana. (...) O homem, ao partir de sua própria consciência, ganha autonomia e capacidade de construção de si. (...) O pensamento moderno termina por legitimar uma religião natural, um deísmo” (p. 142-143);

- 3) Hume, empirismo e agnosticismo: “Para os empiristas todo conhecimento humano deriva, direta ou indiretamente, da experiência sensível. Excluem, dessa forma, qualquer possibilidade da existência de ideias inatas: os fundamentos das ideias só podem se dar a posteriori. (...) Hume desfaz o conceito de causa e com ele destrói as ideias sobre a existência de Deus; lança fortes críticas à religião e seu estado, que, segundo ele, é irracional. Afirma a impossibilidade de se chegar a Deus racionalmente.(...) Hume dá à religião um caráter puramente instintivo associado ao sentimento humano de finitude, preocupações e medos diante do mundo indecifrável. (...) Hume desfaz-se de Deus por via de um agnosticismo, que exclui as justificativas irracionais” (p. 144-145);
- 4) Iluminismo: “A razão é que constrói o homem autônomo, o qual necessariamente não necessita de Deus ou religião. O Iluminismo caracteriza-se por manifestar uma forte crença nos poderes da razão. (...) O homem deve se mostrar capaz de superar a superstição e o medo (...) E é na proposta de uma religião natural que se vê a expressão máxima do interesse iluminista. Uma religião natural, constituída de um deísmo exacerbado; apreciado pelos pensadores livres”. (p. 145);
- 5) Ateísmo: “O longo período de secularização iniciado na Renascença tem sua máxima expressão no ateísmo moderno: Deus não é mais necessário. (...) Como fenômeno cultural de massa, o ateísmo é típico da época moderna. (...) Por ateísmo especulativo se entende a formulação de sistemas filosóficos ou cosmovisões que excluem a realidade divina, (...) ideias implicitamente contidas em sistemas ligados ao materialismo histórico, ao positivismo, ao evolucionismo, ao vitalismo, ao existencialismo. O ateísmo prático constitui-se na atitude das várias pessoas que vivem o descompromisso com a realidade transcendente e que, embora digam crer em algo, vivem em plena indiferença religiosa e numa exagerada tendência materialista. Por fim o ateísmo militante, que movido por reações agressivas procura construir uma antirreligião: declara abertamente uma guerra intelectual contra Deus, critica duramente as doutrinas religiosas e orienta-se a partir de uma visão científica de mundo.” (p. 146)
- 6) Ludwig Feuerbach: “Qualquer revelação de Deus é uma revelação da natureza humana. (...) O processo histórico religioso é reduzido a um processo originário da mente humana: Deus passa a surgir como hipótese das próprias ideias. Nesse contexto, o cristianismo perde a posição de religião absoluta, o que coloca em crise todas as concepções tradicionais. (...) Feuerbach reduziu a teologia a uma antropologia. (...) Assume este filósofo a patente de pai do ateísmo moderno, responsável por influenciar direta ou indiretamente as várias correntes posteriores”. (p. 146, 147)

- 7) Augusto Comte, positivismo e ciências da natureza: “Deus (...) não encontra espaço em meio aos procedimentos metodológico-positivistas das ciências da natureza. A ciência é tomada como critério para tornar cada vez mais plausível a negação da existência de Deus. (...) O positivismo parte de um princípio reivindicador do primado da ciência, acreditando na possibilidade de um conhecimento verdadeiro propiciado pelo método das ciências naturais. Comte acredita que a procedência do universo se deve à matéria por meio de uma evolução. O momento culminante da evolução é o homem. (...) Ao absolutizar o método científico das ciências naturais e aplicá-lo à humanidade, Comte desemboca em um humanismo ateu, movimentando o culto antes prestado a Deus, em direção à humanidade”. (p. 147)
- 8) Karl Marx: “Com Karl Marx o ateísmo alarga seus passos. (...) A religião passa a ser tomada como um instrumento de opressão em poder das classes dominantes: o “ópio do povo”. (...) O homem, portanto, necessita de autoconsciência. (...) Uma vez superada a religião, o homem vê-se como tal e pode se servir de seu próprio potencial. (...). O filósofo procura com seu ateísmo salvaguardar o papel do homem no mundo, estabelecendo a supremacia do homem e excluindo a realidade divina. É pela grandeza do homem que Marx aniquila a religião, pois a religião tira do homem a capacidade de se reconhecer em sua própria dignidade. (p. 147)

Estas oito teses resumiriam os argumentos mais conhecidos acerca do processo de secularização. Quero agora chamar atenção para o que chamamos de estado pós-secular. Os principais autores da pós-modernidade (cf. LYOTARD, 2002; GIDDENS, 1991; BAUDRILLARD, 1991; 2004) referem-se, de maneira bastante genérica, ao momento como uma falência das grandes narrativas, acompanhado da presença de múltiplos discursos e referências.

Para Bruno Latour (1994; 2008) questiona a ideia “ambiciosa” (2008, p. 144) de modernidade, a partir da crítica de que vivemos em redes híbridas, com forças virtualmente incontroláveis. Ele também traz uma crítica epistemológica a alguns termos que envolvem religião, como a crença, mostrando como a modernidade acaba por promover uma “fragilização ontológica” da religião.

Em complemento, Tolol Asad (1993; 2001; 2007) reconhece um novo lugar para a religião, parte do que nesta tese estamos chamando de pós-secularismo: "deixando de ser um conjunto concreto de regras práticas vinculadas a processos específicos de poder e conhecimento, a religião tornou-se abstrata e universalizada." (ASAD, 1993, p. 42).

O autor acaba por propor uma superação das teorias da modernidade que colocam a religião como uma dentre tantas esferas, como faz Charles Taylor, citado mais acima. As dicotomias tão bem delineadas no projeto moderno deixam de fazer sentido e o atual estado secular pode ser compreendido como espaços de mediação dos

múltiplos discursos, nos quais não se é possível depreender qual é a matriz original de uma narrativa, estando religião integrada a outros elementos narrativos. Neste sentido, os atores sociais desenvolveriam seus discursos a partir de uma mediação entre múltiplos olhares aos quais estão submetidos na interação.

Estaríamos, portanto, no processo de deixar de nos identificar com as polaridades e os fundamentos. Quando se propõe a superação das dicotomias, das esferas, das separações, das teorias clássicas da modernidade e das definições também clássicas de religião, o que decorre daí seria uma disputa pelo fundamento. Os fundamentos seriam construídos pelo debate público.

Dentre as negociações que os atores sociais desenvolvem em meio às narrativas múltiplas e controversas, reformulações legislativas constituintes da democracia têm apontado para uma “proteção” às minorias (muitas vezes como forma de ressarcimento moral histórico), além de explicitarem que o lugar da posição religiosa perante o legislativo é, de modo geral, o do conservadorismo e estagnação, como nos casos do aborto, uso de células-tronco para fins médicos, casamento civil entre pessoas do mesmo sexo... Este *lugar* das instituições religiosas perante o legislativo apresenta-se como um cenário favorável para pessoas que não creem se manifestarem.

Há que se considerar que a intensificação dos processos ligados à secularização (racionalização, Estado laico, religião na esfera privada, dentre outros), que trouxeram o que aqui chamamos de era pós-secular (atores produzindo sentido através da mediação dos discursos), passou a pressionar o universo religioso sob a guarda da constituição democrática. A voz religiosa é, agora, a da contramão democrática, uma voz tímida e acuada. Cabe ressaltar que a voz democrática é em si múltipla e a religião é uma dentre tantas outras vozes que compõem a democracia hoje. Entretanto, a democracia sempre aponta para uma direção com mais evidência. E no atual contexto histórico ocidental, a evidência maior da voz democrática não encontra uma linha congruente com os argumentos religiosos.

Este é um assunto de prioritária importância no contexto do ateísmo contemporâneo. Devemos lembrar que aqui mesmo citamos a passagem de Richard Dawkins que compara o novo ateísmo ao movimento gay. Trata-se de uma identificação que não é fortuita, mas que revela o núcleo do reconhecimento dos ateus sobre si mesmos como minorias que precisam se organizar em grupo e reivindicar para si espaços antes ocupados por religiosos ou por pessoas que simplesmente mantinham a

ordem vigente. Uma nova voz surge entre as demais da democracia. É não é possível ignorá-la.

Conforme aponta Bordieu (2010, p. 11): “a sociedade moderna é fragmentada em diversos grupos sociais e esses grupos lutam pela supremacia simbólica para imporem a definição que se acredita”.

Esta reconfiguração de processos históricos está atrelada a reconfigurações de outras ordens. Certamente, como bem nos mostra Dawkins e a virulência de outros autores do ateísmo contemporâneo, os ateus de hoje querem “sair do armário” (DAWKINS, 2007, p. 26-28) e se fazer ouvir. Sentem-se empoderados. O ateísmo contemporâneo, nesse sentido, parece ter pouco a ver com a existência de Deus, e muito mais com uma posição política, sendo a tomada de um lugar de poder, que durante séculos estivera sob os domínios dos religiosos. Em nossa compreensão, o ateísmo de hoje relaciona-se ao resgate do lugar moral e legal de pessoas que estiveram à margem por mais de um milênio, uma posição política.

No cenário brasileiro, vemos uma rivalidade entre grupos religiosos tradicionais (principalmente os católicos e evangélicos) e os ateus. Sendo que estes últimos parecem se felicitar por acompanharem (finalmente!) o discurso de seu tempo, em contraposição aos religiosos apontados, que em geral, são tidos como vozes antiquadas.

### **2.1.3 Passagem do paradigma filosófico ao científico, com penetração pelo senso comum**

Uma importante contribuição para o ateísmo contemporâneo é a hipótese de Deus como científica e não mais filosófica, como tem sido desde sempre. Richard Dawkins (2007) encabeça a lista de autores que assumem esta postura. “O fato de que não se pode nem comprovar nem contraprovar a existência de alguma coisa não coloca a existência e a inexistência em pé de igualdade” (DAWKINS, 2007, p. 78). A citação indica que o autor não cometera “suicídio científico”, pois teria evitado afirmar categoricamente que se pode “provar” a inexistência de Deus, sugerindo, no entanto, que o ônus da prova caberia a quem apresenta a improvável hipótese da existência de Deus. A hipótese poderia ser descartada na medida em que não se consegue obter um fundamento para sua manutenção.

Além deste argumento do ônus da prova, Richard Dawkins busca referências em autores do universo cognitivo, a fim de explicar cientificamente os processos que propiciariam a formação mental de crenças, bem como os mecanismos evolutivos que estariam na base de tais processos. O capítulo 3 abordará com maior profundidade esta temática. Mas cabe, nesse momento, compreender que houve uma transição entre os ateísmos de outrora – mesmo considerando o ateísmo filosófico da aurora iluminista, o mais “publicizado” em comparação aos anteriores – e este que recebe em palanque “homens da ciência”, como Richard Dawkins, Sam Harris e Daniel Dennet, intercambiando a forma de conhecimento científico e a do senso comum.

Se os fundadores e principais expoentes do movimento neoateísta são Richard Dawkins, Daniel Dennett, Christopher Hitchens, Sam Harris e Victor Stenger, eles estão respaldados por um clima de opinião bastante mais amplo, partilhado por um grande número de outros pesquisadores, notadamente cientistas e materialistas. É como se, cansados de permanecer enclausurados nos domínios da razão e da investigação empírica, alguns cientistas comessem a querer adentrar domínios antes interditos, como, por exemplo, os da moral e os da arte. Sentindo-se incomodados com o estereótipo do cientista solitário, insensível, racionalmente frio, enfurnado no laboratório e distante das massas, aqueles homens de ciência resolveram almejar o posto de lideranças carismáticas, disputando com a religião a tarefa de aconselhamento moral e espiritual. (GORDON, 2011, p. 320)

Como professor de Compreensão Pública da Ciência na Universidade de Oxford durante anos (de 1995 a 2008), Dawkins pôde aprimorar-se na arte de “traduzir” realidades, em especial a tida como rigorosa realidade acadêmica para o público leigo, acostumado à linguagem literária e jornalística. Decorre, desta “adaptação”, algumas características que consideramos vitais na compreensão do eixo desta tese.

Neste sentido, cabe recorrer a conceitos da epistemologia, campo que trata do caminho e dos tipos de conhecimento, procurando uma melhor compreensão a respeito dos intercâmbios e contatos entre o conhecimento científico e o senso comum. Boaventura Santos (1989; 2000) elabora a possibilidade de um terceiro conhecimento entre o científico e o “popular” que seria uma espécie de “senso comum esclarecido”. Levando em conta um possível projeto de emancipação da sociedade a partir do paradigma da modernidade, Santos traz a visão de que a crise da modernidade, ligada à tensão provocada por seus alicerces (consumismo, capitalismo, emancipação de classes), deve ser acelerada a fim de abarcar o paradigma que viria como transição: o qual ele denomina de “senso comum emancipatório” (SANTOS, 2000, p 17).

Propondo uma nova relação entre ciência e senso comum, Boaventura Santos exalta uma condição na qual ambos os conhecimentos se construiriam mutuamente, resultando em uma ruptura epistemológica dos lados e em uma terceira forma de conhecimento, que não deve ser considerada indiscriminada ou ingênua, já que estaria em consonância com a trajetória individual e social do conhecimento. “Um senso comum esclarecido e uma ciência prudente, uma nova configuração do saber [...] Um saber que dá sentido e orientação à existência e cria o hábito de decidir bem” (Santos, 1989, p. 41). A ideia é de um novo conhecimento e não um simples acúmulo ou continuidade de um conhecimento prévio.

Bachelard, estudioso de filosofia da ciência, considera a ciência como uma espécie de prolongamento do senso comum “Antes de saber contar, eu não sabia de modo algum o que era a razão” (BACHELARD, 1974a, p. 245).

Whitehead (1946) trabalha a aproximação da ciência e da filosofia, a fim de gerar uma harmonização do conhecimento. Ele aborda eficácia da filosofia comparativamente à pesquisa intelectual, na medida em que a primeira estaria na origem da prática. Em resumo, a ideia antecederia a ação e estaria em contato constante com a humanidade. A filosofia poderia ser compreendida como um conhecimento intermediário entre a ciência e o senso comum, estando associada ao “bom senso” (GRAMSCI, 1981, p. 146). Bom senso seria o conhecimento apurado que se extrai reflexiva e criticamente do senso comum, e, nesse sentido, a filosofia seria uma aliada na organização do conhecimento popular e na tradução do conhecimento científico.

Aqui cabe citar o termo tecnociência. A ciência tem uma relação com o cotidiano das pessoas não acadêmicas, não apenas como uma representante da veracidade ou do valor de determinados conhecimentos, mas como uma parceira que reconhece o que o senso comum experimenta e que constrói realidades simultaneamente com as experiências científicas. No meio industrializado, a tecnologia assume-se como uma ponte entre o dia a dia e a ciência, esta que muitas vezes traz análises posteriores aos usos cotidianos. Ciência aqui, não está sendo tomada apenas em seu aspecto de experimentos e pesquisas laboratoriais, mas sim, no amplo sentido do desenvolvimento técnico do conhecimento.

Outro estudioso que trouxe contribuições para a demarcação dos campos do conhecimento foi Pierre Bourdieu (1994). Sua contribuição, entretanto, trata do viés da sociologia crítica, no qual a separação entre ciência e senso comum seria uma estratégia política do campo científico, na qual “a razão social se legitima apresentando-se como

razão puramente técnica” (BOURDIEU, 1994, p. 123). Nesta linha de pensamento: “os conflitos epistemológicos serão, sempre e de forma inseparável, também conflitos políticos. Os métodos e estratégias científicas são também estratégias políticas”. (ARAÚJO, 2003).

Neste ponto, há que se introduzir algumas reflexões. Não partilhamos de posições que se referem ao senso comum como sendo acrítico e naturalizador de discursos de opressão. Tal concepção, presente em autores de ênfase sócio-política, em geral atribui ao senso comum uma conotação negativa. Embora reconheçamos as estratégias políticas da ciência – conforme cita Bourdieu –, não identificamos o senso comum como um elemento acrítico, ou não politizado. Se existe uma *agenda* na política, também se poderia dizer que existe outra no senso comum. Nossa intenção é reconhecer que seres humanos, tanto da ciência quanto do senso comum, percebem em seu meio, e se utilizam de instrumentos que tornam mais satisfatórias suas permanências existenciais. Trata-se de mecanismos adaptativos básicos de sobrevivência social. Nesse sentido, estaríamos diante de argumentos psicológicos da ordem evolucionária.

Reconhecemos o senso comum como um tipo de conhecimento que se produz por meio de regras próprias, com linguagem e dinâmica não lineares, assemelhando-se à comunicação de rede, na qual as indicações pessoais a partir de figuras de referência podem proliferar-se com uma velocidade intensa e por caminhos desconhecidos.

“Embora o senso comum, como a religião, não possa ser reduzido à unidade e à coerência, e, portanto, não seja uma ordem intelectual como a filosofia, todos os homens são filósofos de uma filosofia espontânea e peculiar” (ARAÚJO, 2003, p. 77). Boaventura Santos (1989, p. 40) complementa: o senso comum age em nome do “princípio da igualdade do acesso ao discurso e às competências cognitiva e lingüística” (SANTOS, 1989, p. 40), sendo essencialmente “solidário”.

Esta dinâmica em certo sentido “igualitária” do senso comum, que oferece pólos espontâneos de crítica, intercambia-se, por meio da filosofia, da mídia e do bom senso, com o conhecimento científico, é que nos interessa particularmente. Nestas brechas de imbricações cognitivas, lingüísticas e simbólicas que percebemos a inserção do pensamento ateu de autores como Richard Dawkins.

A versão oficial e a oficiosa misturam-se, configurando-se em uma linguagem que confere veracidade às informações, mesmo as que ainda não possuíam status consolidado dentro da ciência. Como nos lembra Santos (1989, p. 40): “o senso comum é prático e pragmático”, constrói-se no fazer.

Santos (1989) e Bachelard (1974a) chamam atenção para o fato de que a praticidade do senso comum é muitas vezes responsável por eximi-lo de exercer controle público sobre as produções científicas, que acabariam por sobrepor a técnica e as *agendas da indústria do conhecimento* às necessidades cotidianas, um viés “perigoso” da chamada *tecnociência*.

Neste sentido, estaríamos diante de dois fenômenos que se complementam dinamicamente: o poder da ciência, reforçado por seu status social de verdade, veracidade, clareza, seriedade e pela falta de controle público, juntamente com o poder criativo do senso comum, que, ao modo “levistraussiano” do *bricoleur* – o artesão da vida real – (LEVI-STRAUSS, 1989), produz com as ferramentas que estiverem disponíveis no cotidiano.

A força de construção cognitiva advinda dessa junção entre os mecanismos informais do senso comum – respaldados pela mídia e pela velocidade da comunicação virtual – e a da ciência, constituiriam em uma espécie de “fórmula” de sucesso de propagação de ideias e termos comuns aos dois ambientes (científico e popular), criando-se muitas vezes uma linguagem intermediária, com “roupagem” científica, mas métodos de fora da ciência.

Há que se considerar que não são todos os autores que conseguem acessar e usufruir de tal fórmula. Portanto, temos aqui um componente faltante, que se refere à força carismática do comunicador, bem como à sua compreensão, adaptação e adesão aos mecanismos que guiam o senso comum. Um líder que circule por ambos os universos, não dispensando – mesmo sendo um representante da ciência – o poder simbólico da comunicação mítica característica da bricolagem popular. E nesta arte, não se pode negar a maestria de nosso autor de estudo, um hábil, sedutor e instigante comunicador. Assumo a autoria de tais adjetivos direcionados a Richard Dawkins, entretanto, nem precisaria fazê-lo, pois elogios deste tipo são referidos a ele por outros estudiosos, mesmo os contrários às suas afirmações ideológicas<sup>17</sup>.

Embora tenhamos até aqui tratado de transmissão de conhecimento na compreensão de autores das ciências humanas, se considerarmos que determinadas informações se propagam culturalmente com muito maior sucesso que outras, é preciso se pensar em ambientes propícios a esta transmissão. Para utilizar uma terminologia que

---

<sup>17</sup> Alister MacGrath, um dos maiores críticos de Dawkins, exalta em relação a ele a “rara habilidade de fazer coisas complexas ficarem compreensíveis” (2008, p. 13), afirmando que ele “detonou debates tão importantes quanto intrinsecamente interessantes” (p. 14).

faz jus ao nosso autor de estudo, vamos nos referir aos memes (conceituados no próximo capítulo) e a como eles afetam hospedeiros mais suscetíveis a receber determinada informação. Memes que, por vezes, “evoluíram de maneira a criar um ambiente em seus hospedeiros que tende a impedir a entrada de memes concorrentes” (STAMOS, 2011, p. 280).

O conceito de memes será abordado de modo mais aprofundado no terceiro capítulo. Cabe a compreensão de que tal conceito foi desenvolvido por Dawkins em 1976, no livro *O Gene Egoísta*, indicando um elemento de função similar a dos genes, que são capazes de se reproduzir, através de processos da seleção natural, promovendo a evolução. De modo análogo aos genes, memes seriam os “replicadores culturais”, que podem ser quaisquer ideias, informações que são transmitidas como uma unidade cultural, mantendo, nessa transmissão, características evolutivas similares as da genética, que se baseia em questões como sobrevivência e reprodução.

Richard Dawkins, vivenciando sua própria teoria, seria um conhecedor intuitivo da força de transmissão de alguns replicadores, bem como de quais ambientes e hospedeiros seriam mais receptivos a tais memes. Claro, estaria ele também sob efeito desta replicação, como parte integrante do processo de seleção natural memética. Lembrando que a memética se trata menos de considerar que as pessoas possuem memes em suas mentes, mas sim de “memes possuindo pessoas” (LYNCH, 1996), poderíamos supor que Dawkins – sujeito ao processo de evolução – estaria “possuído” por replicadores meméticos do rol das ciências duras.

Este é um ponto de importância em nossa tese e será devidamente retomado nos capítulos subsequentes. Trata-se de nossa argumentação a respeito da não imunidade dos pensamentos ateístas e científicos aos mecanismos cognitivos e evolutivos pelos quais Dawkins afirma passar a religião. Ou seja, consideramos que o ateísmo também sofreria processos de “convencimento” por meio da memética e de outros mecanismos cognitivos. Por ora, fiquemos com a compreensão de que os argumentos de Richard Dawkins constituem-se em um interessante método de análise de seu próprio *modus operandi* como cientista.

### 2.1.4 Ateísmo e ciberespaço

Não iremos nos alongar neste item. Ele está nesta tese em função de consideramos que as comunicações virtuais têm ocupado um papel de destaque no contexto do ateísmo contemporâneo, sendo responsáveis pela aceleração de troca de informações e pela criação de grupos. As redes virtuais, *blogs* e *sites* têm se constituído em um mecanismo de aceleração, facilitação e construção de um conhecimento que intercambia o senso comum e a ciência, com uma capacidade agregadora veloz. No cenário do ateísmo contemporâneo, esta via de conhecimento tem produzido intenso material como artigos, espaço para filiações, campanhas, entre outros. O próprio Richard Dawkins faz uso da internet como uma ferramenta de sua militância ateísta, além de existirem exemplos de grupos que têm sólida organização virtual.<sup>18</sup>

Rafael Lopez Villasenor, na tese que trata dos “sem religião” no ciberespaço (2013) afirma que o espaço virtual não se opõe ao real. “O ciberespaço não é desconectado da realidade, pelo contrário, trata-se de um espaço intermediário que faz parte da cultura contemporânea. No ciberespaço todos somos atores, autores e agentes de interação.” (VILLASENOR, 2013, p. 101).

A possibilidade de autoria em um contexto social com, em contrapartida, a manutenção de uma identidade protegida pelo anonimato e pela distância física, parece ser uma chave de compreensão para se entender a força da interação social permitida pela internet. O ciberespaço permitiria uma “democratização” da informação (VILLASENOR, 2013, p. 101) e nesse sentido, cada sujeito se sentiria autorizado a construir um espaço público de gestão do conhecimento.

É importante ressaltar que a prática de formação de redes sociais é algo que acompanha nossa e outras espécies desde que começamos a contar e construir nossa história. A formação de grupos está na base de mecanismos primordiais de sobrevivência e nessa direção o espaço virtual passou a ser o espaço de conexão por excelência na atualidade. Um espaço de valor evolutivo, que cria linguagens, códigos, fortalece identidades e compreensões de mundo.

Cabe-nos lembrar que o aspecto fluido e instantâneo da internet promove por vezes conteúdos informativos não criteriosos. Entretanto, como já afirmado nesta tese, não consideramos esse viés do conhecimento popular como negativo, e sim, uma forma

---

<sup>18</sup> Conforme já citado em um momento anterior do texto, alguns sites de ateísmo são bastante emblemáticos da “força” agregadora das comunicações virtuais: [www.richarddawkins.net](http://www.richarddawkins.net); <http://ateus.net/>; <http://ateusdobrasil.com.br/>; <http://www.atea.org.br/>; <http://www.thethinkingatheist.com/>, [www.the-brights.net](http://www.the-brights.net).

de construção e compartilhamento dos saberes. Esta característica, quando em contraste com o meio científico – que prima pela veracidade das informações – pode ser identificada com erro, imprecisão, irracionalidade, elementos considerados desqualificados.

Esta é uma visão que da qual não partilhamos. A produção de conhecimento gerada por meio virtual é legítima a sua maneira. E possui as próprias formas de se autorregular. Rheingold (1996) lembra que muitos profissionais trazem seu instrumental de conhecimento para a rede, por vezes fazendo dela uma “enciclopédia viva” (p. 82).

Villasenor (2013, p. 109) estabelece quatro diferenças da comunicação virtual em relação à real: 1) a falta de um mecanismo regulador (“feedback regulador”); 2) apresentação anônima; 3) falta de informações não-verbais; 4) falta de clareza sobre o status social. Estas características combinadas fariam com que as pessoas de diferentes níveis sociais, educacionais, financeiros, ideológicos se sintam autorizadas ao debate.

Finalmente, há que se considerar que o meio virtual estabelece relações e criação de vínculos, mesmo que a seu modo. Seu impacto de articulação de pessoas no ateísmo contemporâneo parece inegável – haja vista o número de sites, blogs e páginas de ateus em redes sociais.<sup>19</sup>

### **2.1.5 Terrorismo**

Como apontado anteriormente, alguns autores (Victor STENGER, 2009; Flavio GORDON, 2011) consideram que o ataque às torres gêmeas dos EUA em 2001 teria sido o estopim do movimento ateuista contemporâneo. O mal-estar provocado pelas religiões é um dos pontos repetidamente trazidos à tona por autores ateus (DAWKINS, 2000; 2007; HITCHENS, 2007; HARRIS, 2007 [2004]) quando na defesa do ateísmo. O fenômeno do terrorismo religioso, embora não seja novo, traz, de modo intensificado desde 2001, questões específicas, como o simbolismo do “eixo do mal”, pautas

---

<sup>19</sup> Além dos sites já citados, podemos citar também: <https://www.facebook.com/jvguerrameme>. Acesso em janeiro de 2014. <https://www.facebook.com/vidadememe>. Acesso em janeiro de 2014. <https://www.facebook.com/MemeMania>. Acesso em janeiro de 2014. <http://www.memesdanet.com.br/>. Acesso em janeiro de 2014. <http://www.youtube.com/watch?v=nc0ZWTaoFkM>. 27/03/2013. Acesso em fevereiro de 2014. Grupo: “Ateísmo com seriedade”, disponível em [https://www.facebook.com/groups/ateismopuro/?ref=notif&notif\\_t=group\\_r2j\\_approved](https://www.facebook.com/groups/ateismopuro/?ref=notif&notif_t=group_r2j_approved). Acesso em janeiro de 2014. Grupo: “Humor Ateu”, do Facebook. Disponível em: [https://www.facebook.com/groups/humorateusem censura/?ref=notif&notif\\_t=group\\_r2j\\_approved](https://www.facebook.com/groups/humorateusem censura/?ref=notif&notif_t=group_r2j_approved). Acesso em janeiro de 2014. <http://rebeldiametafisica.wordpress.com/tag/neoateismo/>. Acesso em janeiro de 2014. <http://universoracionalista.org/afinal-carl-sagan-era-ateu/>. Acesso em dezembro de 2013. <http://bardoateu.blogspot.com.br/>. Acesso em dezembro de 2013. [www.bulevoador.com.br](http://www.bulevoador.com.br). Acesso em novembro de 2013. <http://danielgontijo.blogspot.com.br>. Acesso em fevereiro de 2014.

jornalísticas acerca da guerra entre judeus e mulçumanos, antissemitismo, a existência de homens-bomba... entre outros temas que frequentemente nos assombram na grande mídia.

Este tópico foi criado apenas para marcar o terrorismo, do modo como ele se apresenta atualmente, como um dos elementos que dariam corpo ao “novo” ateísmo. As religiões majoritárias passaram a ser alvo de ataques, como sendo incentivadoras ou diretamente responsáveis por conflitos éticos, políticos, ideológicos de nosso tempo.

Dawkins dedica algumas páginas de nosso principal livro de apoio (2007), reforçando as tragédias humanas que a religião traz. Cita países como Paquistão, em que um médico foi condenado à morte em 2001 por blasfêmia, ao dizer aos alunos que o profeta Maomé não era mulçumano (p. 368); Afeganistão, em que um homem foi condenado à morte por se converter ao cristianismo em 2006 (p. 368); Arábia Saudita, no qual foi decapitado em 1992 por blasfêmia e apostasia um homem chamado Sadiq Abdu Karim Malallah (p. 369); Grã-Bretanha, em que John William Gott foi condenado a nove meses de trabalhos forçados, por blasfêmia em 1922 e também palco de um acontecimento em 2005 em que um grupo cristão tentou entrar com uma ação civil contra a BBC em função da transmissão de um musical que transgrediria leis religiosas (p. 369). Dawkins não para de elencar exemplos, de punições severas contra a homossexualidade, blasfêmia e a não concordância com os indicativos dos livros sagrados.

Sam Harris, em um vídeo produzido sob o título: “Por que a religião faz mal?”<sup>20</sup> tem uma frase ilustrativa do porque as religiões são vistas como maléficas:

A religião é, intrinsecamente, um elemento que, em vez de unir, divide. A única coisa que leva os seres humanos a cooperar uns com os outros de modo desprendido é nossa prontidão para termos nossas crenças e comportamentos modificados pela via do diálogo. A fé interdita o diálogo, faz com que as crenças de uma pessoa se tornem impermeáveis a novos argumentos, novas evidências. A fé até pode ser benigna no nível pessoal. Mas, no plano coletivo, quando se trata de governos capazes de fazer guerras ou desenvolver políticas públicas, a fé é um desastre absoluto.

A esse respeito, cabem considerações. Embora não se possa (e nem se deva) negar os abusos humanos cometidos em nome das religiões, também não devemos fechar os olhos para as ações de promoção à vida que elas produzem.

---

<sup>20</sup> <http://www.youtube.com/watch?v=nc0ZWTaoFkM>. 27/03/2013. Acesso em fevereiro de 2014

Há evidências de ambos os lados do debate no que se refere ao bem-estar ou mal-estar provocado pelas religiões. Além de todas estas evidências que os autores citam sobre os prejuízos da religião, Dawkins faz menção à experiência financiada pela *Fundação Templeton* (2007, p. 93-99) sobre o poder das orações. Tal experiência mostrou não haver influência das orações à distância em casos de doença, quando os enfermos não possuem conhecimento de que as orações estão sendo realizadas, e, quando conscientes de que estão recebendo orações, os enfermos pioraram.

A despeito destas conclusões, existem, por outro lado, pesquisas acerca do *coping* (enfrentamento) no âmbito religioso. Pargament (2000) estabeleceu uma escala de coping religioso, na qual caracteriza como positivo o enfrentamento de situações em que a pessoa se utiliza de significados religiosos como elementos de apoio emocional, associado a sentimentos como perdão, benevolência, cooperação, e o *coping* negativo representaria uma avaliação dos conteúdos religiosos como punitivos, maléficos, indicativos de descontentamento ou delegação. Tal escala, quando aplicada a pesquisas da área da saúde mental, indica uma maioria de indicadores do *coping* religioso positivo, envolvendo resultados de melhoria dos índices de saúde, otimismo, senso de propósito de vida, satisfação, bem-estar, esperança, e menores índices de depressão, ansiedade e abuso de substâncias. (KOENIG; LARSON, 2001).

Mais a frente no texto, veremos que há autores (WILSON, 1978; BROOM, 2003; WADE, 2010; SOSIS, 2003; 2011; RIDLEY, 2000, STAMOS, 2011) que consideram que nas bases evolucionistas da religião estão os mecanismos de cooperação e solidariedade, típicos da seleção de grupo e do instinto de fé. Isto colocaria a religião como tendo uma função social agregadora e positiva na formação de vínculos.

O debate não é conclusivo, entretanto, Dawkins nem sequer cita em seus livros muitos dos argumentos e pesquisas científicas que enfocam os benefícios que as religiões trazem. Parece, neste sentido, utilizar os critérios científicos de modo seletivo, visando seus interesses de militante ateuista.

## **2.2 Os arquitetos do ateísmo contemporâneo: autores, obras e bases conceituais**

Há um corpo considerável de livros que podem ser enquadrados como parte do movimento ateuista atual. Como estamos tratando nesse item da esfera pública, com abrangência sobre o público leigo e não acadêmico, citamos apenas os autores mais

notáveis (considerando o aspecto de mercado editorial) e seus livros emblemáticos sobre o tema.

Abaixo, optamos por citar Carl Sagan em função de sua defesa pela ciência em questões que tocam o universo religioso, o que serviu de inspiração a sites ateus<sup>21</sup> – embora reconheçamos que ele seja anterior ao movimento chamado de neoteísmo e que sua postura pública foi de agnosticismo.

- Richard Dawkins: *O Gene Egoísta*, 2001a, *O relojoeiro cego: a Teoria da Evolução contra o desígnio divino*, 2001b, *Deus, um delírio*, 2007.
- Sam Harris: *A morte da fé*, 2001; *Carta a uma nação cristã*, 2004.
- Christopher Hitchens: *Deus não é grande*, 2007.
- Daniel Dennett: *A perigosa ideia de Darwin*, 1998; *Quebrando o Encanto: a religião como fenômeno natural*, 2006.
- André Comte-Sponville: *O espírito do ateísmo*, 2006.
- Alain de Botton: *Religião para ateus*, 2011.
- Michel Onfray: *Tratado de Ateologia*, 2011.
- Carl Sagan: *O mundo assombrado pelos demônios*, 2006, *Variedades da experiência científica. Uma visão pessoal da busca por Deus*, 2008.

No nosso entendimento, há alguns grupos distintos entre os autores citados. Não nos parece produtivo colocar lado a lado, como parte de um mesmo tipo de movimento, Michel Onfray, André Comte-Sponville, Alain de Botton, e os chamados “Quatro cavaleiros do ateísmo”<sup>22</sup> (Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris, Daniel Dennett). Tratam-se aparentemente de tipos de ateísmo de matrizes diferentes, com objetivos e abordagens peculiares, embora embebidos de uma intenção compartilhada de desvincular espiritualidade/moralidade de religião e da ideia de Deus. Rapidamente, apresentaremos estes autores, levando em conta o quadro conceitual apresentado no primeiro capítulo.

---

<sup>21</sup> <http://universoracionalista.org/afinal-carl-sagan-era-ateu/> . Acesso em dezembro de 2013.  
<http://barboteu.blogspot.com.br/2011/11/carl-sagan-e-o-ateismo.html>. Acesso em dezembro de 2013.

<sup>22</sup> O título faz referência ao modo como estes autores são conhecidos popularmente. Cf. [https://www.youtube.com/watch?v=h\\_VggV02fEc&hd=1](https://www.youtube.com/watch?v=h_VggV02fEc&hd=1). Acesso em janeiro de 2012.

### 2.2.1 O ateísmo racional empirista de Carl Sagan

Como um ateu recente bastante citado em *blogs* e sites de ateus contemporâneos, Carl Sagan merece algumas considerações particulares. Assim como Dawkins, Carl Sagan também foi um importante divulgador da ciência e também foi conhecido por sua habilidade em traduzir questões científicas de modo acessível. Defensor da racionalidade e da ciência como forma de acesso ao conhecimento verdadeiro, Sagan estimulava que houvesse uma espécie de educação para a ciência na sociedade em geral. Menos agressivo que boa parte dos ateus contemporâneos e anterior ao movimento que se convencionou chamar de “novo ateísmo”, Sagan faz críticas a toda forma de conhecimento que se utiliza da ciência sem utilizar seu método, como as pseudociências, por exemplo. (SAGAN, 2006). Apesar desta crítica, o cientista não se esquivou do debate acerca de alguma forma de inteligência não humana (SAGAN, 1996; 2008).

Certamente uma figura importante quando consideramos o cenário do ateísmo contemporâneo, que compartilha com Dawkins e *cia* o que faz deste ateísmo um movimento de destaque: a busca por explicações científicas como alternativa ao debate acerca de Deus e de outras formas de espiritualidades.

Um de seus consagrados argumentos que se opõem ao de um Deus criador com intencionalidades voltadas ao contexto humano seria a pequenez dos seres humanos diante do universo. Conforme se vê em Pálido Ponto Azul (SAGAN, 1996, p. 10):

A Terra é um palco muito pequeno em uma imensa arena cósmica. (...) Nossas atitudes, nossa pretensa importância, a ilusão de que temos uma posição privilegiada no Universo, tudo é posto em dúvida por esse ponto de luz pálido. O nosso planeta é um pontinho solitário na grande escuridão cósmica circundante. Em nossa obscuridade, em meio a toda essa imensidão, não há nenhum indício de que, de algum outro mundo, virá socorro que nos salve de nós mesmos.

De um modo geral, Carl Sagan mostra-se um entusiasta do futuro da humanidade, enaltecendo o caminho científico como o genuíno meio de se ampliar o conhecimento sobre nossas possibilidades. Seu ateísmo serve de inspiração a Dawkins, que o cita em *Deus, um delírio* (2007, p. 35).

Cabe ressaltar, no entanto, que Carl Sagan é anterior ao chamado movimento neoateísta e que sua militância visava antes enaltecer o papel da ciência do que fazer críticas a dogmas ou posições religiosas. Sua posição pode ser demarcada como cética ou agnóstica.

### 2.2.2 O ateísmo espiritualista

O ateísmo denominado nesta tese como *espiritualista* é caracterizado por pensamentos que, embora rejeitem a ideia de Deus e de sobrenatural, aceitam elementos da religião como partes importantes da cultura. Sendo assim, alguns autores (André Comte-Sponville, 2011; Alain de Botton, 2011; Robert Solomon, 2003; Luc Ferry, 2008) resgatam elementos importantes que estiveram sob a “propriedade” das religiões, e que, na visão deles, poderiam estar dissociados de tais instituições, resgatando o papel da espiritualidade para os seres humanos.

Alain de Botton, em *Religião para ateus* (2011), entende que este tipo de ateísmo tende a “irritar partidários de ambos os lados do debate” (p. 14) – referindo-se a ateus e religiosos –, já que os religiosos assistirão a uma “reflexão aparentemente brusca, seletiva e não sistemática de seus credos” (p. 16), e os ateus estarão diante de algo que “trata a religião como digna de ser uma incessante pedra de toque para nossos desejos” (p. 17).

Botton relembra que as pessoas precisam de orientações e conforto (o que as religiões sabem há séculos) e sugere que poderíamos inaugurar “templos seculares” e que os restaurantes e as universidades poderiam ser rearranjados, a fim de promover reflexões e comunhões sobre aspectos fundamentais da existência, como amor e morte. Ele chega a sugerir que os professores fizessem curso de oratória com pastores (p. 111), reconhecendo a religião e seus líderes como importantes formadores de opinião<sup>23</sup>.

Em uma direção complementar, a despeito de ser menos extremo nas propostas, André Comte-Sponville (2006) afirma que não é necessária a renúncia da espiritualidade ao abordar a negação de Deus ou das religiões. Em consonância com o pensamento de Spinoza, Comte-Sponville afirma que a moralidade estaria no âmbito das relações humanas, fazendo parte, portanto, da realidade e não do mundo sobrenatural (p. 189).

O filósofo Luc Ferry (2007), de maneira complementar ao pensamento dos dois autores citados, argumenta que tanto ateus quanto religiosos seriam atormentados pela questão da finitude e da salvação, e que as vias racional e ética seriam um “caminho de

---

<sup>23</sup> Cabe citar que as propostas de Alain de Botton não são isoladas, em absoluto. Embora não seguindo à risca os elementos sugeridos por Botton, o já citado [www.atea.org.br](http://www.atea.org.br) traz propostas de celebrações ateístas, tais como o dia do orgulho ateu (12 de fevereiro, em homenagem ao nascimento de Charles Darwin) e o “Newtal”, que seria a versão secular do Natal, também comemorado em 25 de dezembro.

salvação” em si. Um comportamento ético voltado para o bem do ser humano seria algo que as religiões teriam se “apropriado” como patrimônio moral delas. Um equívoco, para Ferry, que considera a ética como uma conduta que pode ser dissociada das religiões, como de fato nos parece absolutamente legítimo. Ele aborda a espiritualidade laica como forma de manutenção do que seria essencial para a vida atual. Considera que espiritualidade vai além da moral e não pode ser confundida com religião.

Este autor dentre os três citados nesse item é o que atribui à religião um lugar de menor importância. André Comte-Sponville e Alain de Botton reconhecem um valor entre as religiões, que teria relação com a visão de Durkheim (2000) de que religião é aquilo que integra um grupo social. “Não há sociedade sem ligação: não há sociedade sem comunhão. Isso não prova que toda comunhão, nem, portanto, toda sociedade necessita da crença em um Deus pessoal e criador, nem mesmo de forças transcendentais e sobrenaturais.” (COMTE-SPONVILLE, 2006, p. 29).

Essa visão a respeito do ateísmo de André Comte-Sponville é compartilhada por Agnaldo Cuoco Portugal e Abraão Lincoln Ferreria Costa (2010, p. 134), que, em relação ao ateísmo de André Comte-Sponville, declaram:

Em outras palavras, a religião foi historicamente capaz de forjar unidade social em torno de valores e regras morais e culturais, que permitiram ao ser humano se distinguir das outras espécies animais, que permitiram ao ser humano ser o que ele é. Porém, para Comte-Sponville, é possível a comunhão social e a fidelidade a valores e normas morais e culturais sem a referência a ditas realidades transcendentais, particularmente, sem referência a um Deus pessoal, tal como postulado pelo monoteísmo.

A passagem abaixo é ilustrativa do valor atribuído às religiões por Alain de Botton:

Elas (as religiões) conseguiram combinar teorias sobre ética e metafísica com um envolvimento prático em (...) uma gama de interesses que eclipsa a extensão de conquistas até mesmo dos maiores e mais influentes movimentos e indivíduos seculares da história (BOTTON, 2011, p. 17)

Comte-Sponville, ao propor uma “espiritualidade sem Deus”, ou “espiritualidade atea” aborda elementos como comunhão, disciplina, respeito, fidelidade, vivência de uma unidade entre o mundo interior e exterior do ser, aceitação das coisas como são, vivência do aqui-agora, dentre outros como ilustrativos do que se pode dissociar das religiões e experimentar como vivências da espiritualidade. Ele trata a espiritualidade

como “um resultado da natureza e parte dela”, “uma experiência do ser (...) para além da banalidade dos entes” (2006, p. 153), algo que acaba indo para a linha das religiosidades que localizam o divino no interior do ser em uma espécie de comunhão com o mundo real à sua volta. Nesse sentido, o autor se aproxima de movimentos religiosos da Nova Era<sup>24</sup>, sem, no entanto, tratar de uma descrição sobrenatural das coisas.

Alain de Botton, por sua vez, destaca elementos como vida em comunidade, prática da gentileza e ternura, sistemas de ensino, arte e arquitetura como importantes fontes em que a religião tem acúmulo de “patrimônio”, e Luc Ferry fala de ética e da prática do bem como sinais de elementos que já estiveram sob “domínio” religioso e que agora seriam representativos de uma espiritualidade ateuista ou laica.

Robert Solomon, em *Espiritualidade para cétricos* (2003), procura elucidar o conceito de espiritualidade, apontando concepções filosóficas e cargas afetivas ligadas ao termo. Dentre outros apontamentos, propõe a espiritualidade como um recurso para a elaboração de sentido na vida e enfrentamento de sofrimento. Segundo Solomon, a espiritualidade seria moldada pela ciência e pela racionalidade e não pela religião.

Tomada aqui de modo muito mais brando e conciliador que na proposta de outros ateísmos, a dissociação entre as instâncias de atuação nas quais as religiões exercem interferência na sociedade, de um lado, e o caráter metafísico, sobrenatural e “sagrado”, de outro, é evidente. Espiritualidade e religião tornam-se claramente instâncias diferentes e faz-se possível uma espiritualidade ateuista ou um ateísmo espiritualista, que promove devolver à sociedade laica valores, conhecimentos e atitudes que antes estavam sob o domínio das religiões.

Se pensarmos de modo panorâmico e resumido, esta separação seria a principal proposta do ateísmo desde Epicuro, claro que tomando o devido cuidado de perceber as nuances conceituais de cada período. A mensagem geral de outrora seria: “não precisamos de deuses para lidar com as aflições da vida. A razão e a realidade nos bastam e nos tornam mais comprometidos com a existência real. A vida é rica em si mesma e não é preciso buscar justificativas ou amparos fora dela”. E agora poderíamos

---

<sup>24</sup> Leila Amaral (2000) assim descreve Nova Era: “mais do que um substantivo que possa definir identidades religiosas bem demarcadas, Nova Era é um adjetivo para práticas espirituais e religiosas diferenciadas e em combinações variadas, independente das definições ou inserções religiosas de seus participantes”. Já Aldo Natale Terrin (1996, p. 15) define Nova Era como um movimento que “traz consigo o *revival* de um mundo antigo, recuperando uma sensibilidade espiritual passada, onde sagrado e profano se sobrepunham e onde dominava uma participação mística com a natureza (...) pretende repropor definitivamente este mito: “a terra sem males”.

acrescentar: “não precisamos de religiões para estabelecer comunhão entre as pessoas, tampouco para ser solidários e éticos, para vivenciar rituais e utilizar elementos simbólicos em situações existenciais nas quais isso se justifique”.

### **2.2.3 Michael Onfray: laicidade pós-cristã**

Apesar de também propor esta mudança entre o que esteve antes nos domínios religiosos para os domínios laicos, Michel Onfray merece uma categoria específica de ateísmo, basicamente por sua ênfase em separar a ética da religião. Sua proposta de ateísmo vem acompanhada do que ele chama de uma “laicidade pós-cristã” (ONFRAY, 2011, p.187), que deve “descristianizar a ética, a política e o resto” (187). Faz duras críticas ao relativismo do pensamento laico atual (que tem base, segundo ele, de uma moral judaico-cristã) no qual:

todos os discursos se equivalem: o erro e a verdade, o falso e o verdadeiro, o fantasístico e o sério. O mito e a fábula têm o mesmo peso da razão. A magia conta tanto quanto a ciência. O sonho tanto quanto a realidade. Ora, nem todos os discursos se equivalem (...). Assim como não devemos colocar em pé de igualdade carrasco e vítima, bem e mal, não devemos tolerar a neutralidade, a benevolência expressa para com todos os regimes de discurso, inclusive o dos pensamentos mágicos. (ONFRAY, 2011, p. 188)

Também reconhecemos em sua escrita ateuista um estilo muito mais agressivo que os autores do ateísmo espiritualista e um discurso no qual fica evidente o desejo de eliminação das religiões, que seriam expressões de “patologias mentais pessoais” (crenças privadas) dominando a esfera pública (p. XXI). O autor coloca a razão como uma alternativa de contraste ao mundo fantasioso da religião e comenta a respeito do “alto preço” que se paga por evitar o enfrentamento da realidade, com um ônus de negligência e culpa (Michael ONFRAY, 2011, p. 23). Faz distinção entre os fiéis – os quais ele denomina de “iludidos” (2011, p. XIX) – e os líderes religiosos, “enganadores”.

Afirma que suas referências conceituais ateuistas se apoiam no pensamento de Nietzsche<sup>25</sup>, ressaltando, no entanto, que Deus não poderia estar morto, já que “uma ficção não morre” (p. 40). Reconhece que Nietzsche teria tornado “a tarefa ateológica possível” (p.23) e que tal tarefa seria construir uma “nova ética” (p. 24) baseada em uma “transvalidação que ultrapasse, finalmente, as soluções e hipóteses religiosas e

---

<sup>25</sup> Conforme ele mesmo se expressa em: ONFRAY, 2011, p.23

laicas dos monoteísmos” (p. 24). Chega a dizer que “só o ateísmo possibilita sair do niilismo” (p. 24), como se o ateísmo fosse uma salvação humana.

Nas palavras de Agnaldo Cuoco Portugal e Abraão Lincoln Ferreria Costa (2010, p. 129-130), assim Michael Onfray se expressa acerca da religião e do ateísmo:

A religião é ao mesmo tempo, um atentado à inteligência, um sinal de imaturidade psicológica e uma falta de coragem de enfrentar a realidade. (...) Ao falar de mundo para além do material, a religião se mostra um obstáculo para a emancipação humana. (...) O ateísmo seria a esperança do futuro, a vitória da filosofia racional contra a religião fabuladora. (...) Onfray acredita que a solução para uma moral racional estaria num contrato hedonista. Por meio desse novo pacto social, desenvolver-se-iam novos princípios, fundados no respeito à utilidade e à felicidade do maior número possível de pessoas. Nessa sugestão imanentista, afirma, ocorreria a legitimação de toda intersubjetividade, por meio da liberdade de ação e de pensamento, desvinculando-se das imposições de uma ontologia da recompensa e da punição, pressuposta nas religiões monoteístas.

Reconhecemos em Onfray elementos do pensamento de Epicuro e Nietzsche, principalmente, em uma combinação que desemboca em um ateísmo de cunho salvacionista, libertando o ser humano para o bem viver, livre de juízos religiosos.

### **2.3“Os cavaleiros do ateísmo”**

Os neo-ateístas constroem para si uma autoimagem de cavaleiros andantes‘ da razão, lutando corajosamente contra os moinhos‘ da fé religiosa. Mas seus escritos nem sempre são marcados por argumentos e escolhas racionais. De fato (...), a obra destes autores é repleta de manifestações de devoção a certas imagens de pensamento que, se não chegam a ser plenamente inconscientes, são, sem dúvida, implícitas, quase míticas: uma reverência epicurista e neolucreciana pela natureza, um culto algo anacrônico ao Iluminismo, um positivismo científico comteano, uma teleologia histórica de tipo hegeliano etc. (Flavio GORDON, 2011, p. 264)

Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris e Christopher Hitchens compõem o que se convencionou chamar de o grupo dos “quatro cavaleiros do ateísmo”, em alusão aos quatro cavaleiros do apocalipse bíblico.

O filósofo Daniel Dennett afirma: “somos apenas o começo de uma nova onda de tentativas explícitas de abalar a fé das pessoas” (DENNETT, vídeo: *Os quatro cavaleiros do Ateísmo*, 2007). A bandeira da militância destes ateus parece a cooptação de adeptos em prol de um mundo sem religião. Pelo conteúdo de apelo público, não

parece se tratar essencialmente de um discurso contra a existência de Deus ou deuses, mas contra a ideia de religião. O ateísmo, na roupagem em que se apresenta hoje, talvez devesse ser nomeado como antirreligionismo, questionando principalmente a validade e os efeitos da religião na mente e na vida das pessoas.

Richard Dawkins diz claramente sobre *Deus, um delírio*: “este livro (...) saiu, sim, para converter.” (DAWKINS, 2007, p. 159). Eis outra característica evidente da organização do movimento ateu contemporâneo: é preciso arrebanhar seguidores, pois caberia aos ateus *brights* a tarefa de iluminar as mentes das pessoas contaminadas pelo pensamento religioso.

Neste ponto, o papel de Dawkins como divulgador da ciência traz a marca deste ateísmo como um movimento de intercâmbio entre os conhecimentos científico e popular. Esta “quebra de fronteiras” entre os domínios da ciência e do senso comum em relação ao ateísmo é algo que, conforme já observamos, respalda a argumentação ateu deste grupo.

Os pontos específicos que justificam e embasam cientificamente o ateísmo de Richard Dawkins serão abordados no próximo capítulo. Dawkins (zoólogo), Dennett (filósofo) e Harris (neurocientista) serão compreendidos nesta tese como representantes do ateísmo neodarwinista, pelo fato de sua argumentação ateu buscar respaldo nas ciências biológicas e cognitivas. Os três autores partilham aquilo que consideramos o núcleo do ateísmo neodarwinista: o uso de pressupostos científicos para embasar a argumentação ateu. E tais pressupostos advêm das ciências neodarwinistas e cognitivas, a respeito dos padrões mentais que nos predisporiam a ser “naturalmente” religiosos. A teoria da evolução é colocada como a teoria explicativa para a origem do mundo em contraposição a correntes de pensamentos *criacionistas e do Design Inteligente*.

Conforme nos aprofundaremos no capítulo terceiro, Dawkins (2001a), biólogo, zoólogo, cientista das *hard sciences*, utiliza em seu repertório ateu uma teoria – memética – de bases não empíricas, além de promover uma série de junções entre conceitos científicos e sua militância ateu. Tais iniciativas recebem a adesão de Daniel Dennett (1990; 1991; 1998), filósofo, estudioso dos processos cognitivos.

Sam Harris (2007[2004]; 2008), um neurocientista, também se apoia nos pressupostos principais das teorias cognitivas, por este motivo, foi enquadrado dentro do ateísmo de bases cognitivas e neodarwinistas. Seu argumento central em relação ao ateísmo é de combate ao mal-estar provocado pelas religiões, sendo mal, compreendido

por ele como sinônimo de infelicidade. Harris avalia os danos emocionais que as religiões causam e chega a afirmar que não há mistério na definição de algo como positivo ou negativo: o que nos faz feliz é positivo e o que nos causa dor é negativo (2007).

Já o quarto cavaleiro, Christopher Hitchens, é o único que não utiliza pressupostas das ciências cognitivas e neodarwinistas para referendar seus argumentos ateístas, mantendo-se fiel à sua área de atuação: o jornalismo. Seu estilo agressivo e contundente traz referências à literatura e a acontecimentos históricos, enfatizando os aspectos maléficos das religiões majoritárias (HITCHENS, 2007).

**PARTE II: RICHARD  
DAWKINS E SUAS  
FACETAS**

## CAPÍTULO 3: A faceta científica do ateísmo de Dawkins

Após a apresentação do quadro conceitual do ateísmo contemporâneo, convido o leitor a seguir em direção ao autor do qual trata esta tese, Richard Dawkins. Esta etapa da comunicação tem por objetivo apresentar o discurso científico que embasa os argumentos de Dawkins acerca do ateísmo. O tom deste capítulo será diverso dos precedentes, uma vez que trata dos argumentos utilizados na academia para “*scholars*”.

Conforme vimos no capítulo anterior, um dos aspectos que caracterizam o ateísmo contemporâneo é o respaldo das explicações científicas. Dawkins coloca a existência de Deus no patamar de uma hipótese científica. Nosso posicionamento a esse respeito é de que não possuímos instrumentos científicos adequados para a “medição” ou análise da variável “existência de Deus”, a despeito de sua observação acerca de que a ciência inclina o debate para uma maior probabilidade da não existência de Deus (DAWKINS, 2007, p. 55-109). E nesse sentido, não consideramos que o ateísmo de bases neodarwinistas possa ser chamado de ateísmo científico. No entanto, destacamos que a busca de argumentos científicos é um dos eixos que tornam este um “novo” ateísmo.

Elenco cinco pontos centrais que envolvem a defesa ateísta de Dawkins:

1) os debates entre darwinismo, criacionismo e *Design Inteligente*, considerando este um campo para o qual nosso autor dedica um espaço considerável de sua produção<sup>26</sup>

2) predisposições cognitivas da religião, discussão que fornece base aos argumentos de Dawkins descritos brevemente em *Deus, um delírio* (2007) sobre a religião como sendo um subproduto da evolução de predisposições psicológicas que originalmente não teriam relação com a religião, mas que acabam sendo aproveitadas para outras funções que evoluíram social e culturalmente.

3) instinto de fé e seleção de grupo. Dawkins, ao contrário de alguns autores, trabalha a noção de seleção de gene, rejeitando a seleção de grupo. Alguns como Richard Sosis (2003; 2011), Edward O. Wilson (2012), Matt Ridley (2000), Joseph Bulbulia (2004; 2007; 2011), David Stamos (2011) exaltam elementos que

---

<sup>26</sup> Apenas como referência básica temos alguns livros de Richard Dawkins que tocam no tema do *design*: *O relojoeiro cego: a Teoria da Evolução contra o desígnio divino*, 2001; *A escalada do monte improvável: uma defesa da Teoria da Evolução*, 1998; *O maior espetáculo da Terra: as evidências da Evolução*, 2009).

caracterizariam o sistema religioso como uma expressão da seleção de grupo, através de mecanismos como cooperação, altruísmo, solidariedade, coesão.

4) a teoria da memética, originalmente apresentada por Dawkins em *O gene egoísta* (2001 [1976]), que coloca a religião como um vírus que se replica de modo fácil na mente humana (DAWKINS, 1996; 2007). A teoria dos memes conta com fortes divulgadores como Susan Blackmore (1999; 2000), Daniel Dennett (1990; 1999; 2003) e Aaron Lynch (1998), além de outros pesquisadores como o brasileiro Gustavo Leal Toledo (2009), mas também possui críticas contundentes.

5) Culto a um não tão livre arbítrio: caminhos para um ateísmo natural, no qual defendemos a desconstrução de alguns mitos em torno do ateísmo como um caminho que envolve esforço cognitivo ao contrário da religião – o que facilmente pode desembocar em afirmações de que o ateísmo é um tipo de pensamento mais elaborado, crítico e maduro que o religioso, com base em explicações das ciências naturais – uma legitimidade perigosa neste caso.

Estes cinco tópicos deverão orientar o leitor a compreender em quais pressupostos se ancora o ateísmo de Richard Dawkins, de modo que ao finalizar a leitura deste capítulo deve-se ter em mente a postura científica do autor, seus principais argumentos, os debates em que se insere e os autores e teorias que lhe oferecem suporte epistemológico.

### **3.1 O paradigma da Evolução e a origem: debates entre darwinismo, criacionismo e *Design* Inteligente**

A origem do homem foi demonstrada. A metafísica deve progredir. Aquele que compreender o babuíno contribuirá mais à metafísica do que Locke. (Charles DARWIN [Notebook, M 84] In: BARRET et al. (orgs.), *Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844: Geology, Transmutation of the Species and Metaphysical Enquiries*, 1987)

Falar de neodarwinismo e evolução não nos deixa outro caminho senão passar pelo tema da origem – o complexo e excitante elo perdido, provável resposta para as maiores questões humanas. O sentido da existência parece se balizar pelo processo de fundação, nascimento, criação ou origem, já que este “de onde viemos” nos forneceria pistas sobre o “para onde estamos indo” ou minimamente “para onde devemos nos dirigir”. O destino e o significado do trajeto estão sempre relacionados à origem. E

ciência contemporânea já demonstrou compreender esse elo, embora por vezes, ela pareça idealizá-lo. Explico-me melhor nas próximas linhas.

Células-tronco e Bóson de Higgs são exemplos de descobertas acerca da nossa origem que trazem importante utilidade para nosso destino. Entretanto, a busca pela origem, que se tornou pauta das ciências naturais e humanas, por vezes parece fundir-se a ideais bastante distantes da prática científica. As hipóteses relacionadas à origem apresentam-se muitas vezes como audaciosas e a partir delas passamos a colocar uma máquina a serviço da comprovação do ideal. As fronteiras científicas, diante de questões filosóficas, metafísicas, ou com frágeis possibilidades de registros documentais, podem tornar-se excessivamente porosas.

Nesse sentido, lembramos que, se tomado como objeto de investigação científica, o tema da origem é voltado às questões de ordem existencial e espiritual, cujo acesso aos seus registros concretos, objetivos e documentais desemboca em um processo de reconstrução de âmbito interpretativo e especulativo. Deve-se esclarecer que tomamos por espiritual nesse momento o que está relacionado à busca de sentido do ser humano em relação ao universo, sem considerar o religioso estritamente. Portanto, estudar a origem é resvalar, quase sempre, em narrativas existenciais e espirituais, narrativas de sentido. A origem é antes de tudo um mito da história da humanidade, quase uma invenção imaginária que nos conduz a um universo de metáforas. Não é por acaso que a citação acima, de Darwin, convida-nos a compreender o babuíno. A partir da Teoria da Evolução, macacos tornaram-se *a* metáfora para se referir ao nosso passado.

Em relação a isso, a ciência contemporânea tem em suas mãos um desafio: ela possui instrumentos cada vez mais avançados, precisos e cirúrgicos a serviço de objetivos quase sempre ambiciosos. Mas seu aparato tecnológico que clama por respostas precisas e exatas depara-se com questões bastante inexatas, cuja linguagem das ciências naturais nem sempre corresponde à demanda. Para tornar a argumentação mais clara, assumir que viemos dos macacos não é o mesmo que dizer que nascemos literalmente de um macaco, mas sim que evoluímos dentro dessa linhagem genética. Da mesma forma, afirmar que podemos reproduzir padrões de crença na mente humana não é o mesmo que localizar fisicamente no cérebro uma estrutura que gera fé. A ciência tem em suas mãos uma lição de adequação de instrumentos e linguagens.

Até aqui, utilizamos pouco mais de uma página para introduzir esse tópico, que tratará da narrativa científica de Richard Dawkins acerca da criação e evolução da

natureza, dos seres e da vida. Uma narrativa reconhecidamente audaciosa e convidativa, pautada cientificamente na Teoria da Evolução de Darwin, com saltos conceituais do campo da biologia para outros campos de conhecimento, tarefa por vezes considerada “não criteriosa” dentro dos âmbitos científicos (BARBOUR, 1997, p. 243) ou de “valores não epistêmicos”, conforme observa Michael Rose (1999, p. 134).

A esse respeito, comentam Claudia Sepúlveda e Charbel Niño El-Hani (2007):

Analisando os argumentos apresentados por Dawkins e Dennet a favor da prioridade do “problema do *design*” e da seleção natural como resposta ao mesmo, Godfrey-Smith (1999; 2001) conclui que o adaptacionismo exploratório, na forma como é defendido por estes autores, não tem suas raízes nas evidências obtidas pela biologia, mas sim num extenso projeto intelectual em defesa de uma visão de mundo secular e do papel que a seleção natural cumpre ao situar a biologia nesta visão de mundo. Deste modo, o adaptacionismo explanatório não seria passível de teste empírico.

Especialmente no campo dos estudos de religião, o uso literal de determinados conhecimentos pode predispor conflitos ou até mesmo deturpações. Ao se tratar do ateísmo de Richard Dawkins, esse é um dos temas a ser esmiuçado, e o faremos com o devido cuidado no quinto capítulo desta tese, ao discutirmos “as verdades” envolvidas no discurso do nosso pesquisador de estudo. De um modo geral, uma das críticas feitas ao Dawkins é que ele dialoga com a teologia como se a mesma se referisse sempre a verdades empíricas e literais. Um de seus principais oponentes, Alister McGrath (2007, p 17), escreve, acerca da definição de Richard Dawkins da religião como um delírio: “embora Dawkins não defina exatamente o que caracteriza como “delírio”, está claro que ele se refere a uma crença não fundamentada em evidências”.

Para o momento, cabe-nos recorrer à questão da literalidade do pensamento de Dawkins. Do lado dos defensores do biólogo, também é imperativo atribuir-lhe tal literalidade, servindo para fundamentar e corroborar seus apontamentos. Grayling (In GRAFEN; RIDLEY, 2006, p. 245) afirma: “*if religion represents itself as providing explanations that compete with natural science, it has to offer testable predictions and be responsible to evidence just as science does*”<sup>27</sup>.

Grayling usa a palavra *compete*, nada mais apropriado para expor o nervo dessas relações. Quando a literalidade entra em cena em um campo não objetivo, a disputa passa a orbitar em torno do conceito de verdade. Todo debate sobre explicações não

---

<sup>27</sup> “Se a religião representa a si mesma como uma provedora de explicações que competem com as ciências naturais, ela deve oferecer previsões testáveis e ser responsável pelas evidências, exatamente como a ciência faz” (tradução nossa).

materiais que passa por termos literais é, em última instância, um debate sobre a verdade, considerando que se pode proclamá-la através de um olhar específico (ciência ou religião, por exemplo) e que este olhar invalidaria os argumentos de outras ordens.. Nesse momento, interessa-nos, a título de compreensão do cenário da aplicabilidade da Teoria da Evolução aos estudos de religião, que o debate sobre a origem recai nas questões de mito, verdade, metáfora e literalidade. E que o contato entre religião e ciência como o proposto por Dawkins segue o modelo de conflito dentro das categorias de Ian Barbour (2004).

Nas bases desta discussão, está a oposição entre criacionismo e darwinismo. Steven Engler (2007; 2011), importante estudioso deste campo, ressalta que há tipos bastante diversos de criacionismos e que nem todos estão classicamente opostos aos fundamentos do darwinismo. O denominado “evolucionismo teísta”, por exemplo, seria uma crença na qual convivem os pressupostos religiosos e científicos. Nesse caso, os processos biológicos de evolução fariam parte do plano criativo de Deus.

Entre a leitura literal e metafórica da Bíblia parece existir uma variação de concepções acerca da criação da humanidade, dos animais e do mundo, passando por diferenças no tempo e no modo de criação divina, bem como na percepção da idade da Terra (ENGLER, 2007). O criacionismo, sendo uma das formulações humanas, deve contar com o aspecto dinâmico e fluido da vivência, transformando-se em criacionismos, sempre no plural. E em meio à pluralidade de concepções existem tendências de cunho declaradamente religioso, algumas compreensões mistas entre religião e evolucionismo, e teorias que clamam por um status científico, como é o caso do *Design Inteligente*. Este nos interessa particularmente, pela característica fronteiriça entre religião e ciência e por apresentar um debate para o qual Dawkins dedicou pelo menos três de seus livros, *O relojoeiro cego* (2001b) e *A escalada do monte improvável* (1998) e *O maior espetáculo da Terra* (2009).

A proposta do *Design Inteligente* pressupõe que o mundo em que vivemos – a natureza – possui um *design* e que para a elaboração deste *design* seria necessário um arquiteto, um desenhista, um fabricante, ou seja, um *designer*. Em *O relojoeiro cego* (2001b, p. 21-24), Dawkins justifica o título de seu livro dialogando com o teólogo William Paley (1828), que na passagem do século XVIII para o XIX propôs uma metáfora a fim de justificar a existência de um artífice para o universo. Ele nos transporta a um campo, no qual estaríamos caminhando, e a partir daí propõe duas possibilidades. Na primeira, topariamos com uma pedra e se nos perguntássemos de

onde ela veio, facilmente poderíamos concluir que ela sempre estivera ali. A mesma resposta, entretanto, não se aplicaria à segunda possibilidade, a de encontrarmos um relógio no chão, em meio àquele cenário. O relógio não poderia estar ali desde sempre, sem nenhuma explicação, pois ele não tem a mesma natureza da pedra. O relógio requer a obra de um *designer*, o relojoeiro, aquele que o tenha projetado, pois ele não “nasceu assim simplesmente”. Paley transporta esta metáfora para outros elementos da natureza, como o olho humano, cuja complexidade forneceria indícios dele ter sido projetado para a finalidade de enxergar<sup>28</sup>.

Dawkins desenvolveu seu livro com exemplos do mundo natural, apontando os possíveis equívocos da visão de William Paley. Seu argumento é de que “o relojoeiro cego” é ninguém mais que a seleção a natural. Dawkins não nega o *design* complexo da natureza, mas imputa-lhe um projetista inconsciente do resultado final do processo de seu desenvolvimento. Em suas palavras: “a seleção natural (...) não tem nenhum propósito em mente. Ela não tem nem mente nem capacidade de imaginação. Não planeja com vistas ao futuro. Não tem visão nem antevisão” (2001b, p. 23, 24). O “relojoeiro cego” da natureza estaria, para Dawkins, vinculado aos processos de competitividade e mutações que visam principalmente a sobrevivência e que culminam paulatinamente na evolução das espécies.

Apesar da defesa de Dawkins, esta faísca lançada por Paley deu base para argumentações acerca do *Design Inteligente*, uma teoria que se apresenta como científica, sem atribuir o *design* do universo a um criador de cunho necessariamente religioso. É importante ressaltar que a metáfora de Paley, a partir das considerações de Dawkins e do *Design Inteligente*, é retirada de seu contexto teológico original. O *Design Inteligente* não nega a Teoria da Evolução como alguns tipos de criacionismo o fazem, apenas aponta limites e lacunas de tal teoria, procurando inserir-se em debates acadêmicos, o que não significa que seus pares do ambiente intelectual acolham a teoria como científica. Tomemos as palavras dos principais expoentes da teoria, a fim de melhor compreendê-la, à luz sempre do debate no qual se engaja nosso autor de estudo Richard Dawkins.

William Dembski (2001) qualifica a teoria do *Design Inteligente* como uma teoria que busca na natureza informações que indicam *design*. Tal *design* – quando

---

<sup>28</sup> Alister MacGrath afirma em *O Deus de Dawkins*, (2008, p.68) que o conceito de Deus como “relojoeiro” foi desenvolvido por Robert Boyle (1627-91) e que tal conceito não é típico da tradição cristã.

assume determinadas características – seria representativo de processos guiados com inteligência. Para Dembski (1998, p. 62), “a principal característica de agência inteligente é a contingência dirigida, ou o que nós chamamos de escolha” (...) “Quando um agente inteligente age, ele escolhe de uma série de possibilidades competidoras”.

A atenção desta teoria volta-se para os elementos da natureza considerados complexos a um ponto tal que o processo de seleção natural não daria conta da explicação de sua origem. William Dembski (1998) utiliza o conceito de *complexidade especificada*, indicando o tipo de informação que certamente indica *design*. Como explica Almeida Filho (2009) “um padrão especificado é um que admite descrições curtas, e um padrão complexo é um que seja bem improvável de ocorrer ao acaso”. Partindo dessa compreensão, entende-se que os agentes inteligentes seriam produtores de informações de complexidade especificada, que agiriam, escolhendo tais informações a partir de possibilidades competidoras.

A admissão de uma inteligência criadora, parece ser a defesa de uma visão religiosa. A despeito disso, Eduardo Cruz (2009), afirma: “o que grande parte dos cientistas ignora é que essas hipóteses (do DI) também são problemáticas do ponto de vista religioso, pois reduzem Deus a uma mera inteligência organizadora”.

Antes darmos seguimento a outras argumentações dos teóricos do *Design Inteligente*, é importante recorrermos a algumas explicações de Dawkins acerca da complexidade. Ele cita duas características das “coisas” complexas: heterogeneidade e proficiência em alguma atividade (2001b). Acerca da heterogeneidade, explica (p.25): “um carro é heterogêneo; ao contrário do manjar branco, quase todas as partes do carro são diferentes das outras. Duas metades iguais de um carro não fazem um carro”; e acerca da proficiência nos seres vivos, ele conclui (p. 30): “seja a proficiência numa atividade específica como voar, a ponto de causar admiração em um engenheiro aeronáutico; seja a proficiência em algo mais geral, como a capacidade de escapar à morte ou de propagar seus genes pela reprodução”.

As características indicadas por Dawkins sugerem explicações sobre a composição das “coisas” e sobre suas capacidades ou funções. Ainda segundo Dawkins (2001, p. 26), “uma coisa complexa é algo cujas partes constituintes encontrem-se arranjadas de tal modo que não seja provável esse arranjo ter ocorrido somente por acaso”. Mal sabia Dawkins que quatro anos após a publicação destas idéias presentes em *O relojoeiro cego* (2001, originalmente publicado em 1986), um filósofo de meia idade – jovem para um cientista – com pós-doutorado em matemática, computação e

física, daria início a uma série de publicações com ênfase justamente na complexidade. De fins de 1990 à primeira década dos anos 2000, o já citado e bastante controverso William Dembski (1998; 2001; 2002; 2008) dá corpo à teoria do *Design Inteligente*, a partir de modelos matemáticos de probabilidades.

Voltemos à explicação do Dawkins sobre complexidade. “algo cujas partes constituintes encontrem-se arranjadas de tal modo que não seja provável esse arranjo ter ocorrido somente por acaso” (2001b, p. 26). Logo após este trecho, o autor se refere a probabilidades de combinações para o evento complexo ocorrer. Aos apressados, o uso da palavra *acaso* nesse contexto, adicionado do raciocínio de probabilidade, poderia fornecer exatamente o “combustível” que os adeptos do *Design Inteligente* buscam para o acirramento de debates. Afinal, se uma coisa complexa não pode ter sido arranjada ao acaso, como ficaria o processo de seleção natural, sendo o mesmo, aleatório, casual e não intencional?

As palavras de Dawkins, que poderiam parecer ir ao encontro do argumento de que há um projeto para as coisas complexas do universo, defendem-se na verdade, de modo antecipado, contra isso. Dawkins deixa claro através de exaustivos exemplos empíricos – o empirismo é algo que a ciência costuma enaltecer – que a complexidade não surge ao acaso. Surge, sim, de processos evolutivos nos quais a competição natural pela sobrevivência, as mutações genéticas, as variabilidades do ambiente e de dentro de uma mesma espécie seriam processos combinados a ponto de desenvolver a complexidade a partir de estruturas simples. Alguns evolucionistas como Dawkins, dentre outros, postulam que há uma não intencionalidade da natureza para privilegiar este ou aquele ser, mas isso não seria sinônimo de acaso no sentido de não existir um processo lógico. Entretanto, ao afirmarem que a seleção natural é aleatória e casual, os evolucionistas quase chegam a dizer que ela ocorre ao acaso. Parece haver uma sutileza de conceitos e aplicação de vocábulos de acordo com o contexto. E nessas sutilezas, alguns, como os adeptos do *Design Inteligente*, encontram brechas argumentativas.

É nessas possíveis lacunas (repare, leitor, que não estamos falando das “lacunas de Deus”, um argumento do *Design Inteligente*) que o bioquímico Michael Behe trouxe a público o conceito de *complexidade irreduzível*, em *A Caixa Preta de Darwin* (1997). Em suas palavras, estruturas em que se pode observar *complexidade irreduzível* se comporiam de “diversas partes que interagem entre si e que contribuem para a função básica, e onde a remoção de qualquer uma das partes faz com que o sistema cesse efetivamente de funcionar.” (BEHE, 1997, 247). Sua defesa é a de que alguns elementos

complexos não poderiam ser explicados pela seleção gradual e lenta como a seleção de grupo, simplesmente porque tais elementos já teriam “nascido” complexos, ou seja, suas funções só se justificariam a partir de todas as peças juntas. Ele cita o olho humano e o sistema imunológico como exemplos de sistemas complexos sem possibilidades de terem sido desenvolvidos gradualmente. Outra passagem argumentativa elucida seu raciocínio sobre as estruturas complexas por si mesmas:

Porque a seleção natural somente preserva estruturas que conferem uma vantagem funcional para um organismo, argumenta-se que tais sistemas provavelmente não evoluiriam através dos processos darwinianos porque não existe um caminho evolutivo onde eles pudessem permanecer funcionais durante cada pequena etapa evolutiva (BEHE, 1997, p. 39).

Michael Behe está, na verdade, em busca do que não se reduz. Uma antiga busca humana, que nos conduziu ao átomo (o não divisível), ao gene, à molécula e a outras unidades que seriam explicativas de nossa origem. O paradigma da evolução reconstitui nossa história de desenvolvimento através dessas unidades que se combinam e se modificam paulatinamente. Mas no caso de Behe, é como se ele dissesse que algumas estruturas aparentemente evoluídas seriam como os genes, os átomos, as moléculas ou qualquer outra unidade não redutível. Segundo ele, algumas estruturas não teriam sofrido evolução por já terem nascido complexas.

Esta ideia tem como pano de fundo uma resposta ao próprio Darwin, que afirmou: “se pudesse ser demonstrada a existência de qualquer órgão complexo que não poderia ter sido formado por numerosas, sucessivas e ligeiras modificações, minha teoria desmoronaria por completo.” (DARWIN, *Origem das Espécies*, p.161).

Michael Behe já foi, no entanto, desbancado teoricamente por muitos evolucionistas. A esse respeito, Dawkins observa:

Os criacionistas que tentam usar o argumento da improbabilidade a seu favor sempre assumem que a adaptação biológica é uma questão de tudo \_ acertar na loteria \_ ou nada. Outro nome para essa falácia é “complexidade irreduzível”. O olho vê ou não vê. A asa voa ou não voa. Assume-se que não existem intermediários úteis. Mas isso está simplesmente errado. Intermediários assim abundam na prática exatamente o que deveríamos esperar na teoria. O segredo do cofre da vida é um mecanismo de “está quente, está frio”. A vida real busca as encostas de subida amena por trás do monte Improvável, enquanto os criacionistas enxergam apenas o assustador precipício da frente (DAWKINS, 2007, p. 167)

A visão neodarwinista de seleção gradual e contínua também não é ponto pacífico entre os evolucionistas. O paleontólogo Stephen Jay Gould, através da *Teoria*

do *Equilíbrio Pontuado* (GOULD; ELDREDGE, 1972) postulou que as mudanças evolucionárias não ocorreriam de modo gradual e lento, conforme o neodarwinismo compreende, mas sim de maneira acelerada em alguns curtos períodos e em populações específicas, intercaladamente a períodos de estabilidade da evolução.

Este posicionamento de Stephen Jay Gould, no entanto, é por vezes utilizado equivocadamente pelos defensores do *Design Inteligente*, evocando Gould como um partidário do criacionismo, o que não procede. Gould estaria entre os pesquisadores que, em consonância com um dos modelos de Ian Barbour para o diálogo entre ciência e religião,<sup>29</sup> adota uma postura de separação (ou independência) entre os dois campos de saber, conforme se vê na citação a seguir:

Não vejo como a ciência e a religião podem ser unificadas, ou mesmo sintetizadas, sob qualquer esquema comum de explicação ou análise: mas tampouco entendo por que as duas experiências devem ser conflitantes. A ciência tenta documentar o caráter factual do mundo natural, desenvolvendo teorias que coordenem e expliquem esses fatos. A religião, por sua vez, opera na esfera igualmente importante, mas completamente diferente, dos desígnios, significados e valores humanos – assuntos que a esfera factual da ciência pode até esclarecer, mas nunca solucionar. De modo semelhante, enquanto os cientistas devem agir segundo princípios éticos, alguns específicos à sua profissão, a validade desses princípios nunca pode ser deduzida das descobertas factuais da ciência (GOULD, 2002, p. 12).

A postura de Stephen Jay Gould (que por conta do falecimento em 2002, não pôde dar continuidade aos debates com Dawkins e com os criacionistas) é justamente a da não literalidade. “Cada macaco no seu galho”, apenas para fazer jus à metáfora da Evolução. Entretanto, não é o que vemos nas outras pontas do debate (ateísmo neodarwinista, criacionismo, *Design Inteligente*).

Talvez caiba aqui uma diferenciação mais nítida entre criacionismo e *Design Inteligente*. Esta última teoria também pressupõe um criador, mas não se considera religiosa na defesa deste. Pelo contrário, o *Design Inteligente* se afirma como científico. Por sua vez, os criacionismos religiosos situam-se como anti-darwinianos na medida em que combatem conceitos derivados do darwinismo, conceitos que seriam a faceta pública e simplificada da ciência darwiniana.

A esse respeito, recorreremos novamente a Steven Engler:

---

<sup>29</sup> Ian Barbour. (2004). O livro foi citado no primeiro capítulo e será retomado no quarto capítulo. É relativo às posturas de contato entre religião e ciência.

Para entendermos quando e porque o criacionismo se posiciona como uma força anti-darwiniana, é preciso estudar estes contextos históricos, intelectuais e culturais. Sugiro que este tipo de criacionismo tem dois aspectos importantes, neste sentido: se posiciona não contra a ciência, mas contra o cientificismo; e manifesta as características do fundamentalismo. Veremos assim que o criacionismo não é uma forma de resistência da tradição religiosa contra o progresso, e nem um retorno anacrônico a uma teologia pré-moderna. É um fenômeno tão moderno quanto a própria teoria da evolução (ENGLER in: DE FRANCO; PETRONIO, 2014, no prelo).

Esta fala de Steven Engler é precisa: “o criacionismo se posiciona não contra a ciência, mas contra o cientificismo.” Nossa defesa é a de que Dawkins, na medida em que entra nesses debates públicos da maneira como o faz, estaria contribuindo para um tipo de conhecimento com aparência científica, mas não da ciência em si. É a sua faceta pública e ateísta que chega a estes debates. A faceta do cientista parece ficar no laboratório. Pode-se argumentar que talvez este seja um ônus necessário ao importante ganho de aproximar a ciência do povo leigo.

Para um fechamento deste quadro, ficamos com a citação de Chicago Jerry Coyne (apud DAWKINS, 2007, p 101-102), que lembra: “não se trata apenas de evolução contra o criacionismo. Para cientistas como Dawkins (...), a verdadeira guerra é entre racionalismo e superstição.”

### **3.2 Predisposições cognitivas da religião: pressupostos científicos do ateísmo neodarwinista de Richard Dawkins**

Em *Deus, um delírio* (2007), Dawkins refere-se à predisposição da espécie humana de atribuir aos fenômenos do mundo características que seriam contrárias às nossas possibilidades físicas “naturais”. Primeiramente, cabe considerar que falar sobre a natureza de qualquer coisa é sempre um problema do ponto de vista acadêmico. O que seria exatamente natural e não natural? Os automóveis, por exemplo, não fazem parte da natureza biológica dos seres, mas fazem parte da natureza construída do ser humano. Estariam tão adaptados ao nosso cotidiano que causa estranhamento considerá-los não naturais. A verdade é que essa “natureza construída” é o que costumamos denominar de cultura. Quando citamos automóveis, fica fácil identificar as mãos da civilização em seu desenvolvimento, mas... e quando pensamos em comportamentos humanos? Como

identificar o que seria biologicamente natural em termos de comportamentos (incluindo nesse conceito questões genéticas, psicológicas, emocionais, relacionais, morais, dentre outras), separando estes dos comportamentos desenvolvidos por meio de padrões culturais (hábitos, condicionamentos, costumes, valores, rituais, aprendizados, normas...)

É essa difícil tarefa que estudiosos evolucionistas têm tentado enfrentar e aqui trabalharemos com alguns deles (BOYER, 2001; 2006; BARRETT, 2010; DENNETT, 2006; DAWKINS, 2007; BULBULIA, 2007; GUTHRIE, 1993). Inicialmente, portanto, estamos aqui a discutir e reconhecer o “pré-cultural”, que seria análogo a identificar as predisposições presentes em nosso aparelho biológico, incluindo a mente nesse processo. Não é, de modo algum, eliminar a cultura como influente no comportamento humano, mas colocar o aparato biológico como fonte que torna possível o conhecimento adquirido culturalmente.

Daniel Dennett (2006) confirma de maneira contundente que o fenômeno religioso não deve ser compreendido sob a ótica do sobrenatural. Crenças, como qualquer outro fenômeno humano, estariam no campo de nossa natureza e, por tal motivo, podem e devem ser estudadas do ponto de vista de nossas predisposições mentais e cognitivas.

A religião como natural é uma das principais reivindicações dos estudiosos evolucionistas do assunto. A despeito desse posicionamento não ser novo na ciência<sup>30</sup>, é importante reconhecer a dimensão desta afirmação. Transcendência, Deus, entidades espirituais seriam consequências ou derivações de processos mentais, o que em última instância, é similar a dizer que religião é uma produção da mente para a qual estamos significativamente tendenciados.

Religião como projeção mental não é uma ideia nova. Podemos observá-la em Feuerbach (1841) e Freud (2010). Entretanto, há algo além da ideia de projeção inserida nesse debate contemporâneo. Para os evolucionistas, não é uma projeção apenas, no sentido de imaginação ou criação fantasiosa da mente; mas sim, uma predisposição de nosso aparelho biológico.

O antropólogo Pascal Boyer (2002; 2001) indica que cada traço religioso seria resultado de determinadas predisposições humanas. Na verdade, ele postula que a

---

<sup>30</sup> Ainda que de uma perspectiva bastante diversa dos evolucionistas, alguns sociólogos, como Durkheim, já haviam tratado de “tirar” da religião sua característica de sobrenatural. Para Durkheim (*As formas elementares da vida religiosa*, 2000), religião é o que transforma os agrupamentos em unidades solidárias e coesas, tendo em sua base, fatos cotidianos.

“universalidade” de conceitos religiosos seria advinda de subprodutos de sistemas cognitivos desenvolvidos fora da religião, basicamente a partir de fenômenos biológicos como a exaptação, um subtipo da adaptação evolutiva, melhor conceituada a seguir.

Claudia Sepúlveda e Charbel Niño El-Hani (2007) atentam para o fato de existirem diferentes concepções do termo “adaptação”, que frequentemente são utilizadas de maneira indiscriminada, misturando erroneamente os conceitos de produto e processo.

Para nos focarmos em uma definição da área biológica com boa aceitação, recorramos à definição sucinta de Bock (1979, p. 39): “uma adaptação é uma característica do organismo que interage operacionalmente com algum fator do seu ambiente de tal modo que o indivíduo sobrevive e se reproduz”. Basicamente, a adaptação é uma característica produzida para a função que exerce.

Já a ideia de exaptação, elaborada pelo paleontólogo Stephen Jay Gould em parceria com Elizabeth Vrba (1982), aponta para características que não teriam sido projetadas pela seleção natural para a função atual que exercem. Neste sentido, também se tratam de elementos que foram originalmente produzidos para promover aptidão para a sobrevivência ou reprodução, mas que foram cooptados para outras funções. Devemos lembrar que, dentro da perspectiva evolucionista, tais sistemas cognitivos seriam desenvolvidos com foco na sobrevivência e na reprodução da espécie. A partir dessa concepção, a religião seria derivada de mecanismos de sobrevivência e reprodução humanas, mecanismos básicos a nossa espécie.

Dentre as principais predisposições cognitivas que teriam sido cooptadas para a religião temos o mecanismo de detecção de agentes ou o “dispositivo de detecção de agências hiperativas” (DDAH), conhecido como uma tendência humana a identificar seres ou entidades a partir de situações ou objetos não animados. Trata-se de uma percepção “fina”, uma sutileza dos componentes mentais. Especula-se que tal mecanismo tenha função de proteção para a espécie e que teria sido projetado com a finalidade de escapar de predadores ou encontrar presas na alimentação, colocando ênfase na questão prioritária do evolucionismo, que é a sobrevivência.

Esta predisposição de detecção de agentes associa-se facilmente à antropomorfização de agências hiperativas. A percepção de “entidades” levaria-nos a atribuir características animistas e antropomórficas aos objetos, ou seja, características de movimento e atributos humanos, tais como traços físicos e psicológicos. Joseph Bulbulia (2007) traz o exemplo de se identificar rostos em nuvens ou vilões em

sombras. Acredita-se que este dispositivo teria sido desenvolvido também com fins ligados à sobrevivência, entretanto alguns (Gouvêa, 2014) sugerem que o mecanismo facilitaria a identificação e empatia entre os seres humanos, o que acabaria por promover fortalecimento grupal.

Stewart Guthrie (1993) lembra que a tendência humana ao antropomorfismo conduz à necessidade de atribuirmos intencionalidade à natureza. Tal traço nos protegeria de ameaças, uma vez que tornaria possível identificar estratégias de inimigos. É uma predisposição que põe o ser humano alerta, podendo se antecipar a determinados acontecimentos. Associada à detecção de agentes, a antropomorfização pode gerar “a impressão de que a agência oculta é uma personalidade, uma entidade viva, com a qual podemos nos relacionar” (Gouvêa, 2014, no prelo).

Ao atribuirmos intencionalidade a objetos ou seres, muitas vezes emprestamos a eles propósitos ou finalidades (pensamento teleológico), razão pela qual alguns autores como Deborah Keleman (1999; 2003; 2004) têm identificado nas crianças predisposições para a ideia criacionista. Segundo a autora, as crianças precisam saber para que servem os objetos ou as formulações construídas pelos adultos, por isso, a necessidade de atribuir um propósito ou uma finalidade para as coisas. Identifica-se, portanto, uma predisposição à crença de que o universo tem alguma finalidade, tendo sido criado para tal propósito. Por esse motivo, a explicação de um Deus criador se “encaixaria” nesse modelo de tendência. (DE FRANCO, 2014, no prelo)

O mecanismo de atribuição de intencionalidade a agentes hiperativos pode ser subsidiado pelos estudos de Steven Mithen (2003) e Steven Pinker (1999) acerca da teoria da mente, que trata basicamente da fluidez e interação modular cognitiva da mente, que teriam sido responsáveis por promover a capacidade abstrata de simbolização vista no ser humano.

Nas palavras do pesquisador brasileiro, Teixeira (2006, p. 01):

A teoria da mente (TdM) é definida, em psicologia, como a capacidade para imputar estados mentais aos outros e a si próprio. Neste sentido ela é essencial quer para autorreflexão, como para a coordenação da ação social. (...) Segundo este modelo teórico, a compreensão interpessoal é uma realização teórica que envolve a construção e a utilização de uma “teoria” por determinada pessoa em relação à mente de outra pessoa, bem como de si própria. Se essa “teoria” for aplicada ao comportamento observável, então uma pessoa consegue interpretar esse comportamento em termos intencionais e em resultado de estados mentais específicos. No limite, poder-se-á inferir

que os adultos, mas também as crianças, são construtores de “teorias” que os habilitam a ter uma relação com o mundo adequada.

Através de observações de crianças, o pesquisador Paul Bloom (2000) argumenta acerca do mentalismo, considerando que somos naturalmente dualistas, ou seja, “preparados” fisiologicamente para “enxergar” distinções correspondentes entre matéria e corpos imateriais (amigos imaginários, espíritos e outras produções da mente). O dualismo nos predisporia a interpretar a realidade, atribuindo-lhe animismo, o que é facilmente convertido em explicações sobrenaturais. Para uma mente dualista, Esse mecanismo nos inclinaria às crenças separatistas em geral, fortalecendo a premissa de um mundo sobrenatural separado, em termos de substância e outras qualidades, do natural.

Nesse sentido, Bloom (2000) suporia que o pensamento religioso segue tendências infantis e não amadurecidas da mente, uma vez que é comum e “aceitável” dentro de certos padrões culturais, crianças possuem amigos imaginários e fantasias animistas de que os objetos têm poder. A esse respeito, Dawkins (2007 a) ressalta que mesmo que o posicionamento intelectual de um adulto não seja dualista, tal pessoa será suscetível a explicações dessa ordem.

Justin Barrett (2010) cita o realismo moral como outra característica da mente. Seríamos predispostos a possuir intuições morais que separam os conceitos de certo e errado de maneira absoluta e imutável. Isso não quer dizer que não mudamos de opinião e valores, mas que temos tendência a crer deste modo. As religiões reforçariam esta tendência.

Apesar das críticas existentes à Teoria da Mente (que não serão abordadas aqui, em função desse não ser nosso foco), ela fornece pistas para uma predisposição humana de inferir sobre estados psicológicos das outras pessoas e moldar os comportamentos para atuar a partir de tais inferências. Quando aplicada à religião, a Teoria da Mente reforçaria o “uso” do mecanismo de interpretação e atribuição de intencionalidade a uma mente considerada superior, como Deus.

Além da detecção de agentes, da tendência à antropomorfização, atribuição de intencionalidade, dualismo e realismo natural, é apontado também um outro mecanismo que teria sido cooptado para o sistema de crenças, ligado à *folk psychology* e à contraintuição. Contraintuições seriam quaisquer representações que se chocam com as percepções “intuitivas” de tempo, espaço, causalidades racionais, tamanho, entre outras, tidas como dentro da “normalidade” humana. Como exemplos de contraintuições, temos

as impressões presentes nas possibilidades fantásticas, como atravessar paredes, conversar com objetos, emitir raios pelos olhos...

Por outro lado, as percepções intuitivas comporiam a chamada *folk psychology* – psicologia cotidiana ou ingênua – que abarca “o conhecimento tácito usado espontaneamente no pensamento prático, sem que dele estejamos necessariamente conscientes” (PYYSIÄINEN, 2003, p. 19). Considera-se que tal conhecimento conduz o comportamento das pessoas em geral no cotidiano, mesmo as que possuem instrução acurada, desde que não estejam atuando nos parâmetros da instrução.

O sistema da *folk psychology* traz um tipo de conhecimento que permite prever acontecimentos, baseado em premissas advindas da experiência prática. Este permanece sendo um tipo de recurso cognitivo sempre acessível e válido, independente dos avanços científicos.

Conforme se vê em Pyysiäinen (2003, p. 136), quando se trata de contraintuição, as representações que fogem à lógica do senso comum também “beberiam” da mesma fonte. De modo paradoxal, as representações contraintuitivas nascem da própria lógica intuitiva, da qual contrastam. Em linguagem neodarwinista, as representações contraintuitivas seriam subprodutos da *folk psychology*, e possibilitariam comportamentos e ideias ficcionais, como produções artísticas e literárias, crenças religiosas e traços psicopatológicos. Tudo o que confronta as “leis” da percepção “normal” humana pode ser considerado contraintuitivo.

As contraintuições religiosas, tais como a crença de que existam entidades sobrenaturais e que estas teriam determinados atributos (onisciência, onipotência, onipresença, propriedade atribuída a espíritos de atravessar objetos, de se comunicar com os seres vivos...), seriam traços que violam as expectativas humanas intuitivas. O contraintuitivo impressiona, sendo facilmente memorável e agregado à experiência.

A teoria contraintuitiva leva em conta que a evolução teria dotado nossa espécie de uma estrutura neurológica que tornaria possível o ajuste das “estranhezas” da percepção mental humana para fins evolutivos. Para Ricardo Quadros Gouvêa (2014, no prelo), a função da contraintuição na mente é gerar antítese e a paradoxalidade, evitando o dogmatismo.

O psicólogo evolucionista Lee Kirkpatrick (2005) sugere que um dos sistemas cooptados pelas crenças na trajetória da evolução seria o sistema de apego. A partir dos pressupostos da teoria do apego do psicanalista John Bolwby (1984), Kirkpatrick indica que teríamos um mecanismo psicológico de promoção da sobrevivência e da prole,

designado a monitorar cuidados parentais e a guiar comportamentos de acordo com esses cuidados. O sistema de apego buscaria elementos que causam sensação de proteção, configurando-se como uma base de segurança contra medo e estresse. A religião, como subproduto evolutivo, estaria vinculada ao sistema de apego, através dos relacionamentos humanos com deuses em termos de apegos parentais.

Dawkins alimentou-se destas teorias para compor seu quadro teórico de fundo a respeito do universo religioso. Ele sugere (DAWKINS, 2007, p. 128) que a religião seria apenas um “efeito colateral” de comportamentos úteis para a evolução da espécie. Segundo ele, a vantagem evolutiva encoberta pelo comportamento religioso seria o reforço dos comportamentos de obediência e confiança, úteis à nossa espécie, que promoveriam uma replicação das ideias religiosas similar ao funcionamento de um vírus. Para ilustrar sua hipótese da religião como subproduto, o autor cita o exemplo das mariposas que voam em direção à chama da vela e de qualquer luz que esteja nas proximidades, mesmo diante da forte possibilidade de se queimarem. Esse comportamento, que facilmente poderia ser interpretado como um ato suicida, deve ser visto, segundo Dawkins (2007, p. 228), como um “efeito colateral” de uma necessidade vital ao grupo: a de guiar-se na escuridão. É desse modo que Richard Dawkins defende a ideia da religião como um subproduto evolutivo.

Apesar destas considerações, no entanto, Dawkins tem a clássica afirmação de que não nascemos religiosos (2007, p. 432) e que as religiões são transmitidas de pais que “abusariam” mentalmente de seus filhos (p. 396-437). Ou seja, Dawkins ao mesmo tempo, considera que a religião tem bases naturais, sendo subproduto de traços que originalmente serviriam a outros processos evolutivos e se perpetuando por meio dos replicadores chamados memes, e por outro lado, afirma que a religião não é natural, pois não nascemos religiosos. Essa sutileza de raciocínio por vezes pode confundir seus leitores, mesmo os mais atentos. Para Dawkins, a religião é, afinal, natural e não natural ao mesmo tempo? Essa questão é importante para nossa compreensão sobre o ateísmo, mais adiante.

### **3.3 Gene egoísta e seleção de grupo: um debate sobre instinto de fé e moralidade**

A despeito do quadro apresentado acerca da religião como um subproduto de outros mecanismos evolutivos, alguns autores consideram que a religião seria adaptativa, por contribuir diretamente para questões evolutivas como sobrevivência e reprodução. Para ser considerado adaptativo, um comportamento deve ter uma função que se reverte em vantagens seletivas para a espécie. Tal comportamento teria sido moldado pela seleção natural para a manutenção das vantagens.

Neste sentido, argumenta-se acerca da existência de um “instinto de religião” ou de fé (E. O. WILSON, 1978; BROOM, 2003; STAMOS, 2011), baseado principalmente na estratégia de promoção de solidariedade e coesão entre pessoas e grupos.

Stamos defende que deveríamos falar sobre um *conjunto de instintos* (2011, p. 286), já que trabalhar com uma unidade de compreensão da religião é problemático tanto em termos de funcionalidade, quanto no sentido conceitual. Se admitirmos que religião só pode ser reconhecida em suas manifestações, aproximamo-nos das ciências sociais, matriz, entretanto, que tem pressupostos bastante distintos dos de base evolucionista como a de Richard Dawkins.

Pascal Boyer (2008) chega a chamar a religião, quando tomada como uma entidade em si, de ilusão (um de seus livros nomeia-se *The fracture of a ilusion*), argumentando que religião é resultado da interação de processos modulares cerebrais que se manifestam em predisposições psicológicas, ideia já aqui destacada acerca dos mecanismos evolutivos (detecção de agentes, antropomorfização, atribuição de intencionalidade...). O psicólogo Kirkpatrick (2005) complementa esta visão dos mecanismos que teriam sido cooptados pela religião, afirmando que a religião envolve diferentes sistemas de moralidade, crenças, rituais e por tal motivo considera que elencar um mecanismo único no ser humano como explicativo às tendências religiosas é insustentável.

É importante verificar que, de um lado, há os autores que se articulam em favor da religião como um subproduto da evolução (Richard DAWKINS, 2007; Pascal BOYER, 2001; 2002; Lee KIRKPATRICK, 2005; Scott ATRAN, 2002; 2010; Steven GUTHRIE, 1993; Paul BLOOM, 2000; Deborah KELEMAN, 2004; PYYSIAINEN, 2003; 2009; 2010), e de outro, aqueles que entendem a religião como um mecanismo adaptativo, que teria trazido vantagens em termos evolutivos (E. O. WILSON, 1978;

Nicholas WADE, 2010; Richard SOSIS, 2003; 2011; Matt RIDLEY, 2000, David STAMOS, 2011). Tais autores seriam divididos em cientistas e comunicadores de outras áreas (jornalistas, por exemplo).

Especificamente acerca do instinto de fé, a maior parte dos autores que o defende, argumenta que a promoção da coesão e fortalecimento grupal seria a justificativa evolutiva de tal instinto. Esta justificativa, entretanto recai em uma ampla discussão acerca da seleção de gene e de grupo. Conforme veremos, a seleção de grupo é bastante criticada por muitos autores evolucionistas (WILLIAMS, 1996; SOBER e WILSON, 1998, DAWKINS, 2001).

Em uma tentativa de resposta a esse debate, David Stamos desloca a ideia de instinto de fé (ou de religião) exclusivamente à de seleção de grupo:

o instinto de religião poderia ter evoluído por seleção de grupo, simplesmente porque aumentava a coesão do grupo e assim sua adequação, ou poderia ter evoluído por seleção individual, simplesmente porque os indivíduos dentro de um grupo que tendiam a ser mais religiosos, tendiam a se reproduzir mais, e desse modo, transmitir seus genes com maior frequência, ou poderia ter evoluído com uma combinação de ambas, envolvendo várias misturas de seleção individual e de grupo. (STAMOS, 2011, p. 287)

E. O. Wilson (1978), um conhecido representante da sociobiologia e também proponente do instinto de fé, trabalha a ideia da religião como sendo exclusiva da espécie humana. A crença religiosa, segundo ele, seria “a força mais complexa e poderosa” em nossas mentes, “uma parte inerradicável da natureza humana” (WILSON, 1978, p. 169). O conjunto de instintos ligados à fé traria, em linhas gerais, predisposição a exibir conquistas, a obedecer lideranças, ao grupo se defender apresentando hostilidade ou xenofobia a estrangeiros, à subordinação aos interesses do grupo, mas principalmente, predisposição à doutrinação (p. 186).

Wilson trabalha com a ideia de *instintos* de religião – no plural – que teriam evoluído tanto através da seleção de grupo, quanto por meio da seleção de gene. Para outros, conforme veremos a seguir, a seleção de grupo é o mecanismo por excelência que sustenta a sobrevivência da religião.

Nicholas Wade – um jornalista – escreveu o livro de título *The Faith Instinct* (2010) no qual argumenta a favor do instinto de fé, utilizando-se de achados arqueológicos para apoiar algumas de suas hipóteses. Sua tese central é de que a religião é universal e teria trazido vantagens evolutivas, uma vez que permitiu que determinados

grupos criassem elo emocional e partilhassem objetivos comuns. O compromisso com os vínculos sociais que a religião favoreceria impulsionaria o desenvolvimento de padrões morais e regras, a fim de fortalecer o grupo e criar estratégias de defesa. Embora considere o instinto de fé diferente do instinto de moralidade, Wade os relaciona. Para Wade, o instinto de fé seria como uma habilidade que pode ou não ser desenvolvida.

De modo complementar às ideias de Wade, Richard Sosis (2003; 2011) identifica nos sacrifícios e nos comportamentos dispendiosos de energia – como se faz frequente em muitos rituais religiosos – um padrão que seria benéfico à espécie humana. A religião, na visão deste autor, traria soluções adaptativas para a necessidade de cooperação no interior de grupos. Os rituais, entendidos como uma forma de comunicação grupal, seriam sinalizadores do comprometimento dos indivíduos para com seus pares do grupo, uma vez que o sacrifício e o dispêndio de energia que se tem em rituais demonstra o alto grau de adesão do sujeito ao coletivo em que se insere, já que comportamentos de sacrifício seriam custosos demais para serem realizados por alguém que não estivesse plenamente comprometido com o grupo. Este mecanismo facilita a identificação de possíveis aproveitadores, fortalecendo a cooperação e coesão grupal. Sosis pressupõe que essa relação de troca social promovida pela religião teria bases adaptativas para a espécie, já que os comportamentos que envolvem grande dispêndio de energia são frequentes nas religiões (sacrifícios, rituais, orações, restrições comportamentais...) e estes seriam sinalizadores de compromisso social. A coesão e a cooperação grupais trariam facilidades e vantagens evolutivas.

Essa teoria é reforçada por Matt Ridley (2000), que busca um fundamento para o comportamento moral. Ele compara o ser humano a abelhas e formigas – animais que também estabelecem sociedades complexas (chamados grupos eussociais) – em quesitos como divisão de trabalho e trocas sociais, nas quais se encontram benefícios de cooperação. Ridley pressupõe que a solidariedade e a cooperação seriam instintos sociais, que se reverteriam em benefícios evolutivos, em vantagens como prestígio social e atratividade sexual. Seu trabalho (em português: *As origens da virtude*) sugere que a virtude moral se fundamenta nas emoções que estabelecem pactos entre as pessoas, dependendo de fatores como a capacidade de empatia.

Richard Dawkins é um crítico expressivo da seleção de grupo. Basicamente, Dawkins não atribui credibilidade à ideia de altruísmo e solidariedade em si, propondo

que estes comportamentos considerados altruístas estariam a serviço do egoísmo do gene (DAWKINS, 2001a; 2007).

A ideia do gene egoísta (com a ênfase devidamente aplicada na palavra gene (isto é, a unidade do egoísmo) não é o organismo egoísta, nem o grupo egoísta ou a espécie egoísta ou o ecossistema egoísta, mas o gene egoísta. É esse gene que, na forma de informação, ou sobrevive por muitas gerações, ou não sobrevive. Diferentemente do gene (e talvez do meme), o organismo, o grupo e a espécie não são o tipo de entidade para funcionar como unidade nesse sentido, porque não fazem cópias de exatas de si mesmos, e não competem num universo de unidades auto-replicas. Isso é exatamente o que os genes fazem, e essa é a justificativa – essencialmente lógica – para destacar o gene como a unidade de “egoísmo” no sentido especial e darwiniano de egoísmo” (DAWKINS, 2007, p. 280, 281)

O “sentido especial e darwiniano de egoísmo” merece ser esclarecido. Com base em argumentos da ordem da sobrevivência e da reprodução – principais preocupações da teoria evolucionista – Dawkins propõe uma lógica amoral<sup>31</sup> para os seres. Tal lógica não leva em conta a intencionalidade do agente, mas sim o efeito da ação, ou seja, as definições naturalistas e evolucionistas da moralidade seriam baseadas nos comportamentos e não na subjetividade de quem atua. Em suas palavras: “uma entidade, tal como o babuíno, é dita altruísta se ela se comporta de maneira a aumentar o bem-estar de outra entidade semelhante à sua própria custa. O comportamento egoísta tem exatamente o efeito contrário.” (DAWKINS, 2001a, p. 24).

A lógica evolucionista de moralidade é ponto de debates com outras visões de mundo. Na chamada falácia naturalista, “natural” (ou aquilo que é presente na natureza) deve ser visto como moralmente correto. O “deve ser” deriva-se do que é e não dos consensos ideológicos sobre aquilo. Para escapar a tal falácia, alguns autores têm buscado alternativas conceituais, tais como o princípio de maior felicidade para o maior número de sujeitos (WRIGHT, 1996), ou a teoria dos jogos (RIDLEY, 2000).

Matt Ridley (2000) cita a sociedade de Hutterites, na qual a propriedade é de uso comum a todos. Quando a população aumenta, a comunidade vê-se obrigada a criar regras para a divisão de espaço, sendo uma delas equivalências entre pessoas com especialidades profissionais.

A teoria dos jogos proposta por Ridley traz o conhecido “dilema do prisioneiro”, no qual dois prisioneiros recebem a oportunidade de testemunhar contra o outro. Aquele

---

<sup>31</sup> *Amoral* tomado aqui no sentido de sem moral, isento de concepções morais.

que testemunhar, terá a pena reduzida e o denunciado terá a pena aumentada. O aumento da pena do acusado é maior que a redução do acusador. Como ambos estão sem comunicação, um não sabe o que o outro fará. Os possíveis resultados são: 1) os prisioneiros cooperam não testemunhando e as respectivas penas se mantêm; 2) os dois testemunham e ambos têm suas penas aumentadas, já que a pena de ser denunciado é maior do que a redução dada pelo testemunho; ou, 3) apenas um deles testemunha, tendo sua pena reduzida, enquanto o outro tem sua pena acrescida ao valor máximo. O melhor desempenho é obtido na primeira alternativa, de ganho zero, uma vez que as outras duas têm resultado geral negativo; mesmo a terceira, pois o benefício ganho por um dos prisioneiros é menor do que a pena acrescida ao outro. O melhor, então, é um prisioneiro cooperar com o outro, não denunciando, esperando pela reciprocidade. Se jogado apenas uma vez, o dilema não tem solução. Quando jogado várias vezes, os envolvidos passam a conhecer a estratégia do outro. Após muitas jogadas, o resultado final tende à cooperação mútua, pois é o resultado que favorece mais ambos.

Trabalhando com as noções de reciprocidade e cooperação, Ridley identifica que a disponibilidade para se sacrificar a curto prazo teria como motivação evolutiva benefícios ainda maiores obtidos a longo prazo. Segundo ele, grupos têm conseguido preservar o bem comum através de formas complexas de cooperação.

A esse respeito Michel Ruse afirma de modo contundente: “o altruísmo é, obviamente, a condição *sine qua non* do comportamento social; de fato, pode-se dizer que, num certo sentido, ele é parte daquilo que definimos como comportamento social” (RUSE, 1983, p. 53).

Reforçando a importância do conceito de gene egoísta e sem negar o peso que parte dos evolucionistas confere ao altruísmo na evolução humana, Dawkins afirma, de modo a conectar as ideias de gene egoísta e altruísmo: “existem circunstâncias – que não são especialmente raras – em que os genes garantem sua sobrevivência egoísta influenciando os organismos a agir de forma altruísta” (DAWKINS, 2007, p. 281).

Ele cita que há dois tipos de altruísmo no reino animal: o altruísmo de parentesco e o altruísmo recíproco. O primeiro pode ser caracterizado como a tendência à cooperação entre membros que compartilham genes. Tendemos a cuidar e defender os familiares por conta da “probabilidade estatística de que aquele parente tenha cópia dos mesmos genes” (p. 281). O custo de cuidar de um familiar pode ser relativamente alto, mas seria recompensado geneticamente ao final. Neste tipo de altruísmo, não se espera retorno concreto e consciente da cooperação.

Já altruísmo recíproco funciona na base de trocas, nas quais ambos os lados se beneficiam com a situação. “O caçador precisa de uma lança e o ferreiro quer carne”, cita Dawkins (2007, p. 282). Neste tipo de relação, a confiança adquire um lugar de importância, já que não há laços sanguíneos. Dawkins fala das estratégias que fazem com que o altruísmo recíproco funcione, como a de punir traidores, por exemplo. Além disso, também aborda estruturas secundárias que sustentam este tipo de altruísmo, como a reputação.

Para alguns evolucionistas, como Ridley (2000), o altruísmo recíproco só teria se desenvolvido por trazer benefícios adaptativos em relação à cooperação, da qual se teria derivado a moralidade. Nesse sentido, a religião seria adaptativa e não um subproduto da evolução como sugerem Dawkins (2007), Boyer, (2001; 2006), Atran (2002). Para Ridley (2000), a moralidade estaria vinculada diretamente aos mecanismos de cooperação e confiança produzidos por regras de troca que estariam além dos altruísmos de parentesco e recíproco.

O comportamento moral seria fruto do desenvolvimento de uma linha evolutiva que teria como contraponto o comportamento rígido das sociedades de insetos com muito pouca flexibilidade para responder às alterações externas. Ele estaria baseado em um sentimento de obrigação, de dever que não nos determinaria, mas nos inclinaria fortemente a agir segundo regras. (...) Ele seria considerado como uma forma altamente eficaz de manter a cooperação e a confiança entre os indivíduos de um grupo, pois estabeleceria um vínculo entre eles não sustentado apenas por uma ‘transação indivíduo-indivíduo’. Ele estaria fundado em um sentimento do que deve ser feito, do que é certo ser feito, ganhando certa autonomia em relação à troca mais ou menos imediata e limitada do altruísmo recíproco. A moralidade não garantiria a reciprocidade imediata, mas jogaria essa expectativa para o coletivo. (CHEDIAK, 2003, p. 50).

É importante se pensar em moralidade em suas várias acepções. A biologia conduz o conceito para a busca da origem e, por vezes, pode inclinar o debate para um determinismo de base emocional e instintiva. Michel Ruse (1995) afirma que a moral é relativa à espécie humana e por tal motivo é preciso se pensar em questões de outra ordem para além da biológica, como a subjetividade. Sendo o debate excessivamente complexo, cabe dentro do escopo desta tese, a compreensão de que Dawkins se insere em uma tendência na qual também estão muitos outros evolucionistas, que é a perspectiva da moralidade como resultado de mecanismos evolutivos que estariam a serviço da reprodução do gene egoísta.

Dawkins não trabalha com a ideia evolucionista de instinto de religião ou de moralidade, mas sim com mecanismos de seleção genética que acabam por promover “regras” de reciprocidade e moralidade. Nossa observação, nesse sentido, é de que a adesão à religião é tomada como um comportamento vinculado aos mecanismos evolutivos, na linha do determinismo biológico. Ao passo que o ateísmo, por exemplo, é tido como um passo ligado a uma racionalidade humana livre ou isenta de condicionantes instintivos. Este raciocínio limita, na vivência da moralidade e da religiosidade, a amplitude de questões como autoconsciência e pensamento abstrato.

Francisco Ayala (1987), embora reconheça as predisposições biológicas para a moralidade, considera que existem comportamentos considerados morais que se confrontam com estas predisposições, não estando vinculados a questões de base evolutiva (reprodução e sobrevivência). Para este autor, muitos elementos ligados à moral seriam funções estritas do processo de evolução cultural e não biológica.

É importante considerar que Ayala não opõe evolução cultural e biológica, entretanto há que se lembrar que a tese evolutiva sustenta que a história biológica humana teria se consolidado até mais ou menos trinta mil anos atrás e que, a partir deste momento aproximadamente inicia-se sua história cultural. A hipótese central da evolução é de que a hominização seria um processo em que as evoluções biológicas e culturais se complementam, não havendo rompimento entre as duas bases.

Nesse sentido, quando a evolução biológica passa a ser evocada para explicar a origem de comportamentos que durante séculos foram vistos como parte do domínio humano do livre-arbítrio, é sabido que “choques” ideológicos e filosóficos surgiriam. Retirar o homem de seu domínio é algo certamente custoso, e é uma tarefa que a biologia evolucionista tem realizado com propriedade. No entanto, o discurso biologicizante pode sempre conduzir a equívocos da ordem do determinismo e reducionismo. Nossa posição é que, relativamente à religião, Richard Dawkins e sua corrente evolucionista têm deixado de considerar elementos e estudos que apontam para os efeitos benéficos das filiações religiosas, enfatizando, com base no discurso de determinismo biológico, os aspectos “negativos” ou estritamente condicionantes dessas filiações, como se não houvesse nenhum nível de escolha ou racionalidade no processo de adesão religiosa.

### 3.4 Memética e a religião como vírus

Um dos pontos da teoria de Richard Dawkins, cuja aplicabilidade ao tema da religião é conhecida, é a formulação acerca dos memes. Apresentados por Dawkins em *O Gene Egoísta* (2001a [1976], p. 211) como “replicadores”, os memes seriam unidades similares aos genes, no âmbito das transmissões culturais. Embora normalmente atribuída como característica exclusiva das relações entre os seres humanos, a transmissão cultural é apontada pelo autor como presente também em outros animais (p. 211). Seu argumento indica que, em comparação à evolução genética, a evolução cultural ou memética ocorre em uma velocidade superior, através de imitação e processos mutantes provenientes das imitações, como seria o caso de variações do meme original por erros de imitação ou por combinações com repertório memético pré-existente.

Informações ou instruções contidas nos memes podem ser ideologias, slogans, melodias, maneiras de se construir objetos, quaisquer comportamentos sociais. Como este conceito é demasiado amplo, encontra muitas objeções dentro do âmbito científico, como veremos a seguir.

Começemos compreendendo o processo de evolução ligado às variações meméticas emprestando as considerações de Gustavo Leal Toledo, cuja tese sobre memética percorreu os estudos dos pesquisadores Richard Dawkins, Daniel Dennett e Susan Blackmore.

A cultura muda. Um comportamento, um conceito, uma idéia de uma pessoa nunca é idêntica à de outra pessoa. A variação é a regra. No entanto, a cultura é passada de pessoa para pessoa, herdamos nossa cultura, incluindo suas variações. Dentre estas variações, eventualmente surgem novas idéias, novos comportamentos, que se adequam melhor à nossa estrutura cognitiva, que gostamos mais, achamos mais bonitos, mais interessantes, mais úteis, mais agradáveis, mais fáceis de entender e de lembrar. Estas variações serão mais facilmente passadas, enquanto variações ruins dificilmente se propagarão. Tais variações poderão sofrer novas variações e assim por diante, até que um dia elas estejam tão diferentes que será quase impossível saber de onde elas surgiram. (TOLEDO, 2011, p. 15).

A perspectiva dos memes só faz sentido a partir da teoria sobre o Darwinismo Universal. “O darwinismo é uma teoria grande demais para ser confinada ao contexto limitado do gene” (DAWKINS, 2001a, p. 213). Tal teoria pressupõe a ideia de que a evolução por seleção natural se dá por meio de um replicador, tenha ele a substância que

tiver. Neste sentido, o que se leva em conta na evolução é a propriedade de replicação, independente do “substrato biológico” do replicador (TOLEDO, 2013b, p. 188).

Aqui cabe um parêntese acerca do papel que o darwinismo ocupa no contexto do processo do conhecimento. Muito além de ser *uma* teoria explicativa sobre os seres, a evolução darwinista por vezes é apresentada como *a* teoria. Sua aplicabilidade é tão extensa, que se poderia dizer que tal teoria quase se configura como uma posição paradigmática de explicação válida sobre a vida.

A fala de Steven Pinker (2006, p. 132) ilustra tal “grandiosidade”: “a seleção natural não é só a melhor teoria da evolução da vida na terra, mas quase com certeza é a melhor teoria da evolução da vida em qualquer lugar do universo”. Richard Dawkins complementa: “A teoria darwiniana não detém apenas um poder excessivo de explicação. Sua economia ao fazê-lo tem uma elegância esbelta, uma beleza poética que ultrapassa mesmo os mitos mais obsessivos sobre as origens do mundo” (*O Rio que saía do Éden*, 1996, p., 11)

Além da larga aplicabilidade, a teoria da evolução darwinista tem um pressuposto que também se apresenta como estruturante à concepção de darwinismo universal, a saber, a maior probabilidade de sobrevivência daquilo que permite variações e adaptações. Os seres, ou hospedeiros variam em termos de reprodução dos replicadores (genes, memes ou outros). Estas variações aumentam as chances de adaptação e em consequência de sobrevivência. E é diante da falta de recursos que tais possibilidades adaptativas se exaltam.

Desse modo, o cerne do darwinismo universal é a afirmação de que, quando os recursos são escassos, aqueles indivíduos de uma população variável que forem mais aptos tenderão a ter mais descendentes e, como suas aptidões são herdáveis, sua prole também será mais apta. Tal prole poderá ter novas mutações que a tornem ainda mais apta, criando, assim, um processo de acumulação de mutações que se convencionou chamar de evolução por seleção natural. (TOLEDO, 2013b, p. 191).

Susan Blackmore, uma importante estudiosa da memética, traz a definição de memes como “instruções para realizar comportamentos, armazenadas no cérebro (ou em outros objetos) e passadas adiante por imitação” (BLACKMORE, 1998, p. 17). O poder de transmissão destas instruções seria relativo aos “ambientes” nos quais os memes se hospedam. A título de exemplo, poderíamos pensar em uma instrução para tocar um determinado instrumento. O “sucesso” da realização desta instrução dependerá das características da pessoa que a recebe, ou seja, destreza manual, memória, percepção de ritmo, persistência, dentre outras que determinarão se tal meme poderá ser reproduzido

e como se dará tal reprodução. Possíveis “falhas” ou variações nas transmissões acabam por promover adaptações melhores que as originais quando encontram hospedeiros mais adaptáveis para a recepção da instrução.

No caso da transmissão cultural, os hospedeiros ou as mentes são determinantes para a “acomodação” e mutação do meme original. Entretanto, é comum se pensar erroneamente que o hospedeiro “melhora” a informação original, quando não é isto que a teoria dos memes propõe. Um meme concorre com outros memes para “vencer” no ambiente. E seu sucesso dependerá de seu grau de adaptabilidade ao meio. Um meme mais facilmente adaptável a muitos hospedeiros é o que acaba por continuar se propagando. Através das palavras de Richard Dawkins podemos compreender com mais clareza o processo de transmissão genética e de seu análogo cultural, a memética:

É tentador pensar que, considerando que os ancestrais realizaram coisas bem-sucedidas, os genes que eles transmitiram para os seus filhos eram, conseqüentemente, aperfeiçoados em relação aos genes que receberam de seus pais. Alguma parte de seu sucesso ficou em seus genes, e esta é a razão por que seus descendentes são tão bons em voar, nadar e cortejar. Errado, completamente errado! Os genes não melhoram com o uso, eles são apenas transmitidos, imutáveis, exceto por erros aleatórios muito raros. Não é o sucesso que faz bons genes. São bons genes que fazem o sucesso, e nada que um indivíduo faça durante o seu tempo de vida tem qualquer tipo de efeito sobre eles. Aqueles indivíduos que nascem com bons genes são os que têm maior probabilidade de crescer e tornar-se ancestrais bem-sucedidos; portanto os genes bons têm mais probabilidade de ser transmitidos para o futuro do que os genes ruins. (DAWKINS, 1996, p. 16).

Podemos citar alguns exemplos de memes dentro do contexto religioso. Ainda em *O Rio que saía do Éden* (1996), Dawkins trabalha a noção de memética da “carta de São Judas”, avaliando que tal carta, ao ser transmitida de pessoa para pessoa (ou hospedeiro para hospedeiro), acumula “mutações” na mensagem original, que geram uma população heterogênea de mensagens em circulação, que diferem basicamente na redação e nas artimanhas de convencimento para que o hospedeiro transmita a carta e faça parte da corrente. “As variantes mais bem-sucedidas tenderão a crescer à custa das rivais menos bem-sucedidas. O sucesso é simplesmente sinônimo de frequência de circulação”. (DAWKINS, 1996, p.128) No caso da corrente da carta de São Judas são acrescidas informações do tipo: “por favor, não custa tentar”, ou “é melhor se prevenir”, a fim de fortalecer a circulação. A sobrevivência do meme “Carta de São Judas” depende de sua transmissão.

Neste mesmo livro, Dawkins observa que as correntes de cartas podem ser comparadas a replicantes químicos, cujo sucesso de transmissão é obtido por meio de uma competência prática, de ter tecnicamente o que se faz necessário para sua duplicação.

David Stamos (2011, p. 278-285) faz referências aos memes “Deus”, “ameaça do fogo do inferno” e “fé religiosa”, citando Dawkins (2001a), quando este afirma que o poder de contágio do meme “Deus” decorre das respostas que ele oferece para o sentido da vida, para a dor e as injustiças. Stamos assume que “Deus” seria um complexo de memes, mas questiona a ideia de que o contágio memético deste complexo prejudicaria os hospedeiros no sentido virótico, como colocam Dawkins (2007; 2001a) e Hitchens (2007). Sua defesa é de que na perspectiva evolutiva (de sobrevivência e reprodução) é preciso haver algum bem produzido pela religião.

Dawkins (2001, p. 198) discorre sobre o reforço que os memes “Deus” e “ameaça do fogo do inferno” oferecem um à sobrevivência do outro, em termos psicológicos. Para Stamos (2011, p. 279), o “ameaça do fogo do inferno” é “aparentemente uma mutação, causada pela mistura de ideias gregas e judaicas antigas sobre o mundo depois da morte” e que depois “tornou-se parte do complexo de memes cristãos e difundiu-se por todo Império Romano”. Isso porque no Antigo Testamento não se fazia referência a este meme, tendo sido alastrado a partir de mutações.

A “fé religiosa” é o meme mais combatido por Dawkins – ainda mais que “Deus” – já que este autor reforça fé como sendo uma espécie de vírus (2001a; 2007). “Fé é uma lavagem cerebral tão bem sucedida em seu próprio benefício, que é difícil romper seu controle. (...) Para mim, parece se qualificar como um tipo de doença mental” (DAWKINS, 2001a, p 330). As associações que fortalecem e garantem a sobrevivência do meme “fé religiosa” ou simplesmente “fé” seriam, conforme observa Stamos (2011, p. 279) a ideia ou o meme de que “a falta de evidência é uma virtude”, ou “o mistério, per se, é uma coisa boa”, indicando que a fé se nutre do mistério, uma vez que explicações racionais enfraqueceriam este meme.

Conforme ressalta Daniel Dennett em *A perigosa ideia de Darwin* (1998, p. 206) “o estoque de mentes é limitado, e cada mente tem uma capacidade limitada de memes, portanto, há uma forte competição entre os memes para entrar no maior número de mentes possíveis. Esta competição é a principal força seletiva na memosfera”. Por conta disso, alguns memes evoluíram de modo a criar ambientes que dificultam ou impedem a

entrada de memes concorrentes. No caso da fé, o raciocínio crítico é desestimulado através de outros memes como pecado, etc.

Dennett (1998) também destacou um aspecto da teoria memética que merece nossa especial atenção e que é nomeada de “perspectiva dos memes”. Dentro desta compreensão, os memes não seriam produtos de nossas vontades e criações, mas teriam um funcionamento independente, usando-nos como hospedeiros. A intencionalidade humana ao propagar determinada informação é colocada como estando a serviço da instrução fornecida pelo meme. Ou seja, há nesse aspecto da teoria, um ponto de atrito em relação às noções básicas e comuns de livre-arbítrio. Richard Dawkins chega a ser bastante contundente ao afirmar que os memes seriam análogos a vírus: “Os vírus são instruções de programa codificadas, escritas sob a linguagem de DNA, e existem em benefício das próprias instruções. As instruções dizem: ‘copie-me e espalhe-me por toda a parte’ e as que forem obedecidas são as que encontramos”. (DAWKINS, 1998, p. 293).

Entretanto, ele mesmo reforça que é possível lutarmos contra o condicionamento memético:

Somos construídos como máquinas de genes e providos de cultura como máquinas de memes, mas temos o poder de nos voltar contra nossos criadores. Nós, e apenas nós na Terra, podemos nos rebelar contra a tirania dos replicadores egoístas (DAWKINS, 2001a, p. 201)

Neste sentido, cabe um parêntese. Richard Dawkins, acompanhado de seus principais seguidores na área da memética (especialmente Daniel DENNETT, 1991; 1998, Suzan BLACKMORE, 1998 e Aaron LYNCH, 1998) parece enaltecer em alguns momentos – como se vê na passagem citada sobre a comparação entre memes e vírus – o caráter condicionante dos memes. Entretanto, ele mesmo fornece um antídoto – pelo menos no que se refere aos memes religiosos – o raciocínio crítico.

É curioso pensar como o raciocínio do tipo biológico: “*é assim por conta do meme que busca sobreviver através da propagação e por isso precisa de nós, humanos, hospedeiros*”, passa, quando se trata do universo religioso, a agregar um tipo de elaboração vinculada a matrizes de pensamento das ciências sociais e humanas, que por vezes, debatem e combatem os condicionamentos biológicos e sociais aos quais estamos sujeitos. Não estamos com isso, propondo que as matrizes de pensamentos das áreas específicas sejam “puras” ou que não possuam imbricações. Entretanto, é importante observar que Dawkins parece apresentar certo grau de seletividade em suas escolhas de

raciocínio, quando aplicadas à religião. Nossa hipótese se justifica a partir de argumentos do autor acerca da religião como um mal incontestável para a humanidade (DAWKINS, 2000; 2001a; 2007), deixando de levar em conta pesquisas de outras áreas, como a saúde, por exemplo, nas quais se observam fatores positivos vinculados às práticas religiosas<sup>32</sup>.

Por que, afinal, os memes religiosos infectariam a mente trazendo ao ser humano uma doença virótica, mas os memes científicos – que aparentemente seriam menos facilmente transmissíveis (DAWKINS, 2007) – trariam libertação e cura? Não há nada na teoria de Richard Dawkins que esclareça pontualmente este questionamento.

Voltando à memética, Aaron Lynch (*Thought Contagion*, 1996) cita o modo de transmissão parental de memes do judaísmo, identificando, no modo de propagação desta religião, elementos que reforçam sentimentos de segurança, vindos da relação de “Deus pai”. Também reforça que pelo menos os três primeiros dos dez mandamentos agem de modo a transmitir os memes do judaísmo, com reforço à figura parental, tentando assim, eliminar memes concorrentes (p. 102). No islamismo, ele cita o modo de propagação memético, por meio de antagonismo (matar para ter recompensa). Seu argumento, expandindo os de Dawkins, Dennett e Blackmore, é que o determinante na propagação dos memes é o modo como as ideias são programadas para serem difundidas.

Lynch também cita memes do cristianismo (“boa nova, “amar ao próximo”, “heresia”...), indicando que os memes de uma mesma religião trabalham de modo a se reforçar mutuamente e impedir concorrentes. A mente humana seria um “complexo de memes” (expressão de DENNETT, 1991) que concorrem entre si.

De modo geral, as críticas mais contundentes à memética são, primeiramente, a dificuldade em se estabelecer um critério firme de unidade do meme. Afinal, seria o meme uma frase, uma palavra, uma música inteira, uma melodia, uma ideia? Como trabalhar com um conceito tão fragilmente delimitado em termos científicos? A esse respeito, Gustavo Toledo, um dos maiores estudiosos brasileiros da memética, opina:

---

<sup>32</sup> Nesse sentido, podemos considerar as pesquisas sobre coping (enfrentamento), que mostram que as religiões ou elementos religiosos oferecem resultados positivos em um quadro geral de enfrentamento de estresse, mesmo diante de uma escala que compara *coping* positivo e negativo, sendo o primeiro característico de situações em que a pessoa se utiliza de significados religiosos como elementos de apoio emocional, perdão, benevolência, colaboração e o segundo representante de uma avaliação dos conteúdos religiosos como punitivos, malévolos, ou indicativos de descontentamento ou delegação. Ver PARGAMENT, 2000; KOENIG; LARSON, 2001.

(...)só é necessário que os memes tenham “unidade” de modo que possamos classificar um grupo de memes como sendo “do mesmo meme”, ou seja, como tendo um conjunto relevante de características semelhantes para classificá-los em um grupo. Cabe lembrar também que não só a biologia evolutiva teve que ficar quase 100 anos sem saber qual era exatamente a instanciação física de um gene; com o surgimento da genética molecular, a própria noção de gene está se esvaecendo. (TOLEDO, 2013a, p. 181)

Apesar desta consideração de Gustavo Toledo, não deixa de ser evidente a característica da memética como uma teoria em construção, longe de ser ciência consolidada e aceita.

Além disso, há a crítica de que ela se trata de uma teoria de gabinete, o que, dentro do debate das ciências *duras*, é considerado uma “falha” digna de nota. Ao contrário do estudo dos genes, que pode ser mensurado por meio de experimentos de laboratório e testes com outros animais, a memética apresenta-se como uma teoria de observação de comportamento e, nesse sentido, aproxima-se da linguagem das ciências humanas e sociais.

Gustavo Toledo afirma, em relação a Suzan Blackmore, uma das principais divulgadoras da memética: “o problema de Blackmore é que ela constrói *just so stories*, narrativas históricas interessantes e inteligentes, mas sem nenhum fundamento empírico mais preciso.” (TOLEDO, 2013a, p. 187).

### **3.5 Culto a um não tão livre-arbítrio: caminhos para um ateísmo natural**

Um dos focos desta tese é identificar como o discurso de Dawkins conduz ao raciocínio de que o ateísmo é um caminho de escolha mais genuína que o religioso, já que este último seria condicionado pelas predisposições cognitivas que nos inclinam a “ver” Deus nas coisas do mundo, conforme acabamos de compreender nos itens anteriores. Dawkins parece considerar o ateísmo e a ciência como imunes aos processos cognitivos que ele descreve para explicar as religiões. E nesta tese conduziremos o raciocínio de modo a explicitar porque não partilhamos desse posicionamento.

Já reconhecemos aqui que Dawkins concebe a religião como sendo natural (no sentido de ser derivada de processos cognitivos na forma de subproduto e de ser transmitida a partir dos memes), mas em contrapartida também nega o naturalismo da religião na medida em que afirma que não nascemos religiosos (DAWKINS, 2007, p. 432). Quando nosso autor de estudo propõe a religião como um processo patológico da

mente, evocando a palavra “delírio” e sua definição de “falsa crença persistente que se sustenta mesmo diante de fortes evidências que a contradigam” (DAWKINS, 2007, p. 29), está atuando em um campo que não traz conexão imediata com outros conceitos e analogias que ele tem para religião, como “vírus” (p. 248) e “abuso” (p. 396).

Uma das características de Dawkins é usar metáforas e expressões de impacto que tendem a seduzir, além de articular várias visões de setores distintos do conhecimento. Isso pode fazer um leitor menos atento oscilar no entendimento sobre seus conceitos, reforçando a ideia desta tese de que as facetas popular e científica de Dawkins se amalgamam no imaginário de seus seguidores/conhecedores de modo a produzir um conhecimento do ateísmo como legitimado pela ciência.

À primeira vista, Dawkins trata a religião como natural, mas um natural evitável, embora em alguns momentos, pareça se aproximar de argumentos que indiquem que ela não seria natural, uma vez que seria aprendida e transmitida. A estratégia é considerar como naturais os mecanismos de transmissão cultural. A teoria da memética “salva” Dawkins de algumas de suas aparentes incoerências. A religião é e não é natural ao mesmo tempo. Se processos de transmissão culturais via memes forem considerados naturais e não expressão de traços da cultura, tudo parece se resolver. A memética resolve (?) uma complexa dicotomia entre biologia e cultura. É biológica e cultural ao mesmo tempo. Essa chave de leitura faz com que Dawkins refugie-se, ora em explicações do tipo culturais biologizadas (“religião é um abuso que pais cometem com seus filhos”, os memes “Deus”, “fê religiosa” são perpetuados por reforço de outros de memes, “religião pode ser comparada a um resfriado”), ora em explicações de ordem puramente biológicas (“religiões são subprodutos de processos cognitivos, como detecção de agentes, antropomorfismo, dualismo da mente...”).

Sobre esse debate entre natureza e cultura, Steven Pinker traz uma lúcida reflexão:

Hoje em dia é totalmente equivocado indagar se os humanos são flexíveis ou programados, se o comportamento é universal ou varia entre as culturas, se os atos são aprendidos ou inatos, se somos essencialmente bons ou essencialmente maus. Os humanos comportam-se de maneira flexível *porque* são programados: suas mentes são dotadas de software combinatório capaz de gerar um conjunto ilimitado de pensamentos e comportamentos. (...) O comportamento inteligente é aprendido com êxito porque temos sistemas inatos que se incumbem do aprendizado (Pinker, 2004, p. 67).

Mas e o ateísmo? Ah, o ateísmo... Este parece ser um caminho livre de “contaminações” biologizantes. Alguns autores (BARRETT, 2010; GEERTZ;

MARKUSSON, 2010) afirmam que as predisposições que explicam as tendências para a religião, não explicariam uma tendência ateísta, supondo que o ateísmo é um processo aprendido culturalmente ou escolhido racionalmente. Mas, para Geertz e Markusson (2010), isso não o torna menos natural, apenas seria desenvolvido e sustentado por pressupostos culturalmente transmissíveis.

Este argumento do ateísmo como “aprendido culturalmente” reforça a compreensão de que existe maior esforço cognitivo, intelectual e racional no caminho ateísta, uma vez que ser religioso seria mais “fácil” do ponto de vista evolutivo. Esse é um ponto importante no qual os parâmetros evolucionistas fornecem bases para uma interpretação do ateísmo como um passo mais “livre” que o religioso, já que este último seria derivado de mecanismos fisiológicos “condicionantes”. É como se ser religioso não fosse uma escolha, mas uma contaminação. O “livre-arbítrio”, sob esses referenciais, parece ter encontrado um caminho seletivo ancorado em pressupostos científicos.

Norenzayan e Gervais (2013) ao tentar explicar o funcionamento psicológico dos ateus, trazem o tipo “*mindblind atheism*” que se refere a padrões de pessoas que teriam dificuldades no processo “natural” de mentalização, ou seja, processos que nos predisporiam a “ver” agentes sobrenaturais. Tais pessoas, com habilidade de mentalização relativamente fraca, seriam menos suscetíveis a interpretar o mundo como religioso.

Os autores também argumentam que o ateísmo nem sempre exige esforço cognitivo, sendo o caminho “natural” do “*mindblind atheism*” uma forma mais prevalente e duradoura de ateísmo. A deliberação racional seria apenas uma das rotas para a descrença, e não a única rota, como parece propor o ateísmo de Dawkins. Neste sentido, no qual esta tese encontra eco, o caminho ateísta também passa por processos cognitivos “naturais” e “condicionantes” do ponto de vista daqueles que acreditam que somente a racionalidade livre de predisposições é a verdadeira liberdade de pensamento. Se a religião é fruto de condicionamentos mentais, poderíamos propor que o ateísmo também o é.

De toda forma, como consideram Geertz e Markusson (2010), o ateísmo seria subsidiado por mecanismos culturalmente transmissíveis, ou podemos chamar de mecanismos meméticos de seleção, e, aqui, compreendemos que a memética faz parte dos caminhos naturais que nos levam a posições de fé ou de não fé.

Justin Barrett (2010) afirma em relação à religião: "A tendência de as pessoas se tornarem religiosas não é adequadamente explicada pelo fato de essas pessoas nascerem dentro de culturas religiosas. Religião não explica religião (ou cultura não explica cultura)". Este ponto está de acordo com a visão majoritária do evolucionismo em relação à religião, embora encontre pontos de atrito com a questão da memética. E o que acontece com a sentença se substituirmos as palavras “religiosas” por “ateístas” e “religião” por “ateísmo”? Nada. O sentido se mantém. Quero dizer, com isso, que até o momento despendemos mais tempo na pesquisa de bases naturais, darwinistas, com a religião do que com o ateísmo. E provavelmente só por isso, tenhamos poucos indicativos do caminho naturalista do ateísmo.

Barrett (2010) é um dos autores partidários do ateísmo como um caminho que requer maior esforço cognitivo, considerando-o menos natural que a religião. Ele baseia suas afirmações na visão de que os mecanismos que explicam a religião (detecção de agentes, realismo moral e dualismo) não explicam o ateísmo, sendo este um caminho mais difícil e custoso do ponto de vista cognitivo, uma vez que a pessoa teria que quebrar barreiras naturais para se firmar como ateuista.

Na passagem a seguir, ele cita uma frase que procura colocar o ateísmo dentro desta lógica evolucionista “seletiva”, a qual acabamos de citar:

essa relativa não-naturalidade (do ateísmo) pode ser uma razão por que alguns estudos encontram uma relação entre ateísmo, educação formal e inteligência. Recursos cognitivos especiais ou instituições especiais (tal como instituições de educação formal) devem auxiliar a manutenção do ateísmo. (BARRETT, 2010).

Geertz e Makusson (2010) falam da religião e do ateísmo como surgidos da “interação de mecanismos cognitivos normais com os ambientes social e natural imediatos”. Nesse sentido, teríamos condições interativas entre as predisposições cognitivas e culturais que aparentemente são mais comuns e mais simples para a religião do que para o ateísmo. Basicamente, o ateísmo dependeria de interações mais complexas e por isso, menos frequentes, e, para citar a linguagem dos autores, “menos provável”.

A ideia de probabilidade naturalística é questionável, na medida em que, por exemplo, o número de pessoas sem religião vem se ampliando, indicando que há traços culturais e sociais bastante influentes na questão, reduzindo, deste modo, a força do argumento. Jesse Bering (2010) coloca a esse respeito: “o que diríamos se, daqui há alguns séculos, a maior parte da população for ateuista? Estaríamos, através de dados

estatísticos, capturando a naturalidade do ateísmo?” Com isso, o autor indica que não se deve associar incidência dos fenômenos à probabilidade naturalística.

Considerar o ateísmo um caminho cognitivo mais difícil, em função de ser derivado de mecanismos elementares cooptados, não procede, na medida em que a religião é considerada um subproduto da evolução, não tendo (ao menos aos olhos da maioria dos estudiosos darwinistas) funções adaptativas para a espécie. Nesse sentido, parece-nos uma falácia argumentativa considerar a religião como cognitivamente mais “fácil” que o ateísmo por conta deste argumento, já que ambos são considerados comportamentos derivados de mecanismos adaptativos e intuições básicas da sobrevivência.

Além disso, conforme veremos no próximo capítulo, a formação do conhecimento ateu e sua proliferação nos meios não acadêmicos estão submetidas às mesmas leis da memética que a religião. Há memes ateus sendo claramente transmitidos e reforçados por mecanismos de seleção natural cultural.

Não seria mais honesto cientificamente, assumirmos que ainda não avançamos o suficiente para compreender os mecanismos evolucionistas que subsidiam o ateísmo, e, em contrapartida, já caminhamos um pouco mais nos estudos sobre a religião, sendo apenas este o motivo pelo qual a religião nos parece mais natural, “fácil” e cognitivamente menos trabalhosa? Deixo este tópico com esta inquietação, que tem por objetivo nos fornecer argumentos para indicar que há possibilidades científicas de o ateísmo ser compreendido como natural, da mesma forma que a religião. Além desse argumento apresentado, entendemos que a baixa prevalência do ateísmo na história comparativamente à da religião pode ter se dado por razões múltiplas que envolvem questões culturais e sociais, não estando, neste sentido, a biologia “autorizada” a afirmar o que mais natural seria a religião, por ser mais prevalente.

Nosso objetivo é desconstruir alguns mitos em torno do ateísmo como um caminho que envolve esforço cognitivo ao contrário da religião – o que facilmente pode desembocar em afirmações de que o ateísmo é um tipo de pensamento mais elaborado, crítico e maduro que o religioso, com base em explicações das ciências naturais – uma legitimidade perigosa neste caso. Suspendamos nosso juízo científico a fim de estudar mais e melhor tais fenômenos.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Em português, o blog de Daniel Gontijo contém informações interessantes sobre esta discussão: <http://danielgontijo.blogspot.com.br/2011/07/teismo-e-ateismo-o-dilema-da.html> . Acesso em fevereiro de 2014.

## CAPÍTULO 4: A faceta popular do ateísmo de Dawkins

A este ponto do texto, o leitor desta tese já está cansado ao menos de duas obras citadas de Richard Dawkins: *Deus, um delírio* (2007) e *O gene egoísta* (2001a). A verdade é que estes livros, junto com *O Relojoeiro Cego*, 2001b e com as informações contidas em seu site: [www.richardawkins.net](http://www.richardawkins.net), compõem a produção ateísta principal de Dawkins, sendo os dois primeiros livros, os de maior repercussão pública, e *Deus, um delírio*, a compilação de suas teses ateístas. Por isso, faz-se importante esmiuçar um pouco mais esta publicação para compreender um elemento que falta à análise a que esta tese se propõe: a compreensão da faceta pública de Dawkins e dos usos que a cultura tem feito acerca de suas teorias. Esta compreensão é a finalidade deste capítulo, apresentando, de certa forma, uma curiosa adaptação de alguns conceitos e debates trazidos no capítulo anterior.

### 4.1 O papel de Dawkins no ateísmo contemporâneo

Antes de apresentar formal e biograficamente nosso autor de estudo (tais dados podem ser facilmente encontrados em uma *Wikipedia*, por exemplo), vale tecer algumas breves e pessoais considerações sobre ele.

Richard Dawkins é um entusiasta do ateísmo e da ciência, tal como ele mesmo se apresenta em *O relojoeiro cego* (2001b, p. 10,11): “Esse livro não é um frio tratado científico. (...) Confesso que, longe de ser desapassionado, este livro tem algumas partes escritas com tal paixão que, numa revista científica profissional, bem poderia suscitar comentários”.

Todo apaixonado contagia em função, não só de seu entusiasmo, mas principalmente de sua determinação. Em outro trecho (2001b, p. 11), Dawkins confessa sobre o livro: “é claro que procura informar, mas também tenta persuadir e até – não há presunção em declarar um objetivo – inspirar. Quero inspirar o leitor com uma visão de nossa existência”. E Dawkins tem inspirado muitas pessoas, haja vista a vendagem de seus livros.<sup>34</sup>

Muito mais do que obras destinadas a ateus, *Deus, um delírio* (2007) e *O relojoeiro cego* (2001b) pretendem ser uma inspiração para os ateus moderados ou

---

<sup>34</sup> Segundo informações do site [www.richarddawkins.net](http://www.richarddawkins.net), em janeiro de 2010, a versão em inglês do livro *Deus, um delírio* (2007), havia vendido mais de dois milhões de cópias e sido traduzida para trinta e um idiomas.

aqueles que permanecem em posição suspensa a respeito da questão religiosa. Sua já citada expressão de que os ateus devem “sair do armário” (2007, p. 28) é um chamado aos inseguros quanto à sua posição ateísta. Não há nada de errado em dissuadir, especialmente quando este ato é declarado. A questão, parece-nos, é que os papéis de cientista e de militante se interpõem em Dawkins, podendo gerar confusão no público, no sentido de identificar ateísmo com ciência e racionalidade com verdade.

Além dos livros, Dawkins é um ativista ateu fortemente engajado nos meios virtuais. É organizador da *Richard Dawkins Foundation for Reason and Science* (RDFRS) sediada em richarddawkins.net. Uma importante iniciativa contida nesse portal é *The Out Campaign* que busca encorajar os ateus solitários a se unirem. As principais reivindicações são a de que unidos os ateus serão “cada vez menos intimidados pela religião”. Proclamam-se “bons amigos e bons cidadãos (...) boas pessoas que não precisam se apegar ao sobrenatural”. A campanha prevê a venda de bottons, camisetas, adesivos, além de ser baseada em cinco “chamadas de efeito”, conforme veremos a seguir, que incitam os ateus a se exporem publicamente.

FIGURA 1: *The Out Campaign*<sup>35</sup>



Atheists have always been at the forefront of rational thinking and beacons of enlightenment, and now you can share your idealism by being part of the OUT Campaign.

**COME OUT**

Atheists are far more numerous than most people realize. COME OUT of the closet! You'll feel liberated, and your example will encourage others to COME OUT too. (Don't "out" anybody else, wait for them to OUT themselves when they are ready to do so).

**REACH OUT**

The OUT Campaign allows individuals to let others know they are not alone. It can also be a nice way of opening a conversation and help to demolish the negative stereotypes of atheists. Let the world know that we are not about to go away and that we are not going to allow those that would condemn us to push us into the shadows.

**SPEAK OUT**

As more and more people join the OUT Campaign, fewer and fewer people will feel intimidated by religion. We can help others understand that atheists come in all shapes, sizes, colours and personalities. We are labourers and professionals. We are mothers, fathers, sons, daughters, sisters, brothers and

<sup>35</sup> Retirado do site: [www.richarddawkins.net](http://www.richarddawkins.net). Acesso em junho de 2013.

grandparents. We are human (we are primates) and we are good friends and good citizens. We are good people who have no need to cling to the supernatural.

## **KEEP OUT**

It is time to let our voices be heard regarding the intrusion of religion in our schools and politics. Atheists along with millions of others are tired of being bullied by those who would force their own religious agenda down the throats of our children and our respective governments. We need to KEEP OUT the supernatural from our moral principles and public policies.

It is time to step up and...

## **STAND OUT**

We have many exciting activities and plans for the OUT Campaign, so be sure to watch for the latest developments.

Vemos, nesta campanha, claramente a marca de um pregador público. Voltaremos a esta consideração em outros momentos.

Clinton Richard Dawkins nasceu em 26 de março de 1941 no Quênia, tendo se mudado para a Inglaterra com os pais em 1949. Ele possui uma irmã mais nova e já foi casado por três vezes. Pollard (1995) afirma que Dawkins recebeu educação religiosa anglicana, chegando a ser crismado e a seguir como religioso até a adolescência, no entanto, seus pais seriam adeptos de explicações científicas e o teriam influenciado neste sentido.

Desde os dezoito anos, Dawkins esteve ligado às áreas de biologia e zoologia, tendo sido influenciado pelo pioneiro nos estudos de comportamento animal, Nikolas Tinberg, que ganhou um prêmio Nobel por sua atuação nessa área e consequente abertura para a Etologia firmar-se como campo de estudo. (HATTENSTONE, 2003).

Após a graduação na Universidade de Oxford, aos vinte e um anos, Dawkins iniciou seu doutoramento e em seguida começou sua carreira como Professor de Zoologia na Universidade da Califórnia. Alguns anos depois, voltou para Oxford. Entre 1995 e 2008, Richard Dawkins esteve como representante da Cátedra Simonyi para a Compreensão Pública da Ciência em Oxford, tarefa que o aproximou da linguagem popular e foi significativa para a construção da imagem que rendeu a Dawkins o prestígio do maior ateu da atualidade.

Sua popularidade teve início com o livro *O Gene Egoísta* (2001a [1976]), no qual Dawkins introduz ao grande público a visão de evolução centrada nos genes, além de trazer pela primeira vez a teoria da memética, uma correspondente cultural da genética. Alguns anos depois, *O Relojoeiro cego* (2001b [1986]) introduz o autor como um combatente contra o argumento do *design*, embora neste momento sua atuação ateu ainda não estivesse clara para o grande público. Em 2006 [2007], *Deus, um*

*delírio*, um livro não científico, faz com que Richard Dawkins firme-se como um autor ateu de militância. Além destas contribuições, veremos no próximo capítulo que Dawkins é um crítico incisivo da seleção de grupo e das teorias biológicas do altruísmo.

Em 2006, criou uma organização sem fins lucrativos (Fundação Richard Dawkins para a Razão e a Ciência), a qual está em desenvolvimento com o intuito de financiar pesquisas sobre psicologia das crenças, além de divulgar material para promover educação científica. É também membro da Associação Humanista Britânica e mantém atualizadas informações sobre a militância ateuísta no site: [www.richarddawkins.net](http://www.richarddawkins.net). É entusiasta do movimento bright (http://the-brights.net), também é editor do Conselho para o Humanismo Secular da revista *Free Inquiry*, e membro do conselho editorial da revista *Skeptic* ([http://www.skeptic.com/magazine/editorial\\_board/](http://www.skeptic.com/magazine/editorial_board/)). Ao longo de sua carreira, ganhou diversos prêmios literários e científicos, tais como o prêmio da *Royal Society of Literature*, o Prêmio Literário do *Los Angeles Times* por *O Relojoeiro Cego*, o *Sci. Tech Prize for Best Television Documentary Science Programme of the Year* pelo episódio *The Blind Watchmaker*, da série *Horizon* da BBC, medalha de prata na Sociedade Zoológica de Londres, Prêmio Finlay de Inovação, Prêmio Michael Faraday, Prêmio Nakayama, Prêmio Nierenberg em Ciência no Interesse Público, dentre muitos outros.<sup>36</sup>

## 4.2 Considerações acerca de *Deus, um delírio*

*Deus, um delírio* (2007) é um livro escrito para o público leigo. Levando em conta a compreensão até aqui tecida acerca do processo de intercâmbio e construção do conhecimento entre os universos da ciência e do senso comum, devemos nos atentar para o fato de que Richard Dawkins, com este livro, faz uma escolha de definitiva mudança de rumo em sua posição pública de divulgador da ciência. Depois de *Deus, um delírio*, Dawkins não seria mais visto por muitos de seus pares da ciência do mesmo modo.

Logo de partida, Dawkins defende-se da associação que frequentemente se faz entre as paixões pela religião e pela ciência, quando afirmam que a defesa científica de

---

<sup>36</sup> Cf. Curriculum de Richard Dawkins, University of Oxford: <http://web.archive.org/web/20080623053701/http://www.simonyi.ox.ac.uk/dawkins/CV.shtml>

Dawkins é quase uma nova religião<sup>37</sup>. Dawkins coloca que “uma compreensão adequada da magnificência do mundo real, mesmo sem jamais se transformar numa religião, é capaz de preencher o papel inspiracional historicamente – e inadequadamente – usurpado pela religião.” (2007, p. 26). Também procura desfazer os possíveis equívocos de leitura da visão einsteiniana do mundo, distinguindo-a da visão religiosa sobrenatural, atribuindo a Einstein um panteísmo, que vê divindade na natureza. E conclui, de modo a arrebanhar o cientista da relatividade para seus domínios: “O panteísmo é um ateísmo enfeitado” (DAWKINS, 2007, p. 43). Nesse sentido, ele enfatiza que “o Deus dos físicos está a anos-luz de distância do Deus intervencionista, milagreiro, telepata, castigador de pecados, atendedor de preces da Bíblia” (p. 44).

Durante boa parte do livro, mantém uma linguagem irônica e certamente agressiva em alguns contextos. A postura provocativa parece querer sacudir um leitor que eventualmente teria se deparado com seu livro sem ainda ter uma posição definitiva sobre o tema. A esse respeito, Dawkins, declara que o livro deve servir de inspiração e “ajudar a construir uma massa crítica para aqueles dispostos a sair do armário” (2007, p. 28). Além deste mecanismo de propiciar a “saída do armário” dos indecisos, o autor neodarwinista insiste em conquistar um espaço de legitimidade para os que querem criticar a religião, pois, segundo ele, pelas regras habituais de bom convívio, religião seria uma espécie de território ideológico protegido (2007), já que não se recebe bem críticas à religião.

A esse respeito, Dawkins questiona: “por que os cientistas têm um respeito tão covarde pelas ambições dos teólogos, sobre perguntas que os teólogos certamente não são mais qualificados a responder que os próprios cientistas?” (DAWKINS, 2007, p. 87). Em outro livro (*O rio que saía do Éden*, 1996), também comenta, com algum grau de ironia e desprezo:

Há uma filosofia de salão elegante chamada relativismo cultural que afirma, na sua versão radical, que a ciência não tem mais direito em afirmar a verdade do que o mito tribal: a ciência é apenas a mitologia favorecida por nossa tribo ocidental moderna. (...) Aponte-me um relativista cultural a 10 quilômetros de distância e lhe mostrarei um hipócrita. Aviões construídos de acordo com princípios científicos funcionam. (...) Aviões construídos de acordo com especificações

---

<sup>37</sup> Tal acusação contra Dawkins é facilmente encontrada no meio acadêmico. Para ilustrá-la, trazemos as palavras de Alistair Macgrath (2007, p. 10, 11): “Quando li *Deus, um delírio*, fiquei ao mesmo tempo triste e preocupado. Queria entender como um divulgador talentoso das ciências naturais, antes apaixonado pelas análises objetivas das evidências, transforma-se em propagandista religioso agressivo, com um claro desprezo pelas evidências não favoráveis a seu caso? Por que as ciências naturais foram tão distorcidas na tentativa de fomentar um fundamentalismo ateu?”

tribais ou mitológicas, tais como os aviões de imitação dos cultos de carga nas clareiras das selvas ou as asas coladas com cera de abelha de Ícaro, não funcionam. Se você estiver voando para um congresso internacional de antropólogos ou de críticos literários, a razão pela qual você provavelmente chegará lá – a razão pela qual você não se esborrachará em um campo cultivado – é que uma multidão de engenheiros ocidentais cientificamente treinados realizou os cálculos corretamente. A ciência ocidental, com base na evidência confiável de que a Lua orbita em torno da Terra a uma distância de 382 mil quilômetros, conseguiu colocar pessoas em sua superfície. A ciência tribal, acreditando que a Lua estava um pouco acima do topo das árvores, nunca chegará a tocá-la, exceto em sonhos. (DAWKINS, 1996, p. 39).

Dawkins inicia o segundo capítulo de *Deus, um delírio* com palavras ofensivas dirigidas ao Deus do Antigo Testamento, considerando-o “genocida étnico”, “homofóbico”, “vingativo”, dentre outros adjetivos da mesma linha (p. 55). Em seguida, argumenta que a hipótese da existência de Deus é científica, na medida em que é possível que tal ideia seja exposta aos mecanismos da ciência de verificação e análise. Afirma que a ciência consegue estabelecer critérios que sugerem a improbabilidade da existência de Deus, embora não se possa provar de fato sua inexistência (p. 78). Essa indicação de que a ciência inclinaria o debate sobre Deus à improbabilidade de sua existência embasa seu ataque à posição agnóstica. Dawkins traz a ideia de *probabilidade* para o centro do debate ateu, indicando que o agnosticismo proposto por Thomas Huxley não seria justificável hoje, afinal se a ciência indica um caminho mais provável, não é preciso esperar por uma contraprova definitiva. Dawkins fala da “pobreza do agnosticismo” (p. 89) e critica Stephen Jay Gould por este posicionamento.

Em ciência e em filosofia, qualquer argumentação parte de premissas que precisam passar pelo crivo de uma comunidade ou de contra-argumentações lógicas. Não há construção de pensamento sem embate entre olhares múltiplos. A argumentação ateuista – quando se apresenta científica ou filosófica – trilha o caminho de qualquer pensamento que precisa passar por critérios da lógica racional. A questão que Dawkins levanta é um questionamento a respeito do *ônus da prova*. Por que estaria nas mãos dos ateus a necessidade de argumentar a favor da não existência de Deus, se “naturalmente” partiríamos da não existência das coisas que não podem ser vistas ou sobre as quais não se têm um consenso? Ou, formulando de outra maneira, o que deveria ser “provado” não seria justamente a existência de algo não palpável e menos provável, e, portanto, o ônus da prova da existência de Deus não estaria com os religiosos ou crentes?

Pois bem, eis uma das clássicas questões que circundam os argumentos ateístas. E ela me parece ter uma resposta evidente: o ônus da prova recai sobre os ateus por conta de algumas “forças” que determinaram por séculos um lugar de poder ao discurso religioso. Uma dessas forças seria a história, com suas implicações políticas, e outra, a moral. Não é possível negar a força histórica e moral de processos religiosos aos quais gerações de pessoas foram expostas. Ainda que isto contrarie os princípios da ciência e da filosofia, e acima de tudo, os princípios das leis naturais, a história, a política e a moral desenharam a existência de Deus como uma possibilidade, talvez não mais plausível, mas certamente mais corriqueira que a inexistência de Deus até o momento histórico atual. E é apenas por isso, por esse sentido de “direito adquirido”, que até hoje coube aos ateus – e não aos crentes – apresentar as evidências que embasam sua argumentação. Quero esclarecer, nesse sentido, que não aceito tal posição como correta. Estou apenas a indicar os motivos pelos quais provavelmente o ônus da prova da existência/inexistência de Deus até o momento tenha recaído sobre ateus e não sobre os religiosos. Talvez nesse momento já tenhamos condições culturais, morais e filosóficas para uma revisão deste raciocínio, conforme aponta Richard Dawkins.

Baseado na ideia de probabilidades, Dawkins critica o posicionamento agnóstico e constrói uma escala chamada por ele de *espectro de probabilidades* a respeito da existência de Deus (p. 79), na qual ele descreve sete posições que vão de teísta convicto a ateu convicto. Nesta escala, nosso autor se coloca na posição 6, de probabilidade muito baixa da existência de Deus, mas que não chega a zero. Esta posição parece uma estratégia de uma pessoa esclarecida que não poderia jamais assumir publicamente uma posição de certeza absoluta da inexistência de Deus.

Ainda neste capítulo, Dawkins faz críticas à Escola Neville Chamberlain de Evolucionistas, que pretende um diálogo conciliador com posições religiosas moderadas, acreditando que a teoria da evolução não representaria ameaça à fé cristã. Dawkins demonstra desprezo por este argumento conciliador, mencionando com críticas, o filósofo Michael Ruse, que em geral se posiciona contrariamente ao radicalismo do ateísmo contemporâneo (ou neoateísmo), embora também combata o criacionismo. Além de Ruse, um importante representante da linha dos “magistérios não-interferentes”, MNI ou NOMA *non-overlapping magisteria* seria Stephen Jay Gould, que é um defensor público da ciência e religião como campos distintos de atuação e conhecimento. Dawkins ocupa algumas páginas do capítulo analisando as

afirmações de Gould, de modo a dizer que “simplesmente não acredita que Gould possa ter querido dizer boa parte do que escreveu em *Pilares do tempo*” (2007, p. 89).

Dawkins qualifica de “pobreza” a posição agnóstica, sugerindo que esta se refere a uma posição permanente de que certos assuntos nunca poderão ser acessados pela ciência, algo do que ele discorda veementemente.

Stephen Jay Gould separa ciência e religião por seus “magistérios” ou domínios de competência, sendo a ciência para ele o terreno da empiria, e a religião a esfera das questões últimas de sentido. Essa visão é duramente criticada por Dawkins, que considera que os limites da ciência são aparentes, uma vez que assuntos que não eram conhecidos pela ciência em épocas anteriores, hoje são. Portanto, os limites da ciência teriam relação com o tempo e a limitação de alguns instrumentos, algo superável. Para Richard Dawkins, estes limites não estariam separados por magistérios ou “campos sagrados” de domínio.

A este respeito, Eduardo Cruz (2014, p. 63, 64) comenta que ao contrário da ciência que possui um caráter oficial, sendo controlada pelos ministérios da Educação e da Ciência e Tecnologia, “não há, pois, uma religião oficial, e a pluralidade religiosa implica diversas concepções de moral e produção de sentido. (...) Em sendo assim, não há dois magistérios independentes”, já que religião não poderia ser considerada um magistério.

Embora entendamos que a pluralidade religiosa provavelmente jamais trará à religião um caráter homogêneo, consideramos que a ciência, tampouco, é homogênea, basta exaltar as diferenciações entre os métodos das ciências duras e das chamadas áreas sociais e humanas. Isto não significa, entretanto, que a religião seja plural e heterogênea na mesma intensidade e de forma similar à ciência. Esta última oferece meios de controle muito mais evidentes.

Voltando à apresentação sucinta de *Deus, um delírio*, no terceiro capítulo, Dawkins apresenta os argumentos mais conhecidos acerca da existência de Deus, dialogando de modo a refutá-los. O autor apresenta tais argumentos de maneira apressada, com críticas de pouco respaldo teológico e filosófico, do tipo: em relação às cinco provas de Tomás de Aquino, diz que “elas não provam nada” (DAWKINS, 2007, p. 111); já sobre o argumento *a priori* de Santo Anselmo de Cantuária, chama-o de “bizarro” (p. 115). Também cita o argumento do relógio ligado a William Paley, bem como a aposta de Pascal que aponta para a probabilidade da crença envolver menos

riscos que a descrença. Devemos considerar que em *O Relojoeiro Cego* (2001b) Dawkins dialogou com o argumento do relógio e com a ideia de complexidade (conforme veremos no quarto capítulo desta tese) de modo profundo e cientificamente produtivo.

Ainda neste capítulo, Dawkins afirma que cientistas da atualidade não acreditariam na religião cristã, entretanto teriam dificuldades de trazer isso a público (DAWKINS, 2007, p. 138). O autor sugere que cientistas cristãos de outrora teriam sido constrangidos a terem esta posição e mostra-se desacreditado em saber que ainda existem cientistas religiosos. Isto soa ao nosso autor de estudo como absolutamente incoerente. Flavio Gordon afirma a esse respeito: “Dawkins avança aí um argumento de tipo cultural-evolucionista, sugerindo que o conhecimento humano tende a progredir com o passar do tempo e que o aumento do conhecimento é diretamente proporcional à diminuição da religiosidade” (GORDON, 2011, p. 269).

O capítulo 4 evoca a discussão sobre o projetista do universo. Nesse ponto, Dawkins revigora o argumento utilizado por David Hume para refutar a ideia de Deus, sugerindo que o conceito de Deus exigiria uma regressão infinita na busca de um criador do criador. Confrontando os argumentos criacionistas e do *Design* Inteligente, Dawkins trabalha com a ideia de que estruturas complexas teriam se desenvolvido a partir do processo cumulativo da seleção natural e não do modo como propõe o DI. Embora Dawkins já tenha utilizado explicações científicas bastante claras sobre este tema em outros livros, como *O Relojoeiro Cego* (2001b), em *Deus um delírio* (2007), nosso autor de estudo parece ter perdido a “paciência da argumentação acadêmica”, trazendo explicações que intercambiam conhecimentos teológicos do senso comum a experiências empiristas, conforme vemos a seguir:

um Deus que é capaz de enviar sinais inteligíveis a milhões de pessoas simultaneamente, e de receber mensagens de todas elas simultaneamente, não pode ser, de jeito nenhum, simples. Isso é que é banda larga! Deus pode não ter um cérebro feito de neurônios, ou uma CPU feita de silício, mas se possui os poderes que lhe são atribuídos deve ter alguma coisa de construção bem mais elaborada – e nada aleatória – que o maior cérebro ou o maior computador que conhecemos! (DAWKINS, 2007, p. 208).

O quinto capítulo apoia-se mais em elementos científicos quando comparado aos outros e tem por objetivo trazer as perspectivas evolucionistas e cognitivistas para argumentar em favor da religião como um fenômeno natural, cujas raízes estariam em

processo ou subprodutos da evolução. Tratamos de modo aprofundado deste debate no capítulo anterior. Cabe mencionar que a religião, sendo considerado um fenômeno universal da espécie, exige do darwinismo uma posição explicativa (DAWKINS, 2007, p. 220).

Do mesmo modo, Dawkins parte para o sexto capítulo que busca investigar as raízes da moralidade dentro da lógica evolucionista e novamente pedimos ao leitor que acesse nosso próximo capítulo a fim de compreender melhor as discussões em torno do tema. Em termos bem genéricos, Dawkins busca desvincular o exercício da moralidade da crença religiosa, alegando algo bastante frequente na fala ateuista: de que “não precisamos de religião ou deuses para sermos bons”.<sup>38</sup>

a maioria de nós não provoca sofrimento desnecessário; acreditamos na liberdade de expressão e a protegemos mesmo quando discordamos do que está sendo dito; pagamos nossos impostos; não traímos, não matamos, não cometemos incesto. (DAWKINS, 2007, p. 339).

No próximo capítulo, ainda dentro da temática da moralidade, Richard Dawkins retoma a questão dos malefícios que a religião causa em termos sociais, emocionais e morais. Cita a Bíblia, ressaltando as passagens “negativas” do ponto de vista moral. Faz críticas a postura de Jesus em relação à sua mãe: “ele era seco, chegando a ser rude, com a própria mãe, e encorajou os discípulos a abandonar a família para segui-lo”.(DAWKINS, 2007, p. 323).

Após uma série de considerações acerca dos aspectos cruéis, preconceituosos e ultrapassados da Bíblia, Dawkins traz um tom professoral quando aborda comportamentos:

aproveite sua própria vida sexual (desde que ela não prejudique outras pessoas) e deixe que os outros aproveitem a deles em particular, sejam quais forem as inclinações deles, que não lhe interessam. Não discrimine nem oprima com base no sexo, na raça ou (sempre que possível) na espécie. Não doutrine seus filhos. Ensine-os a pensar por si mesmos, a avaliar as provas e discordar de você. Leve em consideração um futuro numa escala de tempo maior que a sua (DAWKINS, 2007, p. 341).

Dawkins termina este capítulo com a ideia de que a moral humana vem evoluindo desde os tempos bíblicos. E no capítulo oitavo defende-se da acusação

---

<sup>38</sup> Tal fala veio à tona durante o contato com os sujeitos de campo.

comumente feita a ele e seus colegas de serem fundamentalistas, “tão religiosos quanto os que criticam”. A defesa de Dawkins basicamente resume-se em mostrar que os religiosos teriam certezas absolutas apoiadas em um livro sagrado e mesmo diante de evidências não estariam dispostos a mudar de posicionamento, ao contrário dos cientistas. O tom do capítulo é de criar e reforçar um contraste entre o pensamento racional, lúcido e de outro lado, o religioso, representante do universo fantasioso e irracional.

No capítulo nono, Dawkins trata da relação entre religião e crianças. Seu argumento é que as crianças teriam inclinação – por conta de princípios evolucionistas – a serem obedientes às figuras de referência e que a religião seria um subproduto desta predisposição natural, algo na linha de um “efeito colateral” da evolução. Utilizando um o princípio da memética, Dawkins acredita que as crianças estariam contaminadas por replicadores religiosos. Ele considera que ensino religioso escolar e também o oferecido pelos pais a seus filhos seria uma espécie de abuso infantil (p. 405). Para ele, não existem crianças católicas ou muçumanas, pois elas ainda “são novas demais para ter uma posição nesse tipo de assunto” (p.26). O que existem são crianças filhas de católicos e de muçumanos.

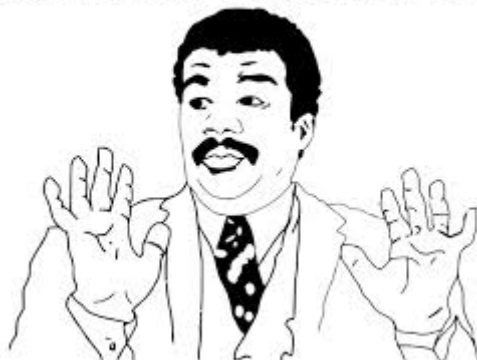
Neste capítulo, Dawkins coloca-se como um promotor de uma moral sem religião, e traz a ciência como um caminho de salvação para nossas crianças, tratando do problema do relativismo que cerca a noção de direitos dos pais de transmitirem aos filhos às suas visões de mundo. O autor compara as imposições religiosas ao convite de adesão das crianças ao movimento *bright*, que teria regras cuidadosas e daria às crianças o direito de escolher suas visões de mundo. Neste sentido, Dawkins trata o universo religioso e a transmissão de valores religiosos como impositivos em qualquer circunstância, desqualificando a escolha religiosa como escolha, e sim como contaminação.

O último capítulo de *Deus, um delírio* disserta a respeito da lacuna que teríamos no cérebro e que, para Dawkins, poderia ser preenchida com outros elementos que não a religião, tais como a ciência – claro –, a arte, o humanismo, o amor à natureza (p. 439). Tal hipótese reforça a compreensão da religião como fruto de predisposições cognitivas. Dawkins segue com a proposta de comparar religião e ciência na tarefa de oferecer consolo às situações de sofrimento, desqualificando a religião por ser uma alternativa irreal.

### 4.3 Memes: metáfora ou ciência? Usos e abusos

FIGURA 2: Meme<sup>39</sup>.

**UI, ELES VÃO EXPLICAR O MEME!**



Ainda dentro da tarefa de caracterizar a faceta pública e midiática de Richard Dawkins, não poderíamos deixar de fora a questão dos usos e abusos que se faz em torno do meme, conceito criado por Dawkins, o qual acaba de ser apresentado no capítulo anterior, que encontrou uma funcionalidade expressiva na cultura popular, especialmente com a internet.

Conforme já tratamos aqui, memes são unidades replicadoras de transmissão cultural, podendo assumir diversas formas. Funcionam de modo análogo aos genes, sofrendo os processos básicos da seleção natural, em busca de reprodução e sobrevivência. Tratam-se, basicamente, de ideias com força de autoreplicação. Dawkins cunhou este termo com base na teoria do darwinismo universal (1983), que postula que o darwinismo centra-se no conceito de replicador e que isso pode ser estendido a qualquer forma de vida.

A partir desta noção de darwinismo universal, o replicador não precisa ser biológico, como o gene, podendo assumir a forma de algo que se transmite culturalmente por meio das mentes. E a isso, Dawkins deu o nome de meme. Existe hoje uma forma conhecida como “meme de internet”, que basicamente pode ser descrito como uma ideia propagada através do espaço virtual, que pode ser uma imagem, frase, palavra, música, *slogan*, *hashtag*, vídeo, charge, transmitidos através das formas de

---

<sup>39</sup> Disponível em: <http://www.youpix.com.br/memepedia/a-origem-do-ui/>. Acesso em janeiro de 2014.

comunicação virtuais disponíveis (redes sociais, e-mails, websites, blogs...). Há vários sites que produzem memes<sup>40</sup>.

Assim como preconizou Dawkins na formulação do conceito de meme em 1976, o meme de internet pode evoluir através de imitações e mutações por erros ou combinações com outro repertório memético pré-existente. A seleção do meme depende dos hospedeiros (mentes e ambientes culturais) que encontram. A variável velocidade adquirida no meio virtual é bastante significativa nesses processos de transmissão e mutação. Um meme de internet pode se modificar através da inserção de comentários, e novos memes podem ser derivados de anteriores (acréscimo de ideias, paródias...). A mutação, criação e recriação dos memes de internet são marcas facilmente observáveis acerca destes memes.

Isto se liga à característica da cultura popular já citada nesta tese de construir conhecimento de modo não linear, espontâneo, intuitivo e solidário. A rede virtual reflete a rede de relacionamentos da cultura popular, dando vazão aos mecanismos de trocas e às possibilidades universais de acesso.

Neste sentido, memes passam a ser, não mais um conceito teórico apresentado, debatido, confrontado frente às visões plurais dos *scholars*. Memes simplesmente são. Nem é preciso defini-los, pois o senso comum já se incumbiu de atribuir-lhe significado na prática, a partir de seus usos.

Cabe aqui uma tentativa de compreensão do meme a partir de seus usos, indo além da teoria de Dawkins. Alguns memes do ateísmo, como “*God is not great*”, “*come out*” (expressão de Dawkins para a “saída do armário”), “religião é irracional”, “O Deus judaico-cristão é intolerante e homofóbico”, assim como memes de outros temas, acabam por tomar a forma de expressões metafóricas. Diferentemente dos genes, os memes, estando dentro da comunicação, passam a ocupar espaços da linguagem, atuando dentro dos sistemas linguísticos de possibilidades. Mesmo na forma visual, os memes se utilizam da linguagem metafórica para expressar ideias atraentes e com alto poder reprodutivo.

Há um longo corpo de estudos acerca da metáfora. Estudar a metáfora é pensar na produção humana de sentidos, significados e símbolos, e também na maneira como as percepções podem ser partilhadas entre pessoas diferentes. A linguagem é antes de

---

<sup>40</sup> Apenas para citar  
<https://www.facebook.com/vidadememe>,  
<http://www.memesdanet.com.br/>

alguns: <https://www.facebook.com/jvguerrameme>,  
<https://www.facebook.com/MemeMania>,

tudo uma ferramenta de socialização e de significação do mundo, pois na medida em que o mundo é nomeado, ele é também representado e construído.

Portanto, metáfora está longe de ser uma substituição pura e simples de conceitos. Na obra *Investigações Filosóficas* (1996), Wittgenstein afirma que não se pode buscar a essência da linguagem, porque não há qualquer essência a ser descoberta. Ele defende que a linguagem não seria um todo homogêneo, considerando que as ambiguidades seriam íntimas aos jogos linguísticos. Aqui, a linguagem está sendo tomada como um leque de possibilidades, ou como ele coloca uma “caixa de ferramentas”, dentre as quais, a metáfora é compreendida como uma ferramenta que pode ser utilizada para ampliar o processo de conhecimento.

Sob este ponto de vista da metáfora como ampliação das possibilidades de conhecimento, Stiver (1996) afirma que a metáfora não pode ser compreendida apenas como um ornamento da linguagem, tendo função cognitiva. Seu posicionamento difere-se dos estudos clássicos aristotélicos acerca da metáfora, pois evidencia uma função para além da mera substituição de termos, ou da estética que enfeitaria uma frase ou expressão. A metáfora é algo que não pode ser reduzido à linguagem literal e que tem poder de produzir conhecimento e impacto.

Paul Ricouer (2000) traz o conceito de metáfora viva (retomado por Stiver, 1996), indicando que as metáforas vivas têm criatividade, causam inovação e impacto, sendo capazes de fazer a linguagem avançar em sua produção de conhecimento e significados. Para Ricouer, a metáfora não está circunscrita apenas ao âmbito da palavra (como afirmava Aristóteles), sendo extensiva à sentença ou até mesmo a um campo semântico mais amplo.

Para nossa breve reflexão, interessa-nos a ideia de metáfora como deslocamento que possui força de construção cognitiva. A metáfora viva causa impacto, traz inovação, ampliando o conhecimento.

Quando trazemos tais compreensões para o estudo dos memes e seus usos, cabe-nos uma reflexão, bastante apropriada ao contexto:

Ao se tentar explicar uma metáfora, certamente corre-se o risco de fazer alguma construção teórica sofrível, de mau gosto. (...) a metáfora não é uma mensagem, não tem um conteúdo cognitivo a ser decodificado, sendo um ato inusitado no meio do processo comunicacional que, embora tenha efeitos de grande impacto sobre o ouvinte, não pretende lhe dizer coisa alguma. É claro que uma metáfora, depois de algum tempo, se for saboreada e não cuspidada e esquecida, pode então se adaptar a um jogo de linguagem existente ou

forjar um novo jogo de linguagem e, então, se literalizar, ou seja, ganhar valor de verdade. (...) Entretanto, em um primeiro momento, ela não é uma explicação e não tem valor de verdade, uma vez que não está nos quadros do jogo semântico tradicional. Por isso mesmo, seu lançamento em uma conversa é muitas vezes espontâneo, e quem a lançou pouco sabia o que ela significava (ela não significava!) (GHIRALDELLI Jr., 2000)

Essa reflexão sobre as metáforas parece-nos adequada aos memes. As adaptações sofridas por meio dos jogos de linguagem poderiam ser lidas em chave darwinista. Em geral, não se sabe exatamente o significado de um meme, entretanto, ele se multiplica em função de seu poder de impacto. Mas isso não significa dizer que nenhuma mensagem está sendo transmitida – pelo contrário – a mensagem subjacente aos memes é intuitiva e espontânea, justamente como o conhecimento popular se constroi.

Não devemos opor os conhecimentos produzidos pelas linguagens metafóricas aos produzidos pela linguagem científica, entretanto, há que se considerar que a ciência da qual Dawkins é representante inclina-se ao conhecimento que referencia a realidade e não ao que a simboliza. Há uma diferença conceitual importante neste ponto.

Os memes, na sua operacionalidade prática, não oferecem desacordo com a proposta teórica de Dawkins, mas devemos reconhecer que atribuir aos memes os padrões de transmissão genética é similar a afirmar que a cultura é como um grande organismo vivo. Isso não é absurdo quando debatido profunda e adequadamente. Entretanto, devemos entender que estamos no âmbito de uma linguagem metafórica, e não literal ou referencial, como se propõe a linguagem científica das ciências naturais. Meme pode ser tudo, menos um conceito científico da biologia. Mesmo entre os ateus, que parecem usar os memes como qualquer outro usuário de internet.

Vejamos os exemplos retirados de páginas de grupos ateus do Facebook:

FIGURA 3: Caminhos<sup>41</sup>



Esta imagem não é um meme em si, mas contém memes. As “verdades duras” são colocadas como a escolha lógica e solitária, a escolha ateuista. O qualitativo “solitário” pode ter uma representação de destaque em relação ao grupo, comumente associado nos contextos religiosos ao rebanho, ressaltando neste sentido, a individualidade e autonomia de pensamento do caminhante. Daí deriva-se o primeiro meme: “ateísmo = caminho lógico, verdadeiro e independente”. E, do outro lado, as “mentiras confortáveis” seriam a escolha religiosa, reforçando o meme: “religião = mentira confortável”.

Abaixo, outra imagem retirada de um grupo chamado “Humor ateu”, uma espécie de paródia da ideia de temor a Deus. “Com Deus não se brinca” faz referência ao meme “Deus não deve ser desafiado” ou “Deus deve ser temido”. Apesar disso, a imagem mostra a figura de um velho barbudo solitário no parque de diversões, invertendo as possibilidades semânticas da frase e criando um novo meme visual e autoexplicativo.

<sup>41</sup> Retirado do Grupo: “Ateísmo com seriedade”, disponível em [https://www.facebook.com/groups/ateismopuro/?ref=notif&notif\\_t=group\\_r2j\\_approved](https://www.facebook.com/groups/ateismopuro/?ref=notif&notif_t=group_r2j_approved). Acesso em janeiro de 2014.

FIGURA 4: Brincadeira <sup>42</sup>



Nesse sentido, cabe ressaltar que os usos práticos da memética coincidem com as possibilidades linguísticas. Os memes, por vezes, apresentam-se como metáforas ou como expressões de cunho metafórico. O conceito de meme parece totalmente absorvido pela cultura, sem necessidade explicativa, embora quando existe a necessidade de confirmação da teoria memética a fim de justificar cientificamente o processo de “lavagem cerebral” que as religiões fariam na mente das pessoas, a teoria memética é citada como fonte científica. Essa afirmação que acabo de fazer pode ser verificada em alguns sites ateus<sup>43</sup>, que citam Dawkins e seu livro *O gene egoísta* (2001a[1976]) como referência científica que embasa seus argumentos sobre a “lavagem cerebral” religiosa.

Neste sentido, em conclusão, observamos que o processo de transmissão memética também parece estar atuante no universo ateu. Quando Dawkins justifica que a religião (ou as religiões) seriam formadas por complexos de memes que “infectam” mentes, ele deixa de explicar porque tal fenômeno, quando aplicado ao contexto do ateísmo, tem outra conotação. Por que, afinal, os memes da religião perpetuam um vírus da mente e os memes do ateísmo trariam uma espécie de cura e libertação? Quais os critérios que tornam a memética das ideias ateístas menos contaminada que a das religiões?

---

<sup>42</sup> Retirado do grupo: “Humor Ateu”, do Facebook. Disponível em: [https://www.facebook.com/groups/humorateusem censura/?ref=notif&notif\\_t=group\\_r2j\\_approved](https://www.facebook.com/groups/humorateusem censura/?ref=notif&notif_t=group_r2j_approved). Acesso em janeiro de 2014.

<sup>43</sup> <http://rebeldiametafisica.wordpress.com/tag/neoateismo/>. Acesso em janeiro de 2014. <http://forum.antinovaordemmundial.com/Topico-jesus-o-homem-de-palha-judeu-adorado-como-deus?pid=135800#pid135800>. Acesso em janeiro de 2014.

#### 4.4 Críticas à faceta militante e popular do ateísmo de Dawkins

No âmbito de sua teoria ateísta, Dawkins tem recebido críticas de muitas “vozes”, de dentro e de fora da ciência, de ateus e religiosos, das ciências humanas e naturais, por isso as críticas a ele fazem parte de sua apresentação. Optamos por incluir este item na esfera de sua faceta pública, em função de a maior parte das críticas tecidas ter relação com sua postura dirigida ao grande público e não com os debates que acabamos de analisar no capítulo anterior.

Basicamente, as críticas ao Dawkins ateísta podem ser divididas em três tipos: 1) as de cientistas (alguns destes, ateus), filósofos e outros estudiosos que afirmam que a argumentação de boa parte dos ateístas da atualidade, especialmente a dos *quatro cavaleiros*, seria não acadêmica, pouco fundamentada, algo que traz prejuízo à ciência (RUSE, 2001; 2009; 2009b; ATRAN, 2006; MIDGLEY, 2002; 2003); 2) as críticas feitas por líderes religiosos e teólogos, como Alister McGrath (2007; 2008), de que o ateísmo contemporâneo promoveria uma caricatura da religião e de seus pressupostos, apresentando argumentos distorcidos e pouco elaborados acerca do universo religioso; e 3) as críticas de adeptos do *Design* Inteligente e do Criacionismo em defesa de sua visão de mundo e atacando a intolerância e falta de respeito que o ateísmo contemporâneo tem por vezes expressado.

Ressaltamos que o número de críticas ao chamado neoateísmo em geral e a Dawkins particularmente é muito grande. Apresentaremos os nomes mais evidentes destas críticas, cientes de que deixamos muitos outros de lado.

Começemos pelas críticas vindas de estudiosos, ou seja, críticas de dentro da ciência. Michel Ruse, um filósofo evolucionista, ateu, assume uma postura pública em relação ao ateísmo similar a de Stephen Jay Gould. Ruse (2001) afirma que não há sentido na guerra entre religião e ciência e que esta última não inclinaria o debate ao caminho ateísta, como propõe Dawkins. Chega a sugerir que ambas as áreas têm muito a aprender uma com a outra.

Em carta a Daniel Dennett (2006), publicada no blog pessoal de William Dembski, Ruse escreve que Dennett e Dawkins seriam “um total desastre na luta contra o *Design* inteligente”. Dembski, o papa do DI, teria recebido autorização de Michael Ruse para publicar a troca de mensagens.

O que precisamos não é de um ateísmo “bateu-levou”, mas de um confronto sério com as questões – nenhum de vocês está disposto a estudar o cristianismo a sério e comprometer-se com as ideias. É mesmo uma clara tolice e uma imoralidade grotesca afirmar que o cristianismo consiste apenas em uma força do mal, como Richard afirma – mais que isso, estamos em uma luta e precisamos fazer aliados em vez de simplesmente indispor os que têm boa vontade. (RUSE, 2006)<sup>44</sup>

Ruse chegou a dizer que *Deus, um delírio* lhe trouxe “vergonha por ser ateu” (RUSE, 2009), mostrando com veemência que é preciso erudição e esforço intelectual para debater com teólogos.

Uma fala de Michael Ruse (2009) que merece ser citada é o que ele chama de “fundamentalismo ateísta”, através do qual Dawkins e seu grupo de estaria fazendo uma doutrinação antirreligiosa por meio da alegação que a ciência evolucionista levaria ao ateísmo. Sob este ponto de vista, a teoria da evolução, sse ensinada nas escolas, estaria interferindo na liberdade de crença.

Outra pesquisadora crítica de Dawkins é Mary Midgley, que possui livros e artigos exaltando o uso da teoria da evolução como uma ciência de salvação (2002) e o ateísmo de Dawkins como uma espécie de religião (2003). Em um artigo no *The Guardian* (2009), ela critica o postulado do gene egoísta. Embora por vezes seu argumento possa trazer a impressão de que ela não compreendeu a ideia de Dawkins, vindo a sobrepor os conceitos de gene egoísta com o de egoísmo do ser, ela utiliza referenciais de outras teorias além da evolução para sugerir que é Dawkins quem faz essa sobreposição de visões, ora utilizando a expressão gene egoísta para se referir ao mecanismo do gene e ora do ser. Sugere que Dawkins faz uma espécie de uso metafórico do termo gene egoísta, para justificar sua argumentação ateísta.

Scott Atran, também evolucionista, considera o ateísmo de Dawkins e seus pares como “panfletário”, o que traria prejuízo à imagem acadêmica. Vê os esforços contrários à crença como não sendo frutos de um pensamento investigativo científico.

No livro: *Talking to the Enemy: Faith, Brotherhood, and the (Un)Making of Terrorists* (2010), Atran faz análises acerca dos mecanismos grupais que levam à violência, indicando que os suicidas terroristas não seriam levados a esta ação por conta da religião, a qual seria uma espécie de “bode expiatório” que encobriria os reais

---

<sup>44</sup> Correspondência de e-mail trocada entre Michael Ruse e Daniel Dennett, publicada no dia 21 de fevereiro de 2006 em: <http://www.uncommondescent.com/intelligent-design/the-ruse-dennett-briefwechsel-the-clash-between-evolution-and-evolutionism/>. Acesso em fevereiro de 2014.

mecanismos psicológicos que levam à escolha suicida. Para ele, o que sustenta atos terroristas é a dinâmica grupal em que um estaria disposto a morrer pelo outro. Ele propõe que os ateus, vivenciando alguma dinâmica grupal específica, também poderiam estar predispostos a matar ou se matar, não em nome de Deus – é claro – mas em nome de algo que alguém de fora do grupo poderia considerar irracional. Considera, portanto, que a irracionalidade independe da fé e continuaria a existir se a religião se extinguisse, algo que ele considera utópico (ATRAN, 2010, p.405-428).

Atran também trata dos prejuízos causados pela ideia de que a ciência pode ou deve substituir a religião, por meio do maravilhamento que ela (ciência) poderia causar. Cita a educação “laica” ou científica dos soviéticos, que não eliminou a violência, tampouco a religião. Em seu levantamento de campo com os homens-bomba (2010), Atran refere-se a muitos deles como pacíficos em suas vidas diárias, com instrução formal e científica. Ele insiste que os ateístas com Dawkins, Harris, Dennett, Hitchens e outros, não teriam critérios científicos na sua proposição ateísta (p.405-428).

O segundo grupo de críticas à faceta ateísta seria o dos teólogos, entre os quais destaca-se Alister McGrath, biofísico que veio da mesma universidade que Dawkins, ex-ateu. Alister MacGrath dedicou dois livros a dialogar criticamente com Dawkins: o primeiro: *O Deus de Dawkins* (2008) trata de refutar a visão ateísta de Dawkins numa linha científica, sem citações bíblicas ou teológicas. Já *O delírio de Dawkins* (2007), foi escrito em parceria com sua mulher Joanna MacGrath, refere-se a uma resposta a *Deus, um delírio*.

Dentre as inúmeras críticas de McGrath, ele afirma que nosso autor de estudo seleciona dados históricos, de modo a privilegiar aqueles que são úteis aos seus argumentos ateístas, omitindo, no entanto, registros que deporiam contra sua visão. Isto ocorre quando Dawkins exhibe números de mortos em função das religiões, mas deixa de expor os mortos decorrentes de regimes ateus (como o comunista).

Outro ponto ressaltado é a visão de ciência de Dawkins, que parece ofuscar processos de reformulações paradigmáticas e debates que tiram o positivismo e o materialismo científico do lugar de monopólio acadêmico.

McGrath (2007; 2008) cita Stephen Jay Gould – evocando sua respeitabilidade evolucionista – e trazendo-o como um aliado para a discussão entre religião e ciência, uma vez que sua postura de neutralidade chocaria-se com a de Dawkins, como já comentado nesta tese.

Como mostrei em *Dawkins' God*, a questão que Gould expõe é justa e amplamente aceita: a natureza pode ser interpretada de modo teísta ou ateísta – mas ela não impõe nenhum deles. Ambas as interpretações representam possibilidades intelectuais genuínas para a ciência (MCGRATH, 2007, p. 48).

McGrath segue argumentando que a realidade é “complexa, multifacetada e multiestratificada” (2007, p.48) e nesse sentido, os critérios usados para responder às grandes questões da vida não passam sempre por provas científicas definitivas, estando algumas questões na ordem dos limites da ciência. Limite este que Dawkins diz ser ilusório, pois o que não está respondido hoje pela ciência, amanhã poderá estar (DAWKINS, 2007).

O teólogo também levanta os problemas interpretativos das declarações ditas científicas que acabam por imprimir visões de mundo, trazendo as confusões comumente feitas de que a ciência explica o mundo, quando ele sugere que ela explicaria seus fenômenos e não o mundo em si (MCGRATH, 2007, p.53). O que subjaz esse debate é a identificação de ciência com empiria e de empiria com verdade. Uma provável falácia, na visão de Alister McGrath.

Além de citar que muitos cientistas creem em Deus e que dentro da ciência também há espaço para pesquisas que sugerem conformidade entre as visões evolucionista e teísta, McGrath provoca, alegando que “Dawkins não tem nenhuma autorização para falar pela comunidade científica” (2007, p. 61) como um todo neste tema. Cita também uma declaração de João Paulo II, na qual o papa teria endossado a visão darwinista. A reação de Dawkins, ao contrário do que se poderia imaginar, foi afirmar que o papa seria hipócrita (MCGRATH, 2007, p. 70), não se preocupando em encorajar os cristãos a reconhecer a teoria da evolução, mas em atacar moralmente a figura do papa.

Um dos aspectos mais tristes de *Deus, um delírio* é observar como seu autor parece ter feito a transição de um cientista, com apaixonada preocupação pela verdade, para um grosseiro propagandista antirreligioso, que revela claro descuido pela evidência (MCGRATH, 2007, p. 70).

Outro teólogo que poderia ser citado é John F. Haught, especialmente a partir do livro: *God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens* (2008) que trata da não profundidade do discurso de ateístas como Dawkins. A crítica central é que autores que se dizem pautar na racionalidade e na ciência, acabam por

produzir, em relação à religião, discursos “fracos” em termos de intelectualidade, contribuindo para um debate em torno do cientificismo, e não propriamente da ciência.

Haught qualifica a ideia de Dawkins sobre o Deus judaico-cristão como teologicamente absurda e insustentável, além de logicamente contraditória. O debate que ele propõe passa pela questão da realidade e subjetividade, abordado logo no início desta tese. Dawkins estaria atribuindo aos pensamentos o caráter de objeto, de existência em si. Teologicamente, Deus não poderia estar na categoria de algo objetivo.

Este teólogo não está sozinho em suas críticas. Outros pensadores também endossam a “pobreza” argumentativa da visão teológica a que Dawkins se propõe a combater (EAGLETON, 2006).

O terceiro grupo de críticas seria o dos criacionistas e adeptos do *Design Inteligente*. Já trouxemos esta discussão no capítulo anterior, e por ora cabe-nos apresentar brevemente alguns dados. William Dembski, um dos maiores nomes do *Design Inteligente*, possui um blog<sup>45</sup> no qual constantemente cita o nome de Richard Dawkins, em geral, envolvendo-o em críticas nada leves, como a que Dembski publicou em 15/03/13, de título: “Nós, abaixo-assinados, ateus, humanistas, livres pensadores e outros não crentes, viemos a público condenar Richard Dawkins”<sup>46</sup>. A condenação refere-se a uma fala de Dawkins no *The Times Magazine* sobre o abuso sexual infantil, na qual ele teria emitido juízo de valor, ao dizer que abusos leves poderiam ser tolerados. Embora a discussão não envolva diretamente a questão da religião, seu papel como militante ateu levou a esta “petição” pública.

Outras publicações do blog de Dembski envolvendo o nome de Dawkins giram em torno de argumentos sobre a evolução (2013; 2014)<sup>47</sup>, geralmente apontando contradições no pensamento do autor. Conforme explicitamos no capítulo anterior, este debate entre *Design Inteligente* e evolução passa, muitas vezes, por temas específicos das teorias, como o da complexidade.

Há que se considerar que a figura de Dawkins passa a ser alvo de críticas por declarações dos mais diversos assuntos, que nem sempre tocam na raiz do debate entre DI e evolução. Dawkins é uma figura pública, julgada como tal.

---

<sup>45</sup> <http://www.uncommondescent.com>. Acesso em fevereiro de 2014.

<sup>46</sup> Tradução nossa. Ver: <http://www.uncommondescent.com/atheism/we-the-undersigned-atheists-agnostics-humanists-freethinkers-and-other-non-believers-hereby-condemn-richard-dawkins/>. Acesso em fevereiro de 2014.

<sup>47</sup> <http://www.uncommondescent.com/darwinism/huh-actually-we-thought-little-richie-dawkins-was-a-special-creation-just-for-us/> e <http://darwins-god.blogspot.com.br/2014/02/richard-dawkins-how-could-anyone.html>. Acesso em fevereiro de 2014.

Em conclusão a este item, basicamente, os críticos partilham da opinião de que autores ateístas da atualidade em sua maioria seriam superficiais, equivocados ou falhos em suas argumentações teológicas e nos dados que apresentam sobre as religiões. Considera-se que existe um tom de militância no ateísmo contemporâneo com objetivo de salvação, algo considerado tão fundamentalista quanto alguns argumentos religiosos, sendo a ciência e a racionalidade exaltados como a condição libertadora da religião.

Encerramos este capítulo com a intenção de termos apresentado os aspectos primordiais da faceta pública do ateísmo do qual Richard Dawkins faz parte, ou melhor, o qual encabeça. As duas facetas de Dawkins apresentadas, a científica e a midiática devem compor um repertório que traga parâmetros para compreendermos as diferenças, incongruências e sobreposições que chegam ao público ateu que lê Dawkins. Tentando entender de que modo esta “leitura” ocorre, conversaremos com este público no próximo capítulo.

**PARTE III: OS ATEUS  
DO INÍCIO DO SÉCULO  
XXI**

## **Capítulo 5: Ateus contemporâneos: seguidores de Dawkins?**

### **5.1 Os sujeitos**

Este capítulo tem por objetivo a caracterização da população estudada, levando em conta o quadro conceitual formulado nos capítulos anteriores. Basicamente, o que pretendemos com a abordagem da amostra foi verificar o impacto das ideias de Richard Dawkins sobre os ateus contemporâneos, identificando se este autor possui seguidores e de que modo estes seguidores lidam com os diferentes discursos de Dawkins.

É importante identificar que os ateus, em termos de classificação, fazem parte do grande grupo dos “sem religião”, nos quais se encaixam ateus, agnósticos e apateístas (indiferentes à religião). Pessoas com uma espiritualidade própria são enquadradas no termo “espiritualistas”.

Os dados do Censo de 2009/2010 apontam aproximadamente 14 milhões e 500 mil de “sem religião” no Brasil, dentre os quais aproximadamente 615 mil seriam ateus declarados. Os sem religião, quando comparados diante do contexto educacional, mostram um padrão interessante: as pessoas sem instrução somadas às que frequentaram apenas creche totalizam mais de 20% do grupo, e na outra ponta, as pessoas com mestrado e doutorado são mais de 17%. O restante dos sem religião é distribuído entre os outros contextos de escolaridade mantendo índices de 2% a 8%. Pouca ou nenhuma instrução e alto nível educacional parecem ter influência sobre a falta de crença.

De acordo com o que pudemos compreender até este momento do texto, os ateus de nosso tempo (comumente chamados de neoateus – termo que os próprios ateus rejeitam, por ser considerado pejorativo, conforme já observamos) organizam-se em grupos, associações, redes. Basicamente, estes agrupamentos se dão através da comunicação virtual por meio de redes sociais, blogs e sites. Possuem em geral bom nível educacional e são, em maioria, adultos jovens de até 30 anos.

Os ateus do século XXI – como preconizou Dawkins – não se “escondem nos armários”. Organizam-se publicamente, promovem eventos para o público ateu, campanhas, produzem humor especializado no tema, participam de debates com religiosos, palpitam em debates públicos que envolvem direitos de minorias (como homossexuais)... Os ateus do século XXI compõem-se como um grupo politicamente organizado (claro que não em sua totalidade), que sabe que a laicidade do Estado protege sua forma de visão de mundo, que percebe o lugar desconfortável que os

religiosos tradicionais passaram a ocupar na sociedade plural e secularizada. Este grupo, com base nos apontamentos já realizados em outros capítulos, parece evidenciar o ateísmo como um caminho de livre escolha e a religião como um caminho de doutrinação. Este é o público com o qual estamos dialogando.

Nossa amostra contou com a participação de 1022 sujeitos válidos<sup>48</sup> e foi composta da seguinte forma: nossa preocupação era que somente pessoas que se declaram ateístas respondessem ao questionário de pesquisa, elaborado com a finalidade de verificar a incidência dos pensamentos de Richard Dawkins entre ateus. Para tal finalidade, dirigimo-nos a grupos de ateus no Facebook e a sites de ateus, convidando pessoas nessas condições de crença (ou descrença) a participarem de nosso questionário, para o qual foi criado um documento online<sup>49</sup>, com 30 questões, sendo dividido entre:

- Questão número 1, fechada, que visava confirmar a posição ateísta entre os sujeitos;
- Questões 2 a 6, de ordem descritiva (idade, sexo, escolaridade, profissão, local);
- Questões 7 e 8, abertas, visando esclarecimentos sobre as circunstâncias e os motivos pelos quais a pessoa se posicionava como ateísta;
- Questões 9 a 29, fechadas, sobre conceitos do ateísmo em geral, mais especificamente do ateísmo professado por Richard Dawkins;
- Questão 30, mista (fechada com possibilidade de intervenção escrita), que visava verificar o contato e a percepção dos sujeitos com a obra de Richard Dawkins.

Os programas usados para fazer a análise estatística foram SPSS.17 e SPAD. Em nossa amostra válida, composta por 1022 (mil e vinte e duas) pessoas que se declararam ateístas, a variação de idade observada é muito grande, abrangendo de 12 a 71 anos. Entretanto, a maior parte da amostra tem idade inferior a 35 anos, provavelmente em função da coleta de dados ter sido feita em grupos de ateus pela internet. Conforme observa Rogério Silva (2012), o perfil de frequentadores dos sites ateus em língua portuguesa é de jovens de até 24 anos em sua maioria.

---

<sup>48</sup> Do total de 1041 respostas obtidas aos questionários, foram excluídas da amostra 17 pessoas que se declararam não ateístas na questão 1, e 2 respostas duplicadas, totalizando 1022 sujeitos válidos, ou seja, ateus.

<sup>49</sup> Questionário anexo, cf. p. 223.

Mais de 80% da amostra está nas universidades ou já fez graduação, indicando que se trata de um grupo com alta escolaridade. E esta é também uma amostra composta em grande maioria por pessoas do sexo masculino (80%).

Mesmo a abordagem tendo sido realizada em sites e grupos ateus em português, 22 pessoas declararam residir em outros países. Dentre os sujeitos que residem no Brasil, a amostra teve representantes em todos os estados brasileiros, com maior concentração nas regiões sul e sudeste, conforme vemos na tabela abaixo.

TABELA 1: DISTRIBUIÇÃO DE RESPOSTAS POR ESTADO:

<b>Acre</b>	4	0,39
<b>Alagoas</b>	18	1,76
<b>Amazonas</b>	6	0,59
<b>Bahia</b>	37	3,63
<b>Ceará</b>	27	2,65
<b>Distrito Federal</b>	23	2,25
<b>Espírito Santo</b>	19	1,86
<b>Goiás</b>	33	3,24
<b>Maranhão</b>	1	0,10
<b>Mato Grosso</b>	8	0,78
<b>Mato Grosso do Sul</b>	8	0,78
<b>Minas Gerais</b>	99	9,71
<b>Pará</b>	10	0,98

<b>Paraíba</b>	15	1,47
<b>Paraná</b>	82	8,04
<b>Pernambuco</b>	35	3,43
<b>Piauí</b>	9	0,88
<b>Rio de Janeiro</b>	104	10,20
<b>Rio Grande do Norte</b>	12	1,18
<b>Rio Grande do Sul</b>	79	7,75
<b>Rondônia</b>	2	0,20
<b>Roraima</b>	2	0,20
<b>Santa Catarina</b>	56	5,49
<b>São Paulo</b>	302	29,61
<b>Sergipe</b>	6	0,59
<b>Tocantins</b>	1	0,10

Embora nossa amostra de 1022 sujeitos não tenha validade estatística, em função de não ter sido escolhida sob critérios que permitiam que os ateus de todas as partes do país fossem igualmente representados, conta a favor de nossa pesquisa o fato de ser uma amostra grande (especialmente levando-se em conta que o número de ateus declarados no último Censo do país gira em torno de 615 mil pessoas). Portanto, uma amostra de 1022 ateus com representantes em todos os estados brasileiros pode servir como um importante “termômetro” de estudo para a área.

## 5.2 Por que ser ateu?

Conforme podemos visualizar no questionário, as duas questões abertas: “em que circunstâncias você se tornou ou se reconheceu como ateu?” e “por que você se posiciona como ateu?”, além do complemento à questão 30 sobre Richard Dawkins, pressupõem um espaço para manifestações, compondo a análise qualitativa do questionário.

Em relação às questões 7 e 8, observamos que o padrão de respostas se concentra em três grandes temáticas argumentativas: a primeira, que se apóia na razão, ciência e conhecimento como formas de “lúcidas” de compreender a realidade, colocando a religião no patamar de ilusão, fantasia, irracionalidade. A falta de evidências dos pressupostos religiosos seriam motivos para creditar a eles o caráter de irrealidade. Tal mecanismo, vemos como uma constante no pensamento ateu, não apenas no chamado novo ateísmo, mas em qualquer pensamento ateu de expressão na História. Isto encontra reverberação no confronto entre religião e ciência, o qual esta tese procura abordar.

A segunda temática revela um motivo de preconceito contra ateus. Nesse sentido, exalta-se, no contexto brasileiro, as igrejas evangélicas, popularmente identificadas (de modo indiscriminado) como donas de um código moral rígido. Os ateus, neste sentido, identificariam-se como resistentes a uma sociedade religiosa que quer inculcar valores nos outros.

De modo interligado ao segundo tema, o terceiro padrão de respostas observado nas questões abertas 7 e 8, seria o de exaltar a não necessidade religiosa para se ter uma ética, e a ideia de que a ética ateu seria por vezes mais elevada que a das religiões em geral. Este tema da dissociação da religião e da ética é foco de debate entre ateus em sites e livros.

Dawkins (2007, p. 295) chama de “bajulação” e “puxação de saco”, uma pessoa ser boa para obter a aprovação de Deus. Discute a (não) necessidade de um policiamento de nossos comportamentos, indicando que a justificativa para sermos éticos adviria do humanismo:

estou inclinado a desconfiar (com base em alguma evidência, embora possa ser simplista tirar conclusões dela) que haja bem poucos ateus nas prisões. Não estou necessariamente afirmando que o ateísmo aumenta a moralidade, embora o humanismo – o sistema ético que frequentemente acompanha o ateísmo – provavelmente o faça. (DAWKINS, 2007, p. 298).

Há várias questões interessantes no apontamento de Dawkins. Primeiro, é a que a defesa de que “não são só os religiosos que teriam ética” passa a uma inversão que indica que os ateus teriam mais motivos para serem moralmente corretos. Parece que Dawkins rebate posições teístas que ele considera equivocadas com a mesma lógica retórica, radicalizando o debate para o outro pólo de discurso.

O segundo e não menos interessante ponto a ser discutido é acerca do humanismo. Muitos dos grupos religiosos têm práticas assistencialistas e humanitárias. Ignorar tais práticas, focando-se apenas nos aspectos malévolos das religiões parece-nos um recorte longe da imparcialidade.

Vamos, abaixo, aos exemplos destes padrões de respostas:

- a) Exemplos de respostas que enfatizam a ciência, a razão, as evidências como argumentos que embasam o ateísmo:

1 - *“Não existe nada além de nós mesmos, está muito óbvio! o resto faz parte da imaginação humana.”*

2 - *“Acho que tem uma explicação científica para todos os acontecimentos da vida. Já fui de todas as religiões possíveis: umbanda, candomblé, evangélica, católica, mórmon, judaica (parte de minha família), espírita entre outras, li a Bíblia toda e em todas essas religiões vi a mesma coisa. A Bíblia é apenas um livro e religião é usada para ganhar as pessoas através de seus medos e suas crenças. Não gosto de religiões, respeito como eu respeito sua sexualidade, mas não acho uma coisa certa”.*

3 - *“Não existe um Deus criador de todas as coisas, tudo é natural. A terra não é o único planeta habitado”.*

4 - *“Não vejo razão pra acreditar em homem invisível.”*

5 - *“Não vejo sentido em acreditar nessa construção humana que denominam Deus”.*

Estes cinco exemplos de frases retiradas das questões 7 e 8 de nosso questionário demonstram o velho raciocínio ateu de opor racionalidade à crença. Este parece ser um princípio ateu desde Epicuro, passando por outros ilustres citados no primeiro capítulo. O ateísmo da aurora iluminista reforçou esta oposição.

O relato descrito abaixo trata do caráter doutrinador, frequentemente atribuído às religiões e não ao ateísmo. É como se o caminho religioso não fosse fruto de escolha, mas o ateu sim. Algo que também já abordamos em outro momento do texto e que acaba por confirmar que boa parte dos ateus possui esta perspectiva.

6 - *“(Tornei-me ateu) a partir do momento em que me recusei acreditar em algo só porque falavam que eu deveria acreditar. Me questionei, não fui respondido, e percebi muitas outras coisas com isso.”*

Na sequência, mais depoimentos que reforçam a dicotomia entre razão, conhecimento, lucidez e ciência, de um lado – e crença, ilusão, ignorância e fantasia, de outro.

7 - *“Não vejo uma necessidade universal para a existência de um criador; muito menos necessária é a presença criadora e arbitrária dos deuses apresentados nas mais diversas culturas na história da humanidade. Não há evidências científicas que tornem plausível a crença, muito pelo contrário. Com o avanço do conhecimento científico, os deuses estão tornando-se cada vez menos necessários para provar algo sem demonstrar. A falácia argumentativa do "Deus das lacunas" será cada vez menos viável.”*

8 - *“(Tornei-me ateu) porque não encontro lógica em crer num ser imaginário. Porque não acho saudável remeter meus erros e acertos a algo/alguém que não se pode provar”.*

9 - *“(Tornei-me ateu) ao perceber as incoerências bíblicas, a falta de respostas objetivas dos religiosos em relação a assuntos como a onisciência, onipotência e bondade divinas. Talvez eu sempre tenha sido ateu, nunca acreditei mesmo que havia deus, anjos, demônios. A cada dia, lendo, pensando, fui abrindo um fosso entre mim e a religião cada vez maior que agora não vou mais conseguir transpor.”*

10 - “Quando eu abri meus olhos e comecei a me aprofundar nas religiões e sempre vi vários **erros**, tentei todo tipo de religião ou deus, porém nenhum me convenceu”. (grifo nosso).

11 - “Quando percebi que a religião e suas figuras mitológicas não faziam sentido algum, tanto é que a religião de uma civilização mais antiga é mera mitologia para a nova. Percebi que não faz sentido algum a existência de forças sobrenaturais, nunca foi provada, ao contrário das forças que regem o universo (gravidade, eletromagnética, nuclear forte e fraca) E o principal, tudo isso (religião) gira em torno de um único motivo, as pessoas não querem ser dados jogados pelo universo, elas querem pertencer a “algo maior” serem importantes, se sentirem reconfortadas quando são injustiçadas, etc. e o mais importante, não aceitam que elas têm um tempo, uma vida e que depois não existe mais nada, que isso faz parte de um ciclo natural, nascer, crescer, morrer. Então se apegam tão fortemente e essas crenças que as cegam, pois assim continuam achando que é parte de um “plano divino”, e que aquela vidinha dela é só parte, que depois é que vira a “parte boa”. Poderia ficar dias citando motivos do quão absurdo e sem sentido é a religião”.

12 - “(Tornei-me ateu) porque religião é uma palhaçada. Só uma pessoa com uma lógica e raciocínio bem escroto para acreditar nessa alienação.”

O termo “erro” no relato 10 acrescenta à dicotomia já citada a questão do certo e do errado, o julgamento daquilo que é verdadeiro. O depoimento 11 traz a ideia de que as crenças religiosas “cegam”, ou em outras palavras emburrecem, ignoram, alienam, fazendo com que os crentes deixem de perceber “a realidade”. O termo “palhaçada” no relato 12 revela uma inferiorização do modo de compreensão religioso, atribuindo ao mesmo o lugar de falta de lógica e irracionalidade.

Abaixo, segue um depoimento que reproduz quase literalmente uma visão de Richard Dawkins, contida em *Deus, um delírio*.

13 - *“não vejo razões para acreditar num deus preconceituoso, racista, vingativo e homofóbico, eu penso comigo, que deus é esse???? se fosse pra eu acreditar nesse tal "deus" prefiro nem acreditar!”*

Frase de Dawkins (2007, p. 55):

O Deus do Antigo Testamento é talvez o personagem mais desagradável da ficção: ciumento, e com orgulho; controlador, mesquinho, injusto e intransigente; genocida étnico e vingativo, sedento de sangue; perseguidor misógino, homofóbico, racista, infanticida, filicida, pestilento, megalomaniaco, sadomasoquista, malévolo.

Como se vê, a influência de Richard Dawkins vai além de mera inspiração, sendo presente em citações que alguns ateus assumem como sua visão de mundo.

b) Exemplos de respostas que trabalham a relação entre ateísmo e ética, com críticas à ética religiosa:

14 - *“(Tornei-me ateu) ao ver que as religiões só se preocupam com dinheiro e praticam uma caridade falsa, como entidades filantrópicas. E não entendendo como os religiosos podem aceitar o último trocado de uma pessoa que está passando fome”.*

15 - *“Porque não aceito que religiões ou o fato de acreditar em algo vai fazer uma pessoa prestar ou não”.*

16 - *“Porque logo que me batizei na igreja evangélica, comecei a frequentar mais a igreja, e comecei a perceber a hipocrisia das pessoas em só dar atenção na Bíblia quando ela se diz ser "boa", já na maioria das partes onde deus castiga, maltrata ou julga os pastores não pregam nada sobre... E justamente por nunca sentir tal presença divina em mim!”*

17 - *“(Tornei-me ateu) quando entendi que a lógica devia guiar meus pensamentos e que não preciso de religião pra ter um bom caráter”.*

c) Exemplos de respostas de quem vê preconceito contra ateus:

18 - “Meu posicionamento aberto como ateu não tem intenção de convencer ninguém sobre o certo ou o errado. Meu posicionamento aberto como ateu, só se faz necessário porque infelizmente os religiosos dotados de preconceitos estão cada vez mais ocupando altos cargos públicos e tentam impedir a igualdade de direitos de algumas minorias com base unicamente em sua crença”.

19 - “Porque acho necessário (me posicionar como ateu). Estamos vivendo, na minha concepção, obviamente, uma ‘ditadura evangélica’ e acho importante que as pessoas saibam que os ateus existem e que eles são pessoas normais”.

### 5.3 Metodologia e análise dos dados

Em relação ao tratamento quantitativo dos dados, a análise estatística pelos programas **SPSS.17** e **SPAD** dividiram a amostra em três *clusters*, a partir da técnica de **Classificação Hierárquica para Construção de Tipologias**. Os *clusters* seriam agrupamentos de pessoas com padrões similares de respostas, conforme se vê a seguir:

*Cluster 1* - Super Ateus (422 sujeitos, 41,3%): grupo cujas respostas mantiveram o padrão mais próximo do “concordo”<sup>50</sup>. Consideramos este grupo com pensamento mais explicitamente ateu, que tende a defender proposições que a militância ateu assume. 422 pessoas compõem este grupo.

*Cluster 2* – Ateus Moderados (420 sujeitos, 41,1%): neste grupo encontramos um padrão de respostas mais próximo do neutro ou do “não tenho opinião formada sobre o assunto”. Temos 420 Ateus Moderados em nossa amostra.

*Cluster 3* – Ateus Discretos (180 sujeitos, 17,6%): em cujas respostas observa-se um padrão ligado ao “discordo”, suavizando as afirmações de caráter mais contundente na militância ateu. Em clara minoria, os Ateus Discretos somam 180 pessoas em nossa amostra.

---

<sup>50</sup> Cabe considerar que uma das questões, a de número 24, tem seu perfil invertido, já que o “discordo” estaria mais próximo do padrão dos Super Ateus (*cluster 1*) nesta questão que o “concordo”. Esta inversão foi considerada para formatar o perfil dos *clusters*.

TABELA 2: VISUALIZAÇÃO DOS CLUSTERS

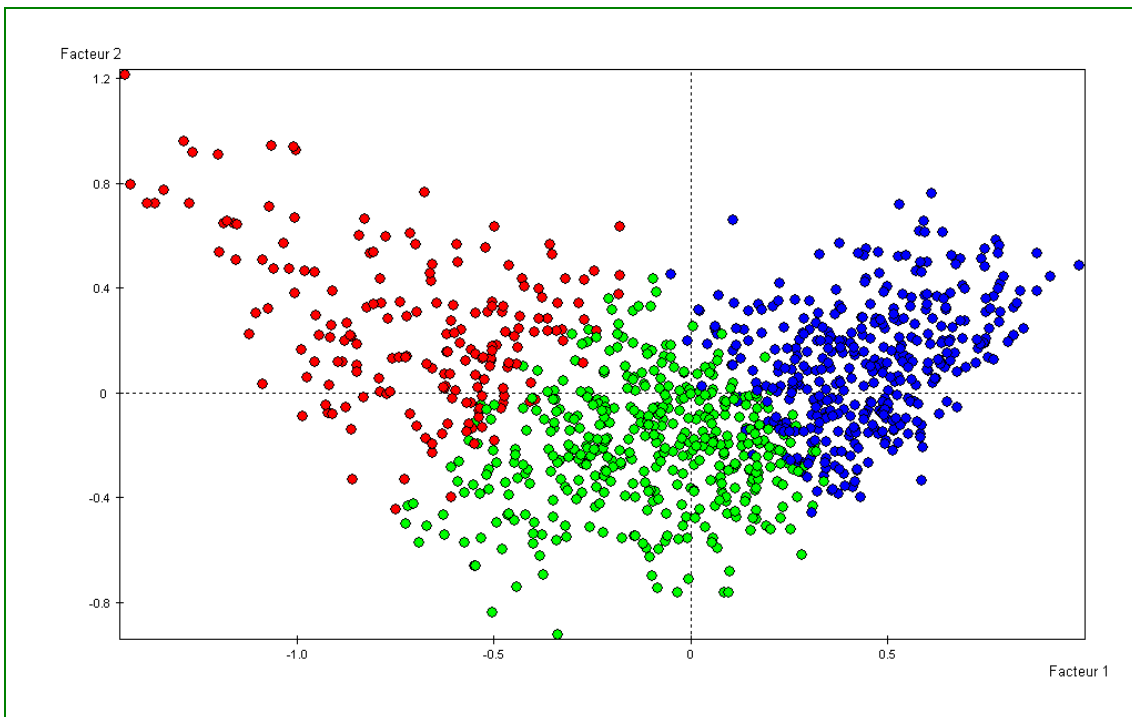
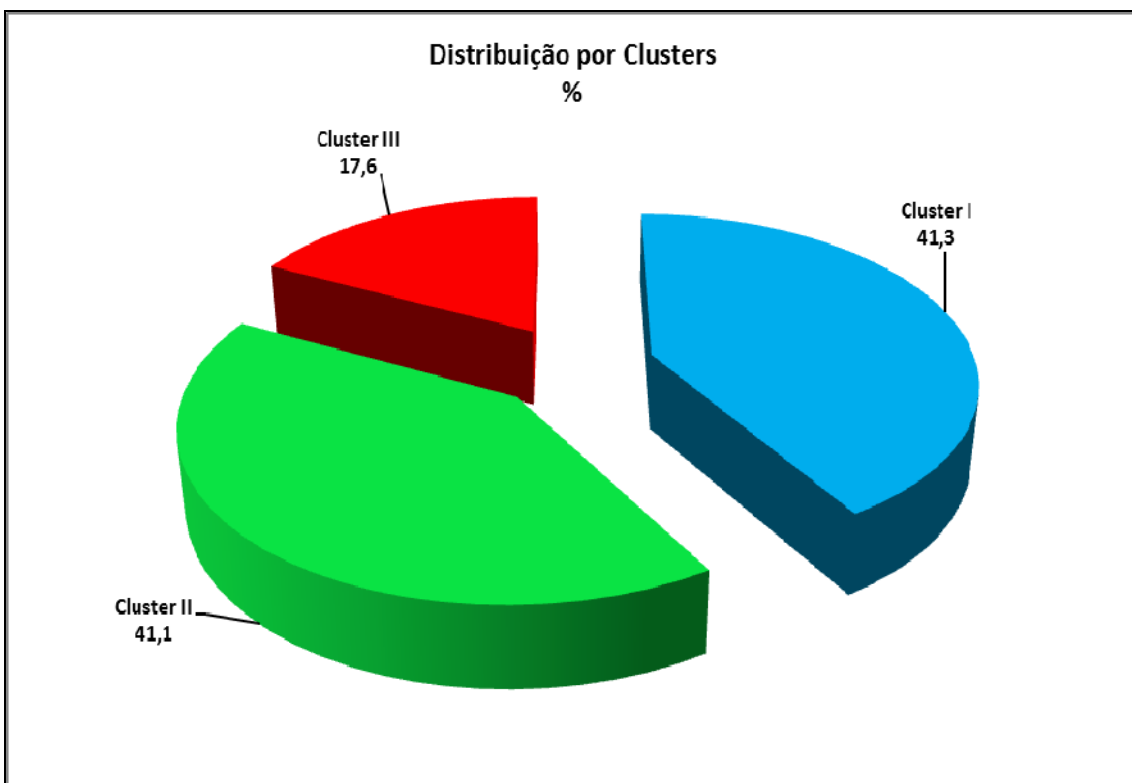


TABELA 3: DISTRIBUIÇÃO PERCENTUAL DOS CLUSTERS



Da questão 9 até a 29, temos posicionamentos acerca de afirmações frequentes no ateísmo, com especial ênfase às colocações de Richard Dawkins. Apresentamos estas afirmações aos ateus seguidas de cinco alternativas (concordo totalmente, concordo parcialmente, sou neutro ou não tenho opinião formada sobre o assunto, discordo parcialmente e discordo totalmente). As respostas de “concordo parcialmente” foram agrupadas com as de “concordo totalmente” e da mesma forma fizemos com as respostas de “discordo”.

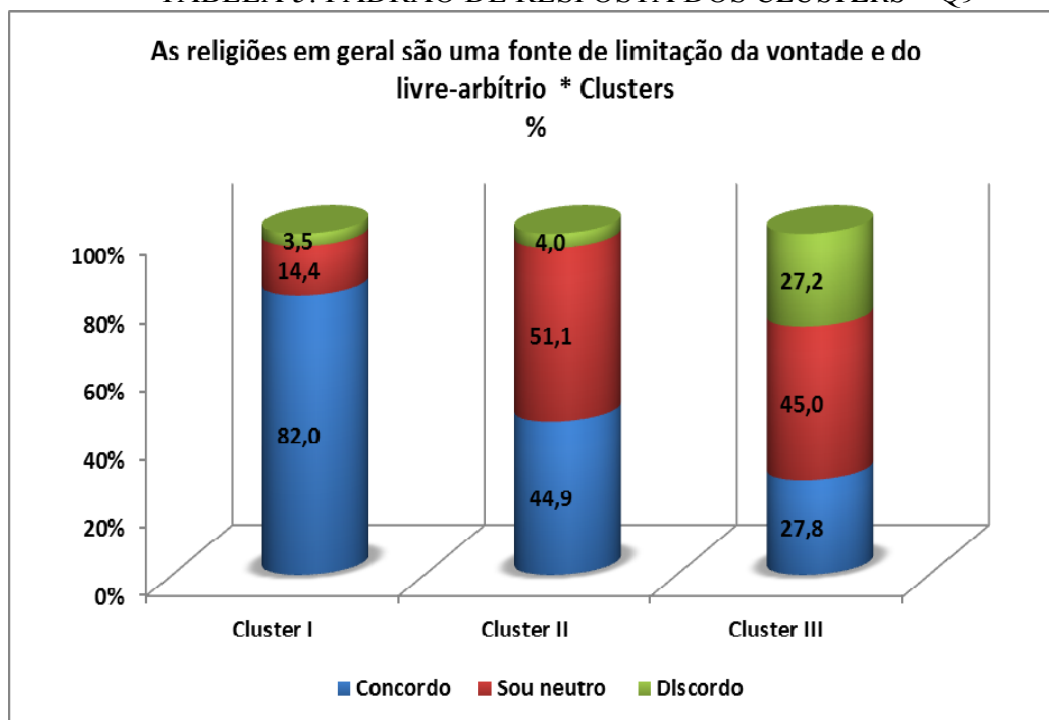
A intenção nessa seleção é evidenciar tendências de pensamento, por isso, optamos por trabalhar com as três matrizes de posicionamento (concordo, neutro e discordo). Apresentaremos os dados coletados sempre mostrando primeiramente os números brutos e as porcentagens de toda a amostra, e logo abaixo, a perspectiva dos *clusters*.

**QUESTÃO 9: As religiões em geral são uma fonte de limitação da vontade e do livre-arbítrio**

TABELA 4: APRESENTAÇÃO DAS RESPOSTAS POR NÚMERO BRUTO E PORCENTAGEM – Q9

As religiões em geral são uma fonte de limitação da vontade e do livre-arbítrio.	n	%
Concordo	584	57,1
Sou neutro/sem opinião formada	357	34,9
Discordo	81	7,9
<b>Total</b>	<b>1022</b>	<b>100,00</b>

TABELA 5: PADRÃO DE RESPOSTA DOS *CLUSTERS* – Q9



A primeira questão fechada foi respondida com a maior parte da amostra (57,1%) indicando concordar (parcial ou totalmente) com a afirmação. Apenas 7.9% discordou. A religião como fonte de limitação da vontade e do livre-arbítrio é uma das afirmações clássicas dos ateísmos que foram visitados nos primeiros capítulos, desde sua expressão mais radical, com os iluministas franceses ou os materialistas e racionalistas dos séculos que se seguiram, até alguns ateus mais moderados, como é o caso de Epicuro.

Dentre os relatos que acabamos de ver das questões 7 e 8, esta é uma visão forte entre ateus, que consideram o caminho religioso como doutrinado e não livre, em oposição ao caminho ateu. No ateísmo de Dawkins, é importante lembrar como esta limitação ganha contornos sociobiológicos, a partir da teoria da memética e da religião como subproduto.

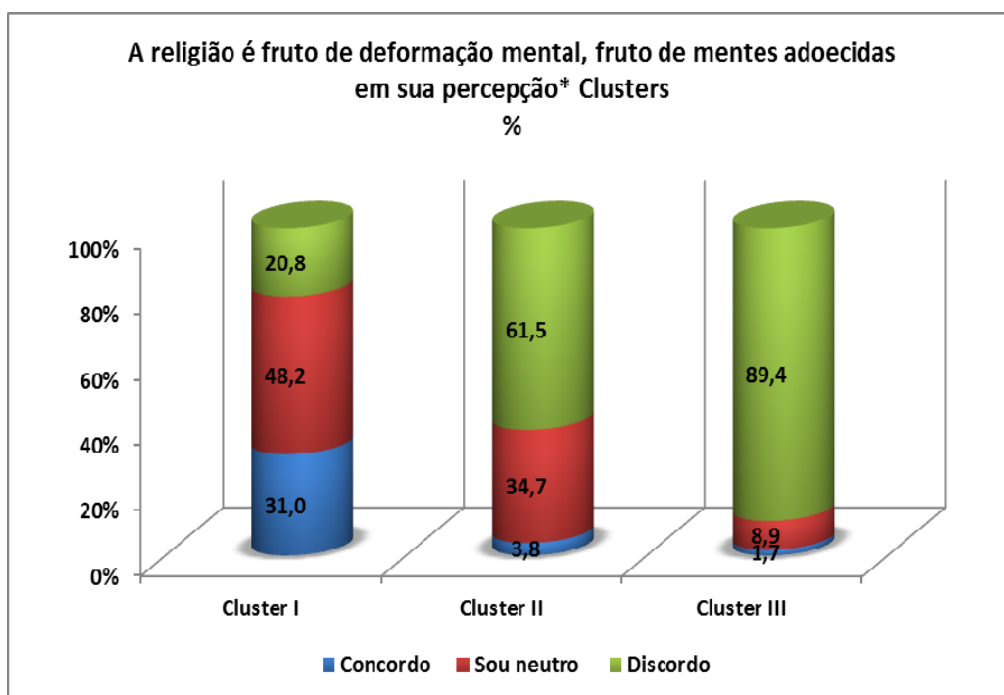
Conforme observamos no gráfico, a porcentagem de pessoas que concordam com a afirmação de que a religião condiciona e limita nosso poder de escolha varia entre os *clusters*, mas entre os três observa-se um número expressivo que concorda com essa afirmação. Os *clusters* 1 e 2 (Super Ateus e Ateus Moderados) apresentam uma porcentagem muito próxima de pessoas que discordam da afirmação (3,5 e 4,0, baixíssimos números), diferenciando-se basicamente entre os que se posicionam de modo neutro e os que concordam. Já o *cluster* 3 (Ateus Discretos), como era de se esperar, mostra um equilíbrio entre as respostas. Mas mesmo entre o *cluster* 3, a porcentagem de discordância não chega a um terço.

**QUESTÃO 10: A religião é fruto de deformação mental, fruto de mentes adoecidas em sua percepção.**

TABELA 6: APRESENTAÇÃO DAS RESPOSTAS POR NÚMERO BRUTO E PORCENTAGEM – Q10

<b>A religião é fruto de deformação mental, fruto de mentes adoecidas em sua percepção.</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Concordo	150	14,7
Neutro/sem opinião	364	35,6
Discordo	508	49,7
<b>Total</b>	<b>1022</b>	<b>100,00</b>

TABELA 7: PADRÃO DE RESPOSTA DOS *CLUSTERS* – Q10



A questão 10 aborda a linha de pensamento ateísta defendida com ênfase por Richard Dawkins, que trata a religião como adoecimento da mente. Aqui cabe uma distinção em relação à visão feuerbachiana que atribui ao pensamento religioso as noções de irracionalidade, fantasia e ilusão. Feuerbach não fala de “adoecimento da mente”, mas sim de ilusão no sentido de representação da realidade. Já Dawkins é explícito em definir logo no início de *Deus, um delírio* (2007), que a religião seria uma doença (delírio) no sentido de doença dos sentidos perceptivos da mente (pgs. 28 e 29).

Quase 50% da amostra não vê a religião como fruto de deformação ou doença mental. O número de sujeitos que concordam com a afirmação é baixíssimo entre os *clusters* 2 e 3 (Ateus Moderados e Discretos), sugerindo que a maior parte de nossa amostra vê a religião de outro modo. Apenas no *cluster* dos Super Ateus (o grupo com mais tendência à militância ateísta) é que estes números são diferentes. Esta é a afirmação que teve maior número de sujeitos discordantes (com exceção da questão 24, que foi formulada de modo invertido, e na qual, a postura de discordar era esperada).

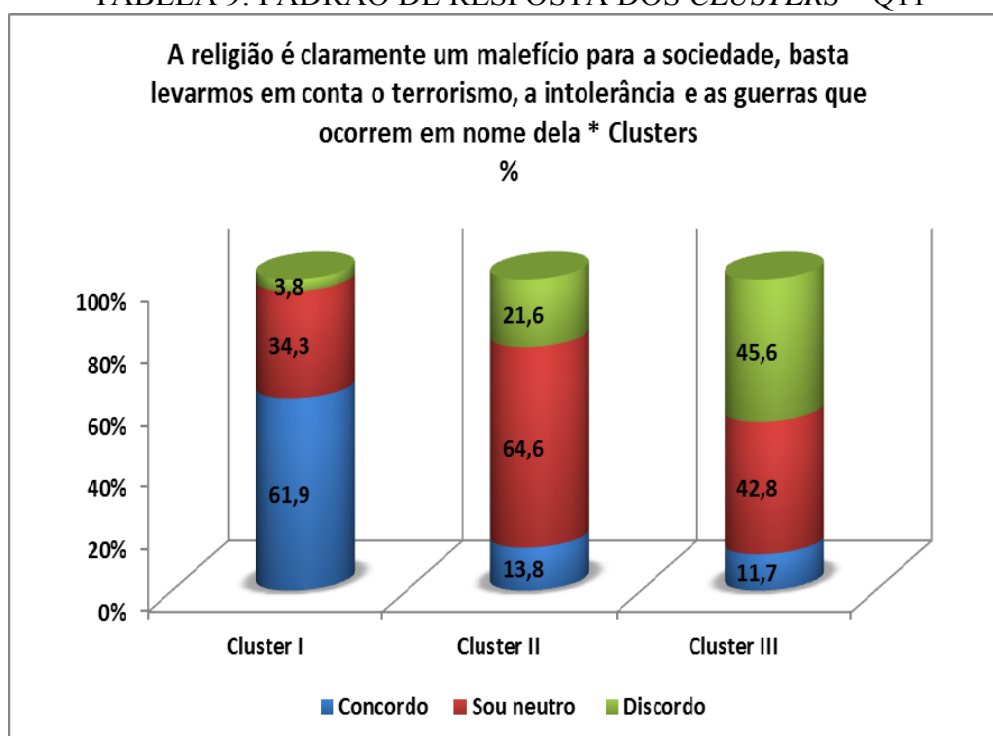
Podemos compreender este dado a partir de diversos prismas interpretativos. Primeiro, a expressão “deformação mental” pode conduzir ao raciocínio de algum transtorno de ordem fisiológica, o que não cabe nos conceitos de Dawkins. Também observamos de um modo geral que nossa amostra de 1022 ateus demonstrou receio ou suspensão do juízo ao responder a esta pergunta, uma vez que 35,6% optou pela postura de neutralidade. Ao lado das outras questões, esta apresenta um padrão de respostas bem diferente, por isso, cabe aqui uma consideração sobre a formulação da questão, que talvez tenha suscitado dúvidas. A palavra “deformação mental” pode não ter sido bem colocada para a aproximação com os objetivos de Dawkins.

**QUESTÃO 11: A religião é claramente um malefício para a sociedade, basta levarmos em conta o terrorismo, a intolerância e as guerras que ocorrem em nome dela.**

TABELA 8: APRESENTAÇÃO DAS RESPOSTAS POR NÚMERO BRUTO E PORCENTAGEM – Q11

<b>A religião é claramente um malefício para a sociedade, basta levarmos em conta o terrorismo, a intolerância e as guerras que ocorrem em nome dela.</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Concordo	341	33,4
Neutro/sem opinião	492	48,1
Discordo	189	18,5
<b>Total</b>	<b>1022</b>	<b>100,00</b>

TABELA 9: PADRÃO DE RESPOSTA DOS *CLUSTERS* – Q11



Assim como na questão 10, aqui a porcentagem de sujeitos que preferiu a postura neutra é consideravelmente alta. Quase metade de amostra preferiu não opinar. Isso demonstra, ao contrário do que se previa, que os ateus da amostra não têm um posicionamento majoritário e explícito de colocar a religião no patamar de algo negativo e prejudicial, optando por uma postura mais neutra a esse respeito.

A despeito dessa observação, há, entre os sujeitos gerais, mais pessoas inclinadas a concordar com a afirmação do que discordar, quase em uma proporção de 2 para 1. Nesse sentido, podemos compreender que a inclinação da amostra é manter-se neutra, com uma tendência de boa parte (um terço) a ver a religião como malefício.

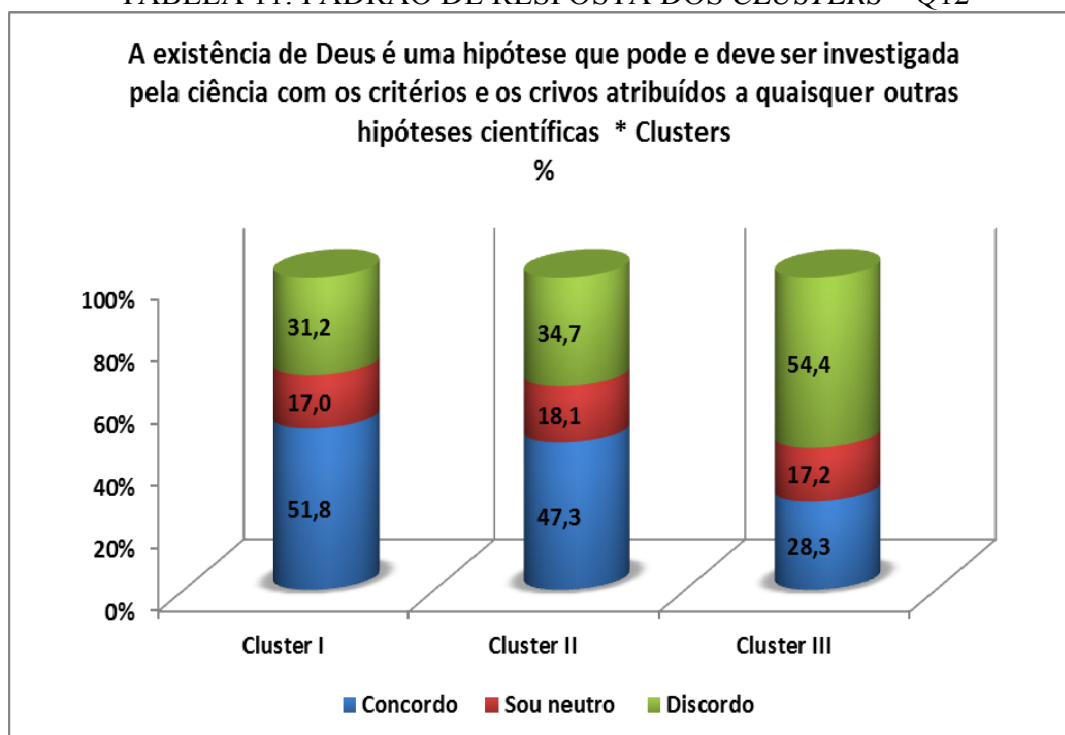
O grupo dos que vêem a religião como malefício está fortemente concentrado no *cluster* 1, dos Super Ateus. Os Ateus Moderados e Discretos apresentaram mais respostas que indicam discordar do que endossar esta opinião.

**QUESTÃO 12: A existência de Deus é uma hipótese que pode e deve ser investigada pela ciência com os critérios e crivos atribuídos a quaisquer outras hipóteses científicas.**

TABELA 10: APRESENTAÇÃO DAS RESPOSTAS POR NÚMERO BRUTO E PORCENTAGEM – Q12

A existência de Deus é uma hipótese que pode e deve ser investigada pela ciência com os critérios e os crivos atribuídos a quaisquer outras hipóteses científicas.	n	%
Concordo	468	45,8
Neutro/sem opinião	178	17,4
Discordo	376	36,8
<b>Total</b>	1022	100,00

TABELA 11: PADRÃO DE RESPOSTA DOS *CLUSTERS* – Q12



Esta afirmação é retirada de uma citação de Dawkins: “sugerirei que a existência de Deus é uma hipótese científica como qualquer outra”,(DAWKINS, 2007, p. 79), quando cria o “espectro de possibilidades sobre a existência de Deus”, uma escala que passa pelos estágios de “teísta convicto”, “teísta de fato”, “tecnicamente agnóstico com tendências teístas”, “agnóstico completamente imparcial”, “tecnicamente agnóstico com tendências ateístas”, “ateu de fato” e “ateu convicto”. Esta escala busca combater os argumentos de que devemos suspender o juízo sobre a questão de Deus enquanto cientistas.

Não há motivos para achar que Deus está imune ao grande espectro de possibilidades. E certamente não há motivo para supor que, só porque Deus não pode ter sua existência comprovada ou descartada, a probabilidade de sua existência seja de 50%. Pelo contrário. (2007, p. 84).

Dawkins conduz seu raciocínio de modo a afirmar que a hipótese da existência de Deus é improvável do ponto de vista científico, ou seja, é mais provável que Deus não exista. Este é um ponto pioneiro em relação a outros autores ateístas. Dawkins coloca a ciência como um instrumento de verificação da hipótese de Deus, chegando a citar experimentos financiados pela *Fundação Templeton* de análise do poder das preces (DAWKINS, 2007, p. 93). Isso não ocorreu antes na história. Eis um destaque do ateísmo contemporâneo.

Cabe, neste ponto, uma consideração acerca do posicionamento agnóstico, analisado por Dawkins em *Deus, um delírio* (2007, p. 74-84). O autor distingue dois tipos de agnosticismo, o Agnosticismo Temporário na Prática (ATP) e o Agnosticismo Permanente por Princípio (APP). O primeiro refere-se a uma posição suspensa enquanto não existem evidências e provas para um dos lados, e o segundo tipo (APP) trata-se de um posicionamento de que nunca se poderá acessar determinadas respostas. Para Dawkins, Deus está entre as respostas que a ciência *ainda* não alcança, mas que um dia poderá acessar, por isso o APP é criticado por ele.

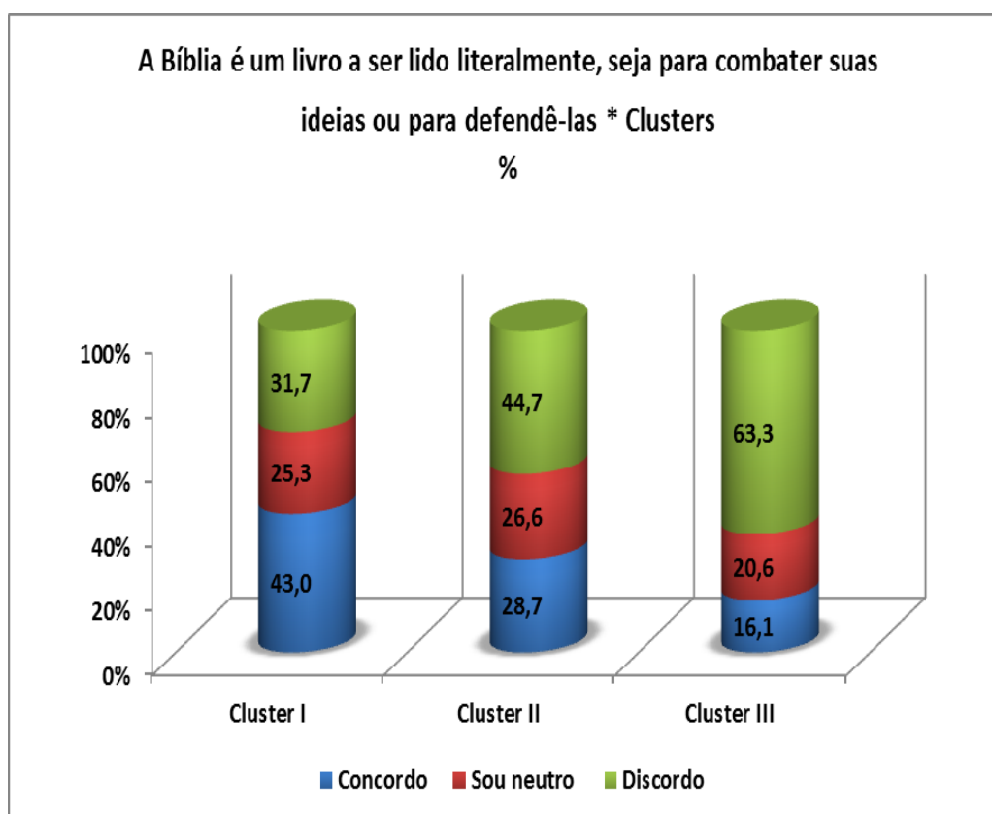
Em nossa amostra, um número expressivo de ateus (45,8%) concorda que a hipótese de Deus pode ser submetida aos critérios científicos. Mas, por outro lado, a porcentagem de ateus que discorda dessa afirmação também não é desprezível (36,8%), mesmo no *cluster* 1, dos Super Ateus. Chama atenção que em nenhum dos três *clusters*, a porcentagem de respostas neutras ou sem opinião foi expressiva.

**QUESTÃO 13: A Bíblia é um livro a ser lido literalmente, seja para combater suas ideias ou para defendê-las.**

TABELA 12: APRESENTAÇÃO DAS RESPOSTAS POR NÚMERO BRUTO E PORCENTAGEM – Q13

<b>A Bíblia é um livro a ser lido literalmente, seja para combater suas ideias ou defendê-las.</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Concordo	331	32,4
Neutro/sem opinião	255	25,0
Discordo	436	42,7
<b>Total</b>	<b>1022</b>	<b>100,00</b>

TABELA 13: PADRÃO DE RESPOSTA DOS *CLUSTERS* – Q13



Esta afirmação da questão 13 liga-se à anterior em alguns níveis. Após a aplicação do questionário percebemos que tal questão pode ter gerado mais de uma interpretação. O viés interpretativo refere-se à possibilidade da questão ser lida no sentido de submeter a Bíblia à observação científica, ou com o significado de que devemos levar as escrituras ao “pé da letra” como se os relatos fossem fatos.

Dawkins assume uma postura pública que também não favorece uma interpretação clara a esse respeito. Em alguns pronunciamentos, afirma que a Bíblia tem valor histórico e literário e que tal patrimônio cultural teria sido usurpado pela religião, que a lê de modo literal (DAWKINS, 2007). Apesar desta afirmação, Dawkins também afirma que devemos distribuir bíblias para as crianças a fim de elas mesmas perceberem a falsidade dos argumentos de pessoas que as qualificam como um guia moral<sup>51</sup>. Ele segue, neste artigo para o *The Guardian* citado na nota de rodapé, fazendo “brincadeiras” com os mandamentos da Bíblia.

Esta última postura é bem diferente da primeira que considera a Bíblia como patrimônio literário e cultural. Dawkins acaba por ser hostil, qualificando a Bíblia como “falsa” no sentido das verdades literais. Podemos entender que ele acaba utilizando o mecanismo que ele mesmo condena nas religiões quando se refere à falsidade e mentira na Bíblia, uma vez que entra em um debate que “julga” como corretas ou erradas, verdadeiras ou falsas as afirmações bíblicas.

Por conta dessa dupla possibilidade de viés interpretativo, devemos ler com cuidado os dados obtidos, que sugerem que 42,7% da amostra discorda da afirmação, tendendo a ver a Bíblia como um livro de valor literário, ou sem valor literal. Este número supera os que concordam (32,4%).

O posicionamento dos *clusters* pode ser um bom indicativo do que ocorreu com a amostra, já que eles seguem o padrão esperado, do concordo ao discordo progressivamente (*cluster* 1 a 3), entretanto, mostrando inclinação alta para a posição de discordância. 43% dos Super Ateus confirma a adesão a valores de Dawkins.

---

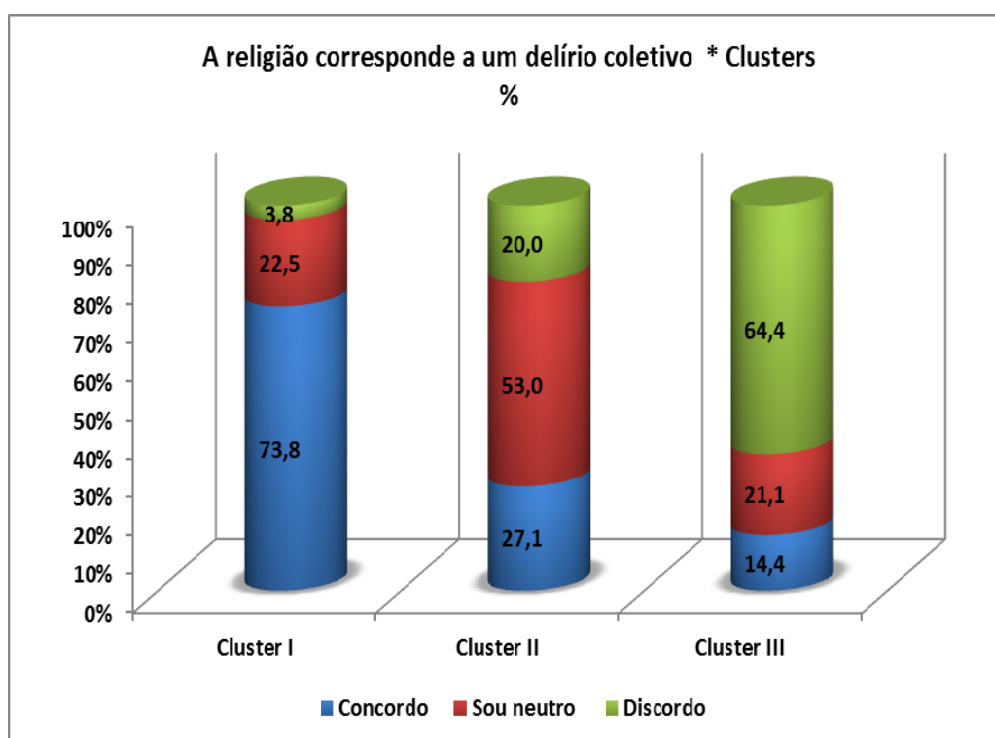
<sup>51</sup> Essa discussão pode ser observada no site: <http://www.theguardian.com/science/2012/may/19/richard-dawkins-king-james-bible>. Acesso em fevereiro de 2014.

### QUESTÃO 14: A religião corresponde a um delírio coletivo

TABELA 14: APRESENTAÇÃO DAS RESPOSTAS POR NÚMERO BRUTO E PORCENTAGEM – Q14

<b>A religião corresponde a um delírio coletivo</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Concordo	450	44,0
Neutro/ sem opinião	356	34,8
Discordo	216	21,1
<b>Total</b>	<b>1022</b>	<b>100,0</b>

TABELA 15: PADRÃO DE RESPOSTA DOS *CLUSTERS* – Q14



Os dados nos mostram que grande parte do grupo de 1022 ateus (44 %) concorda com a afirmação clássica de Richard Dawkins, que dá nome a um de seus mais famosos livros. Para o autor, a religião é um delírio coletivo, a ponto dele ter sugerido um nome chamariz para este tipo de delírio: “relírio” (2007, p. 28). A porcentagem que discorda da afirmação não é desprezível (21,1%), mas é menor que a metade dos que concordam. Pouco mais de um terço da amostra mantém-se neutra a este respeito. Na visualização dos *clusters*, 73,8% dos *Super Ateus* endossa a afirmação. Seria o grupo dos Super Ateus um grupo de seguidores de Dawkins?

O que está por trás dessa afirmação da religião como um delírio é a patologização da religião. Nesta perspectiva, religiosos seriam doentes mentais, pessoas com problemas em sua capacidade de análise e raciocínio. Entre ser ateu e afirmar que religioso é doente mental existe uma lacuna grande. A discussão refere-se a apresentar o caminho ateuista como mais legítimo do ponto de vista da escolha e da racionalidade que o religioso. Eis um posicionamento desta tese: se a religião é uma forma de crença e de visão de mundo, o ateísmo também pode ser visto desta forma. Se podemos afirmar que os religiosos sofrem influência de líderes e pensadores ou que são levados a este caminho por predisposições cognitivas que tornariam a religião um caminho “fácil”, é possível igualmente argumentar que tais afirmações também caberiam aos ateus. Se a religião parece aos não crentes irracional, falaciosa e fantasiosa, aos não-ateus, o ateísmo militante soa como hostil, radical e reducionista.

Poderíamos despendar certo tempo descrevendo porque as religiões não são consideradas “delírio” nos manuais de psiquiatria (DSM IV, CID-10), e o resultado seria simples: delírio é alteração do juízo não compartilhada, ou seja, somente determinado sujeito enxerga a realidade daquela maneira. O pensamento delirante é solitário, desviante. Um pensamento religioso tem o “respaldo” (no sentido de concordância) do grupo que partilha da mesma crença. Dawkins levanta a hipótese de “delírio coletivo” (2007, p.28), a qual não encontra lugar na psiquiatria, pois a cultura concede outros encaminhamentos a estes processos, não por benevolência aos crentes, como poderia sugerir Dawkins, mas pelo próprio conceito de doença mental (algo que é disfuncional ao sujeito, que traz sofrimento e prejuízo). Não há consenso a respeito do fato das religiões trazerem mais prejuízo que benefício.

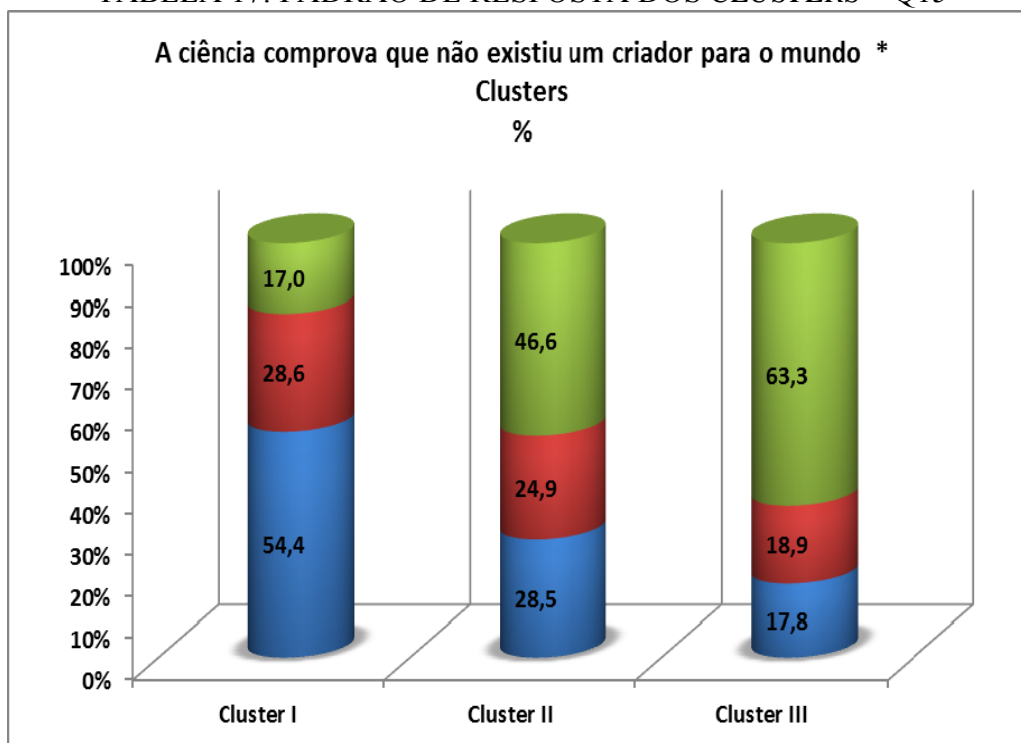
Nesse sentido, acreditamos que Dawkins privilegia o olhar para a religião como patologia, a despeito de outros enfoques que se têm obtido por meio de pesquisas (KOENIG; LARSON, 2001; PARGAMENT, 2000).

**QUESTÃO 15: A ciência comprova que não existiu um criador para o mundo**

TABELA 16: APRESENTAÇÃO DAS RESPOSTAS POR NÚMERO BRUTO E PORCENTAGEM – Q15

<b>A ciência comprova que não existiu um criador para o mundo.</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
Concordo	381	37,3
Neutro/sem opinião	260	25,4
Discordo	381	37,3
<b>Total</b>	<b>1022</b>	<b>100,0</b>

TABELA 17: PADRÃO DE RESPOSTA DOS *CLUSTERS* – Q15



A afirmação da questão 15 nos leva a uma amostra dividida exatamente na mesma porcentagem entre os que concordam com a afirmação e os que discordam. Sobre este tema, Richard Dawkins utiliza toda sua retórica argumentativa para nos levar ao raciocínio de que a teoria darwinista comprova que não há um criador. Entretanto, com a habilidade sagaz que Dawkins possui, coloca-se no patamar da “quase certeza” da não existência de Deus, defendendo-se de possíveis ameaças à sua reputação científica, já que afirmar a certeza de algo desta natureza seria comprometedor.

A partir das discussões feitas nos capítulos anteriores compreendemos que Dawkins debate a questão de Deus de quatro modos centrais: 1) através do argumento da evolução que afirma o surgimento dos seres por meio de processos combinados de seleção natural que desenvolvem complexidade a partir de estruturas simples, eliminando, desta forma, a ideia de um *designer* ou criador (*O Relojoeiro Cego*, 2001b); 2) através da escala de probabilidades, em que Deus aparece como uma hipótese científica improvável (*Deus, um delírio*, 2007); 3) por meio da ideia dos memes, segundo as quais o meme Deus teria sido transmitido através de grupos de memes que o teriam fortalecido (como bondade, onipotência, temor...) (*O Gene Egoísta*, 2001a, e *O Rio que Saía do Éden*, 1996); e 4) através da visão da religião como subproduto do processo evolutivo. De fato, Dawkins não afirma que a ciência comprova que não existiu um criador para o mundo, mas indica uma maior probabilidade disso.

Os ateus ficaram, portanto, divididos neste quesito, o que pode ser o sinal de uma amostra dividida entre saber que não há uma resposta definitiva da ciência para o assunto e, acreditar, assim como Dawkins, que a ciência inclina o debate a uma probabilidade da não existência. Pelo alto índice de escolaridade da amostra, inferimos que os sujeitos podem ter compreensão de que argumentos do tipo: “a ciência comprova que...” são mais problemáticos que resolutivos.

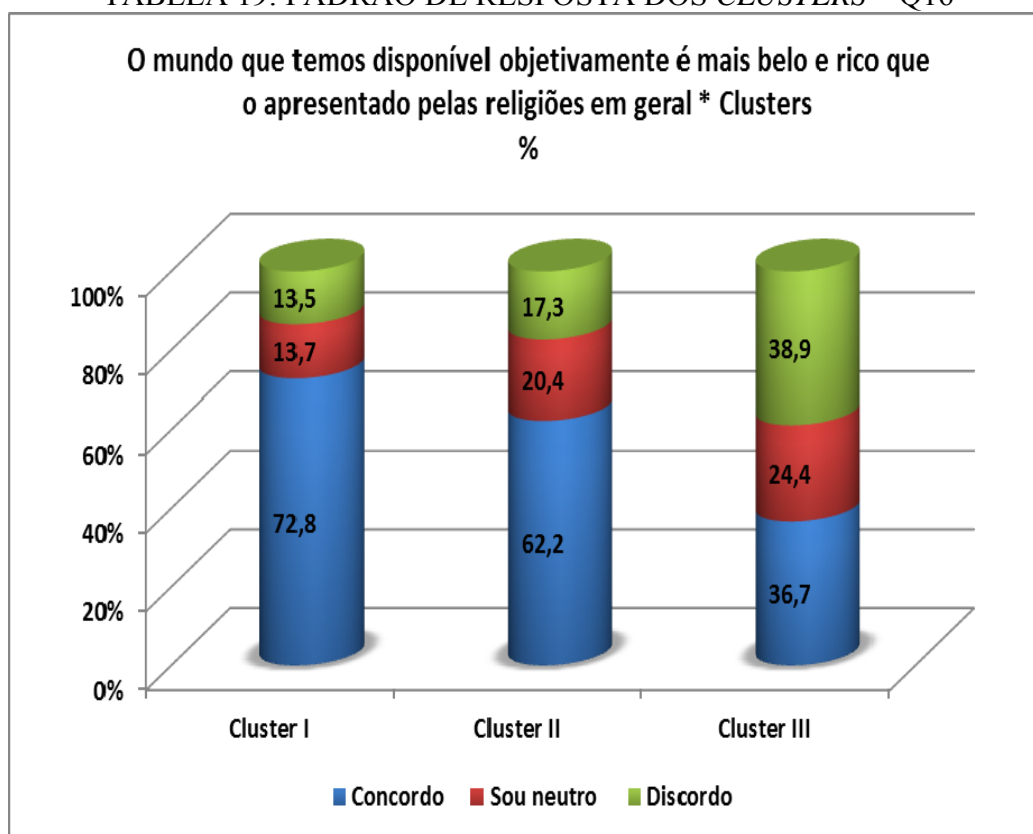
Na distribuição por clusters, a metade geral da amostra que concorda está concentrada entre os Super Ateus, e a metade que discorda, distribuiu-se prioritariamente entre os Ateus Moderados e Discretos.

**QUESTÃO 16: O mundo que temos disponível é mais belo e rico que o apresentado pelas religiões em geral.**

TABELA 18: APRESENTAÇÃO DAS RESPOSTAS POR NÚMERO BRUTO E PORCENTAGEM – Q16

O mundo que temos disponível é mais belo e rico que o apresentado pelas religiões em geral	n	%
Concordo	635	62,1
Neutro/sem opinião	188	18,4
Discordo	381	37,3
<b>Total</b>	<b>1022</b>	<b>100,0</b>

TABELA 19: PADRÃO DE RESPOSTA DOS *CLUSTERS* – Q16



62,1% da amostra considera que o mundo que temos disponível é mais belo e rico que o apresentado pelas religiões. Esta se refere à visão de Dawkins apresentada no livro *Desvendando o arco-íris* (2006), no qual ele demonstra que a ciência oferece um caminho de satisfação ao “apetite poético e estético” do ser humano, por desvendar as maravilhas que o universo possui de verdade. As religiões, em contrapartida, oferecem um mundo imaginário que envolve temor, castigos e punições. Claro que as religiões também apresentam o paraíso, entretanto o preço para se alcançar estes lugares bonitos é sempre alto no universo religioso. No mundo disponível na Terra, teríamos acesso “livre” a lugares e experiências belas.

É importante ressaltar que essa afirmação, ao ateu não leitor de Dawkins, pode soar de outro modo, uma vez que se imagina que as religiões oferecem um mundo de escape à vivência dura e difícil da Terra. Por isso, não podemos afirmar com clareza que os 37,3% que discordam da afirmação estariam de fato discordando do argumento de Dawkins com conhecimento sobre ele, ou se estariam exercitando um raciocínio ateu ligado a matrizes marxistas (religião como ópio, fuga da vida difícil).

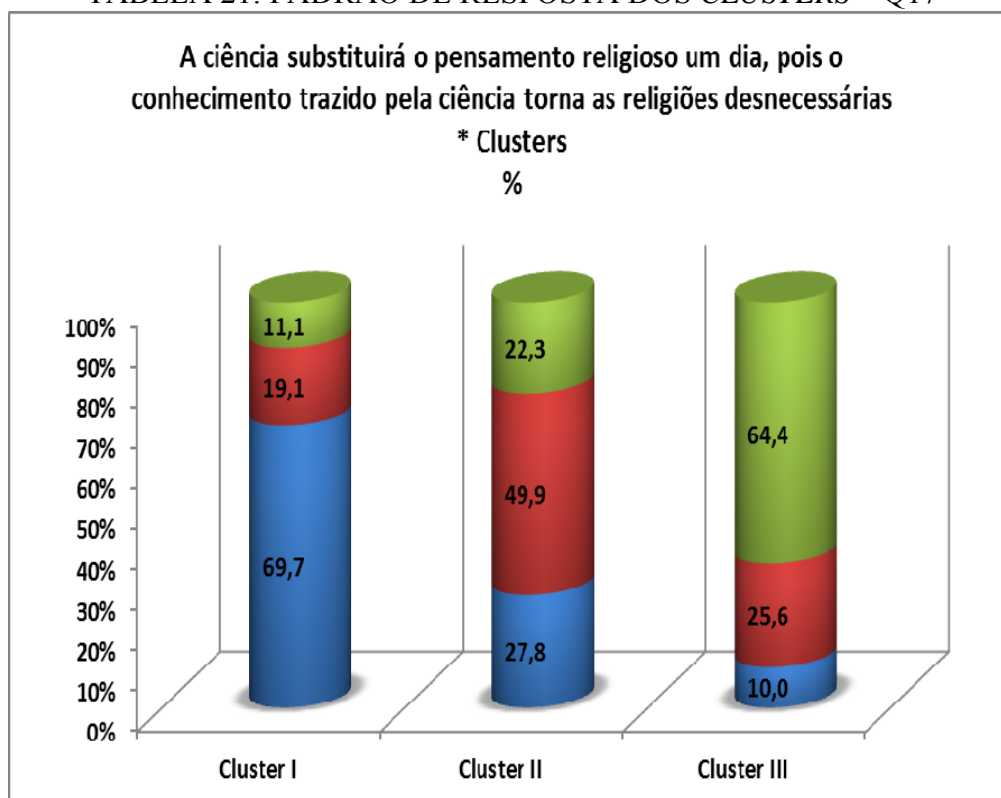
De todo modo, salta aos olhos que a maioria da amostra enfatiza a beleza do mundo terreno e não do mundo que a religião oferece, aproximando a amostra da concepção de Dawkins e de concepções ateístas que pressupõem que temos tudo o que precisamos para ser felizes, sem a necessidade de Deus (Epicuro). Na distribuição por *clusters* vemos que a maioria das respostas de concordo está entre os Super Ateus e Ateus Moderados. Parece óbvio este dado, entretanto, muitas vezes observamos que os Ateus Moderados acompanham as tendências do *cluster* 3, o dos Ateus Discretos. Esta é uma mudança a ser observada neste item.

**QUESTÃO 17: A ciência substituirá o pensamento religioso um dia, pois o conhecimento trazido pela ciência torna as religiões desnecessárias**

TABELA 20: APRESENTAÇÃO DAS RESPOSTAS POR NÚMERO BRUTO E PORCENTAGEM – Q17

A ciência substituirá o pensamento religioso um dia, pois o conhecimento trazido pela ciência torna as religiões desnecessárias.	n	%
Concordo	429	42,0
Neutro/sem opinião	337	33,0
Discordo	256	25,0
<b>Total</b>	<b>1022</b>	<b>100,0</b>

TABELA 21: PADRÃO DE RESPOSTA DOS *CLUSTERS* – Q17



Este pressuposto de Richard Dawkins, repetido em livros (2006, 2007) e em outras publicações (*The Guardian*, 2003) passa pelo ideal de ciência como o suprassumo da racionalidade humana e do progresso do conhecimento. Neste ponto, fica explícita a compreensão do pensamento científico como superior ao religioso. Trata-se de um ideal evolutivo do conhecimento, além de uma visão de religião ligada apenas a sua funcionalidade de oferecer respostas a questionamentos humanos, ignorando as possibilidades emocionais que a religião traz. A religião é vista a partir de seus dogmas imutáveis, conforme se vê na passagem:

Como cientista, sou hostil à religião porque ela debocha ativamente do empreendimento científico. Ela nos ensina a não mudar de ideia, e a não querer saber de coisas emocionantes que estão por aí para serem aprendidas. Ela subverte a ciência e mina o intelecto. (DAWKINS, 2007, p. 364)

42 % do grupo estudado faz coro a essa afirmação de que a religião substituirá o pensamento religioso um dia, e apenas 25% discorda deste pressuposto. O grupo das pessoas neutras (um terço da amostra) reflete que um número significativo de sujeitos preferiu não opinar.

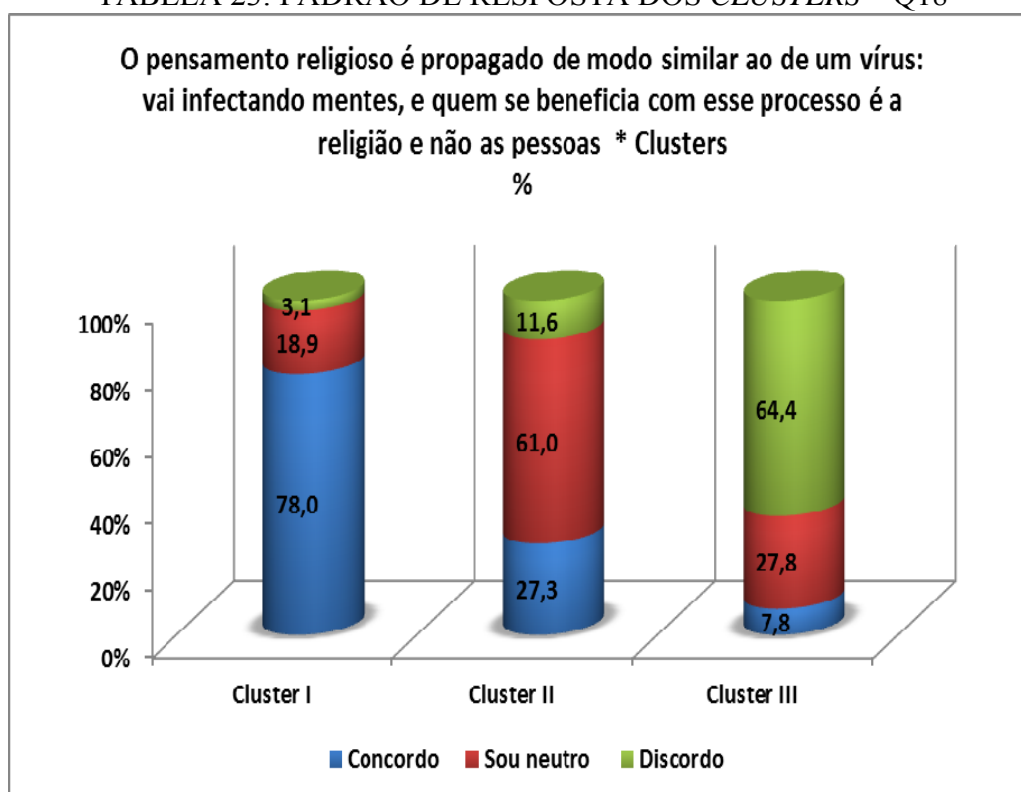
O posicionamento dos clusters está evidenciando o padrão normal dos grupos, na medida em que os Super Ateus expressaram concordar massivamente com o argumento, os Ateus Moderados preferiram não opinar ou se posicionar de maneira neutra e os Ateus Discretos escolheram a postura de discordância.

**QUESTÃO 18: O pensamento religioso é propagado de modo similar ao de um vírus: vai infectando mentes, e quem se beneficia com esse processo é a religião e não as pessoas.**

TABELA 22: APRESENTAÇÃO DAS RESPOSTAS POR NÚMERO BRUTO E PORCENTAGEM – Q18

O pensamento religioso é propagado de modo similar ao de um vírus: vai infectando mentes, e quem se beneficia com esse processo é a religião e não as pessoas.	n	%
Concordo	459	44,9
Neutro/sem opinião	385	37,7
Discordo	178	17,4
<b>Total</b>	<b>1022</b>	<b>100,0</b>

TABELA 23: PADRÃO DE RESPOSTA DOS *CLUSTERS* – Q18



Neste ponto, tratamos da memética e do gene egoísta, temas já bastante explorados na tese. A religião, enquanto meme, tende a encontrar hospedeiros para se perpetuar indefinidamente, passando por processos de seleção natural como mutação e reprodução imitativa.

Apenas 17,4% de toda a amostra discorda da afirmação, e os que discordam concentram-se no grupo de Ateus Discretos. Quase 45% concorda. Vemos uma clara influência de Dawkins neste raciocínio, retomando a discussão da religião como algo que domina as mentes, sendo um caminho de uma escolha não legítima, além de trazer associação entre religião e patologias. Ninguém antes de Dawkins traçou o ateísmo nesses termos, associando religião ao funcionamento biológico de um vírus. Por isso, todos os que concordam com esse pensamento poderiam ser compreendidos como leitores de Dawkins. O grupo dos que preferiram não opinar também é considerável: 37,7%, indicando que talvez muitos ateus não tenham clareza sobre este ponto da teoria.

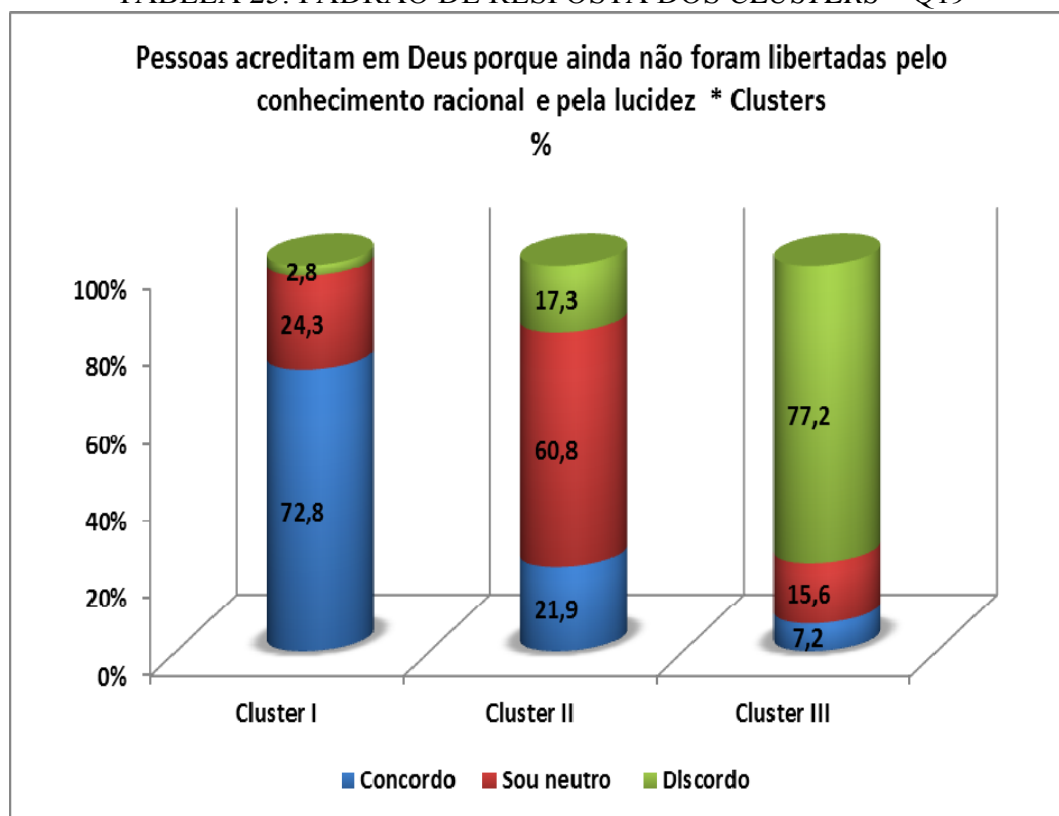
Fica o registro da tendência da amostra em inclinar-se ao raciocínio que patologiza e torna a religião fruto de doutrinação, na chave de leitura biológica.

**QUESTÃO 19: Pessoas acreditam em Deus porque ainda não foram libertadas pelo conhecimento racional e pela lucidez.**

TABELA 24: APRESENTAÇÃO DAS RESPOSTAS POR NÚMERO BRUTO E PORCENTAGEM – Q19

<b>Pessoas acreditam em Deus porque ainda não foram libertadas pelo conhecimento racional e pela lucidez</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
Concordo	411	40,2
Neutro/sem opinião	387	37,9
Discordo	224	21,9
Total	1022	100,0

TABELA 25: PADRÃO DE RESPOSTA DOS *CLUSTERS* – Q19



Ao lado das questões 17 e 20, esta também trata de facetas do mesmo argumento, de que a ciência é superior à religião, na escala evolutiva do conhecimento. Lembremos que este pressuposto está ligado a uma das hipóteses centrais desta tese: a de que “as figuras de cientista e militante ateu em Dawkins fundem-se diante do imaginário público, o que tende a levar seus seguidores a compreenderem o ateísmo como um caminho legitimado pela ciência, sendo interpretado como um processo de livre escolha e o caminho religioso submetido a uma doutrinação”. A ideia que subjaz este raciocínio é de que o ateísmo seria uma posição mais madura, crítica e libertadora do que a religião. Entretanto, conforme argumentamos ao longo da tese e em especial no terceiro capítulo, há possibilidades dentro da ciência de enquadrar o ateísmo como estando dentro dos mecanismos de transmissão evolucionista, o que seria um contraponto ao argumento da doutrinação apenas religiosa.

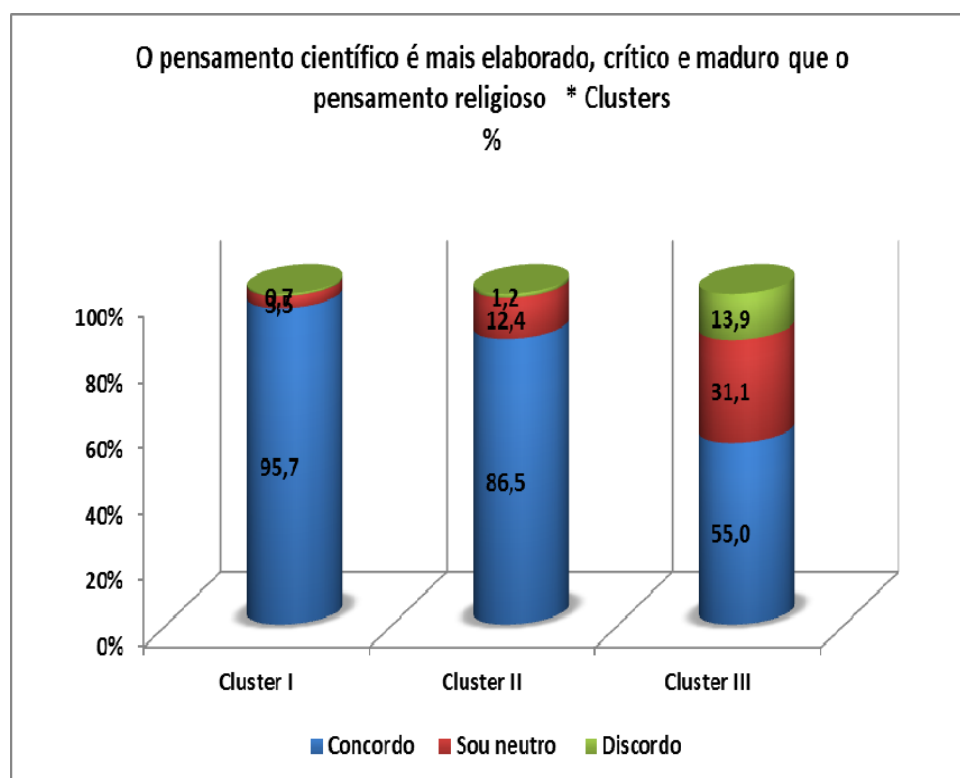
Conforme se vê, 40,2% do grupo investe nessa afirmação de que o conhecimento racional tem efeito libertador e salvacionista sobre “os crentes de mentes dominadas”. Há um grupo grande entre os que preferiram não opinar (37,9%) e uma minoria discordante. Quando visualizamos os *clusters*, fica explícito que esta questão é bem ilustrativa dos três grupos: entre os Super Ateus, uma grande maioria concorda e entre os Ateus Discretos quase a mesma porcentagem invertida (que discorda).

**QUESTÃO 20: O pensamento científico é mais elaborado, crítico e maduro que o pensamento religioso.**

TABELA 26: APRESENTAÇÃO DAS RESPOSTAS POR NÚMERO BRUTO E PORCENTAGEM – Q20

<b>O pensamento científico é mais elaborado, crítico e maduro que o pensamento religioso.</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
Concordo	867	84,8
Neutro/sem opinião	122	11,9
Discordo	33	3,2
<b>Total</b>	<b>1022</b>	<b>100,0</b>

TABELA 27: PADRÃO DE RESPOSTA DOS *CLUSTERS* – Q20



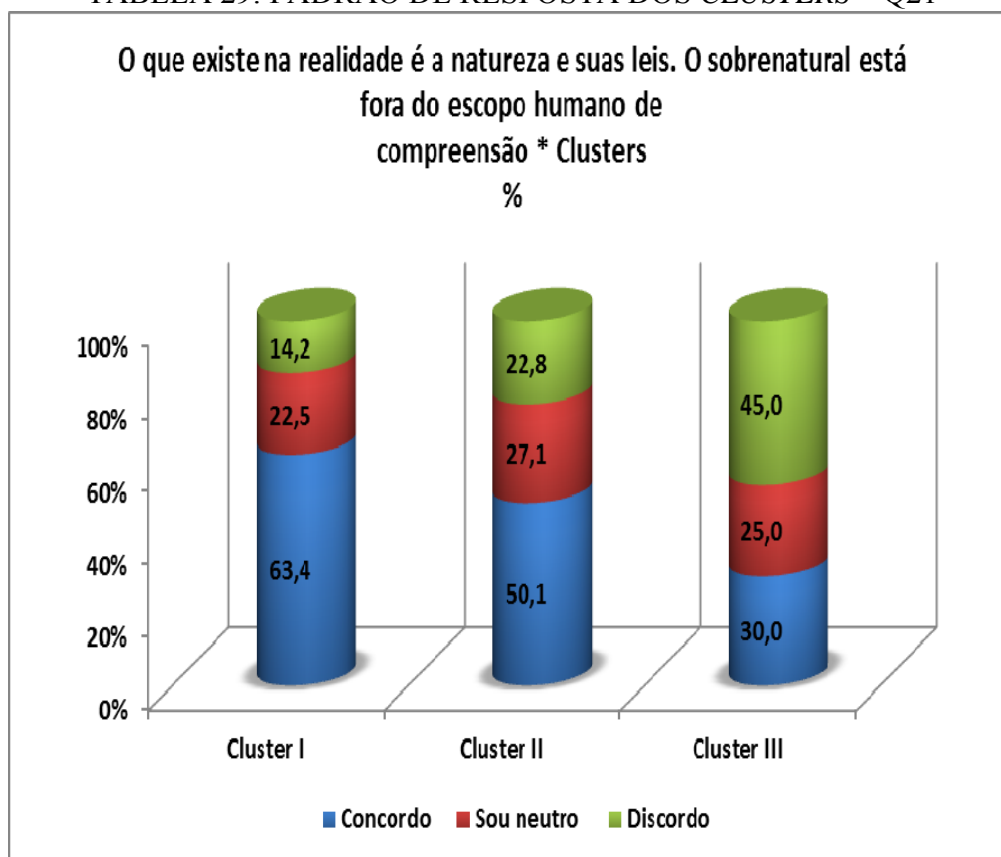
Quando os números se expressam de modo agressivo, não há muito o que ponderar. Quase 85% da amostra total (considerando, inclusive o grupo dos Ateus Discretos) confirma a tese de que o pensamento científico é mais elaborado, crítico e maduro que o religioso. É claro que existem vários olhares sobre a questão, e devemos nos lembrar que não consideramos totalmente produtivo comparar religião e ciência como se fossem grandezas de mesma ordem, no entanto esta tese não pôde fugir dessa investigação no imaginário ateuista, por ser um exercício a que Dawkins se dedica com empenho. Do ponto de vista de ciência como sendo um processo de acúmulo de conhecimento, que se constrói no debate plural e democrático entre pares, e de religião como aquela que se vivencia de acordo com dogmas, este alto percentual encontrado no estudo se encaixa perfeitamente. Há que se considerar, contudo, que parecem se tratar de ideais de ciência e de religião. Esta afirmação complementa a discussão feita na questão anterior.

**QUESTÃO 21: O que existe na realidade é a natureza e suas leis. O sobrenatural está fora do escopo humano de compreensão.**

TABELA 28: APRESENTAÇÃO DAS RESPOSTAS POR NÚMERO BRUTO E PORCENTAGEM – Q21

<b>O que existe na realidade é a natureza e suas leis. O sobrenatural está fora do escopo humano de compreensão</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Concordo	531	52,0
Neutro/sem opinião	254	24,9
Discordo	237	23,2
Total	1022	100,0

TABELA 29: PADRÃO DE RESPOSTA DOS *CLUSTERS* – Q21



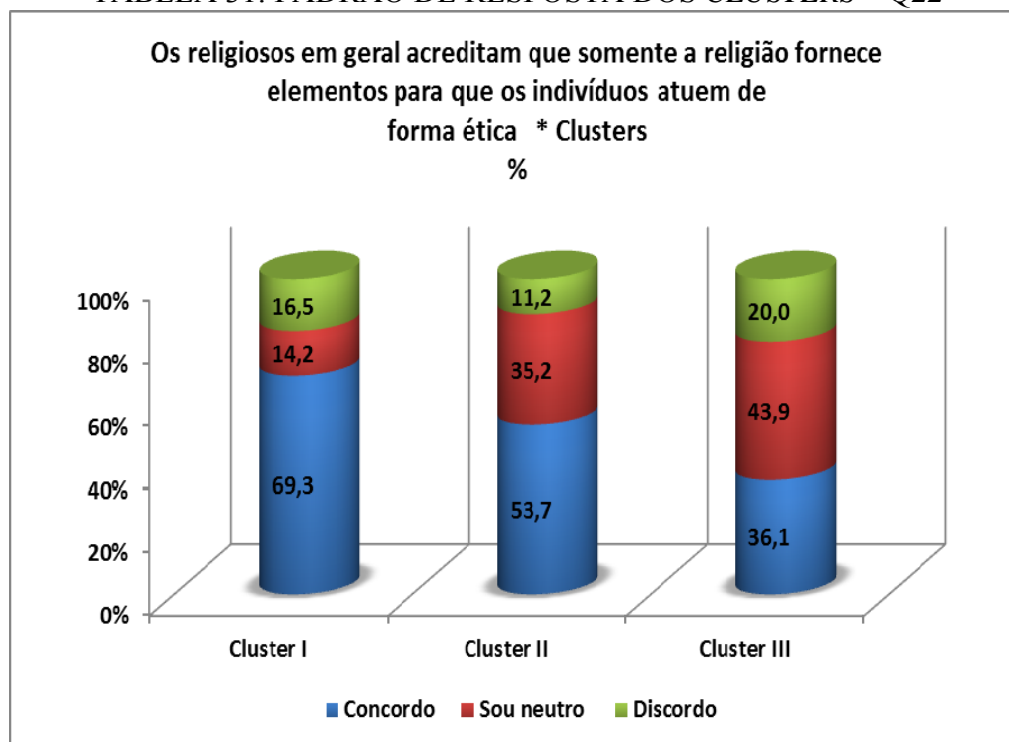
Esta afirmação tem bases céticas e empiristas, sendo um dos pensamentos encontrados nas raízes de grande parte dos ateísmos, não se circunscrevendo somente a Dawkins e seu grupo. A empiria e o ceticismo são matrizes filosóficas que ancoram o ateísmo em geral. A maioria da amostra (52%) tende a concordar com esta ideia, inclinndo-nos a compreender esta porcentagem de ateus estudados como ateus por princípio, independentemente dos conceitos específicos de Dawkins. Guardemos essa compreensão para a análise final dos dados.

**QUESTÃO 22: Os religiosos em geral acreditam que somente a religião fornece elementos para que os indivíduos atuem de forma ética.**

TABELA 30: APRESENTAÇÃO DAS RESPOSTAS POR NÚMERO BRUTO E PORCENTAGEM – Q22

<b>Os religiosos em geral acreditam que somente a religião fornece elementos para que os indivíduos atuem de forma ética.</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Concordo	582	56,9
Neutro/sem opinião	287	28,1
Discordo	153	15,0
<b>Total</b>	<b>1022</b>	<b>100,0</b>

TABELA 31: PADRÃO DE RESPOSTA DOS *CLUSTERS* – Q22



Esta é outra afirmação de Dawkins que pode ser visualizada em seu site [www.richarddawkins.net](http://www.richarddawkins.net): “*We are good people who have no need to cling to the supernatural*”. Tal posição encontra eco entre os outros autores ateístas da contemporaneidade (HARRIS, 2007) e em outras publicações do próprio Dawkins (2007).

A discussão toca o que chamamos de “vingança moral dos ateus” em um ponto anterior da tese, a qual consiste em uma inversão da proteção oficial e da legitimidade do Estado, que durante séculos esteve acolhendo e protegendo o discurso religioso e hoje passa a se sintonizar com reivindicações ateístas, ficando o religioso com um lugar incômodo no debate democrático.

Conforme exemplificamos nas questões 7 e 8, muitos ateus desta amostra citaram essa relação entre ateísmo e ética, dispensando a religião de um lugar nesse debate. Alguns consideram (BAGGINI, 2003, p. 40) que o ateísmo seria eticamente mais evoluído que a religião, uma vez que comportamento ético vigiado e comandado seria uma espécie de “obediência cega” e não uma verdadeira base de valores morais.

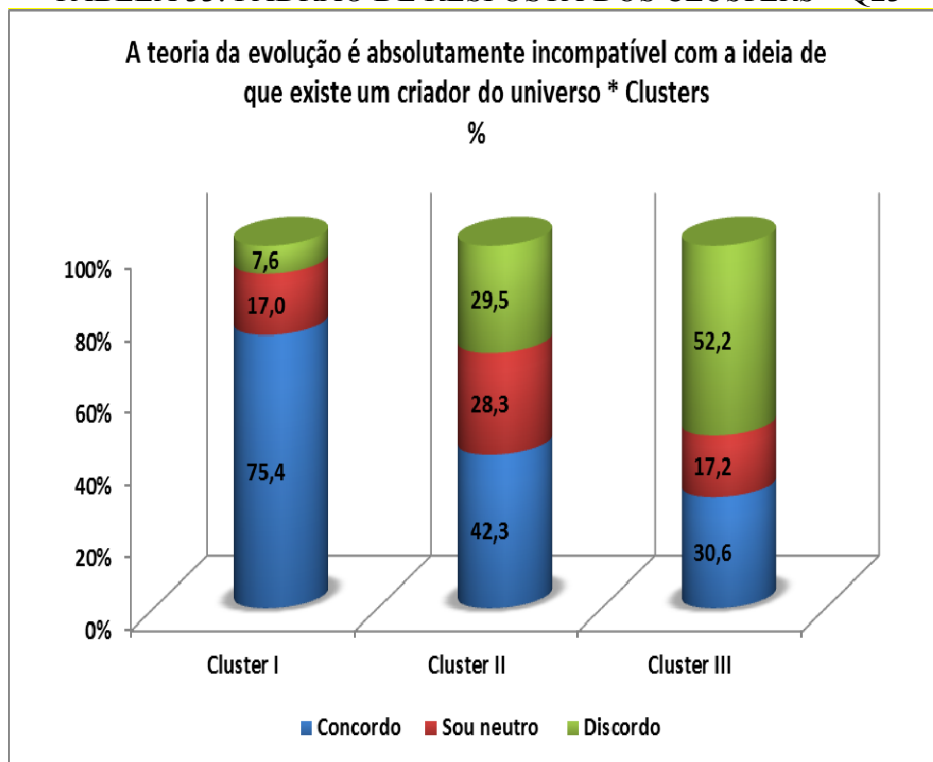
Este não é um posicionamento que se restringe aos valores do ateísmo de bases evolucionistas, sendo um dos pressupostos de ateísmos que cruzam os tempos. Observa-se nos dados que a maioria da amostra (quase 57%) concorda com a proposição e apenas 15% discorda. Entre os três *clusters*, as respostas de “concordo” superaram as de “discordo”, mesmo considerando os Ateus Discretos.

**QUESTÃO 23: A teoria da evolução é absolutamente incompatível com a ideia de que existe um criador do universo**

TABELA 32: APRESENTAÇÃO DAS RESPOSTAS POR NÚMERO BRUTO E PORCENTAGEM – Q23

<b>A teoria da evolução é absolutamente incompatível com a ideia de que existe um criador do universo</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
Concordo	551	53,9
Neutro/sem opinião	222	21,7
Discordo	249	24,4
<b>Total</b>	<b>1022</b>	<b>100,0</b>

TABELA 33: PADRÃO DE RESPOSTA DOS *CLUSTERS* – Q23



A discussão inserida aqui é a que dá base ao debate do Criacionismo e do *Design* Inteligente versus evolucionismo. Quase 54% da amostra considera que existe uma incompatibilidade entre os pressupostos da Teoria da Evolução e a ideia de um criador. Conforme vimos no capítulo 3, esta não é uma relação tão usual em todas as populações. Steven Engler (2007; 2011), observa que há tipos diferentes de criacionismos e que nem todos são opostos aos fundamentos do darwinismo. A exemplo disso, temos o chamado “evolucionismo teísta”, que de certa forma integra ambas as visões de mundo. A maioria de nossa amostra de ateus claramente não vê essa conciliação com bons olhos. O *cluster 2*, dos Ateus Moderados, tende ao grupo dos que concordam com a incompatibilidade entre evolução e criação.

Como a próxima questão também se insere no mesmo debate, focando-se na ideia de um *designer* (termo mais próximo do *Design* Inteligente) optamos por apresentar neste momento a discussão de seus dados. Conforme veremos na próxima página, quase 94% da amostra, abordando os três *clusters*, considera a ideia de um *designer* impraticável.

Um dado curioso ocorreu entre os *clusters*: embora por uma diferença pequena, o grupo dos Ateus Discretos (*cluster 3*) superou o de Ateus Moderados (*cluster 2*), o qual também superou o dos Super Ateus (*cluster 1*) nas respostas de discordo.<sup>52</sup> Pela primeira e única vez entre as respostas deste questionário, houve uma inversão das tendências dos grupos.

Agrupando as questões 23 e 24, portanto, podemos “ler” os dados, entendendo que nossa amostra, em maioria, ressalta o abismo entre evolução e criação, tendendo claramente a uma defesa da ciência.

---

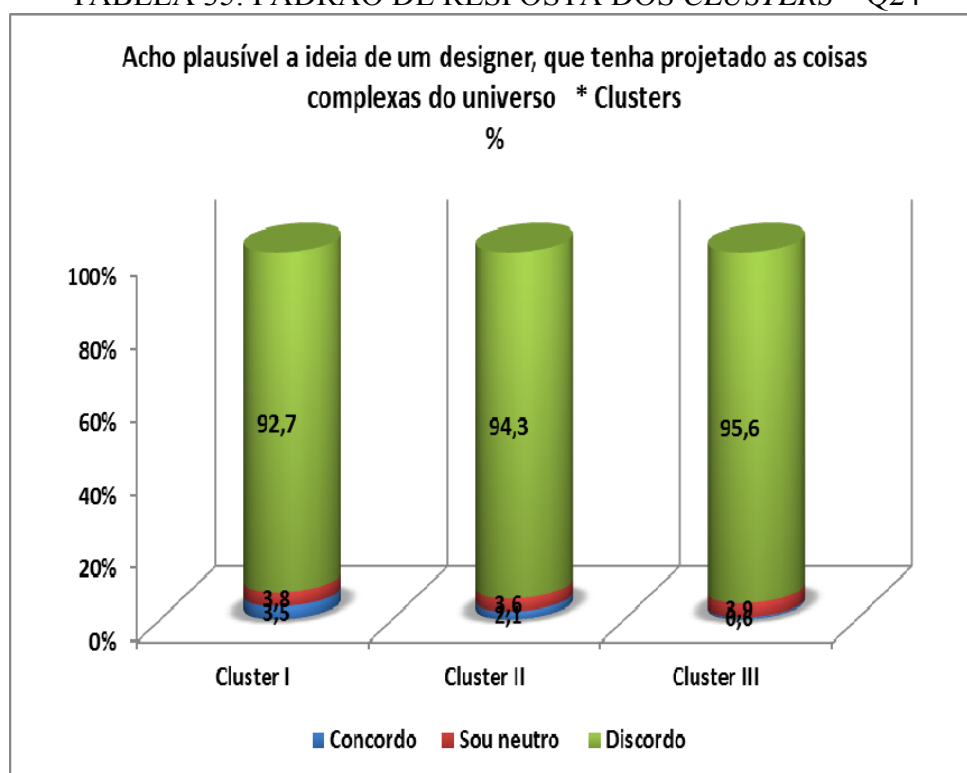
<sup>52</sup> No caso desta questão, a formulação da pergunta está invertida da lógica de todo o questionário, em que as respostas de concordo são indicativas de uma tendência ateuísta mais evidente. Nesta questão, portanto, as respostas “discordo” é que indicam tal tendência.

**QUESTÃO 24: Acho plausível a ideia de um designer, que tenha projetado as coisas complexas do universo.**

TABELA 34: APRESENTAÇÃO DAS RESPOSTAS POR NÚMERO BRUTO E PORCENTAGEM – Q24

<b>Acho plausível a ideia de um designer, que tenha projetado as coisas complexas do universo.</b>	<b>N</b>	<b>%</b>
Concordo	25	2,4
Neutro/sem opinião	38	3,7
Discordo	959	93,8
<b>Total</b>	<b>1022</b>	<b>100,0</b>

TABELA 35: PADRÃO DE RESPOSTA DOS *CLUSTERS* – Q24

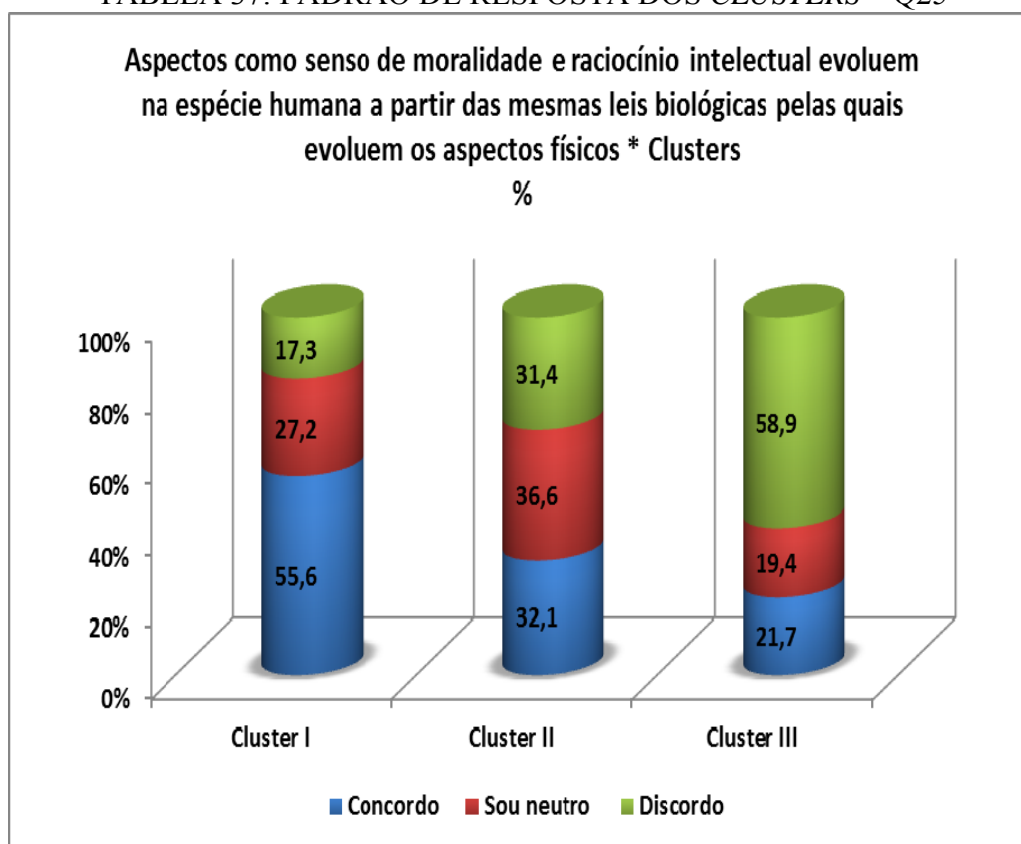


**QUESTÃO 25: Aspectos como senso de moralidade e raciocínio intelectual evoluem na espécie humana a partir das mesmas leis biológicas pelas quais evoluem os aspectos físicos**

TABELA 36: APRESENTAÇÃO DAS RESPOSTAS POR NÚMERO BRUTO E PORCENTAGEM – Q25

Aspectos como senso de moralidade e raciocínio intelectual evoluem na espécie humana a partir das mesmas leis biológicas pelas quais evoluem os aspectos físicos	N	%
Concordo	409	40,0
Neutro/sem opinião	302	29,5
Discordo	311	30,4
<b>Total</b>	1022	100,0

TABELA 37: PADRÃO DE RESPOSTA DOS *CLUSTERS* – Q25



Esta questão foi um teste acerca do conhecimento e do posicionamento sobre um aspecto básico do evolucionismo neodarwinista, o de que o senso moral e a intelectualidade também sofrem processos de seleção. 40% da amostra está em consonância com a afirmação de que nossa moral também está sujeita a mecanismos biológicos. Em contrapartida, quase 30% discorda. É um público equilibrado, com mais tendência a concordar com a proposição.

Cabe explicar que o modo como a questão está exposta pode acabar inibindo algumas adesões, uma vez que “as mesmas leis” pode ser entendido como exatamente do mesmo modo. O fato é que um conhecimento médio de neodarwinismo orienta-nos a considerar que nosso comportamento moral tem bases biológicas, o que não exclui os aspectos culturais.

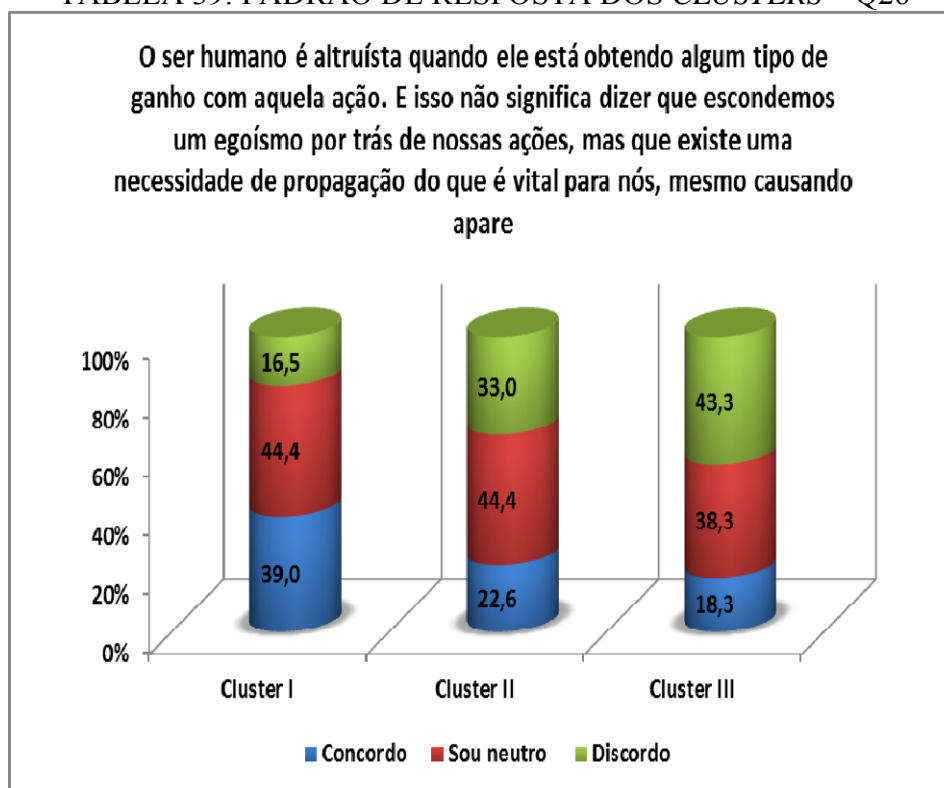
Esta questão foi colocada em função de ser um dos debates que envolvem Dawkins nos quesitos da solidariedade, cooperação e ética quando associados à religião. Nossa intenção era saber o grau de profundidade que a amostra tem dos debates nos quais nosso autor se insere que tocam o ateísmo.

**QUESTÃO 26: O ser humano é altruísta quando ele está obtendo algum tipo de ganho com aquela ação. E isso não significa dizer que escondemos um egoísmo por trás de nossas ações, mas que existe uma necessidade de propagação do que é vital para nós, mesmo causando aparente prejuízo a si próprio. É uma necessidade de sobrevivência.**

TABELA 38: APRESENTAÇÃO DAS RESPOSTAS POR NÚMERO BRUTO E PORCENTAGEM – Q26

O ser humano é altruísta quando ele está obtendo algum tipo de ganho com aquela ação. E isso não significa dizer que escondemos um egoísmo por trás de nossas ações, mas que existe uma necessidade de propagação do que é vital para nós, mesmo causando aparente prejuízo a si próprio. É uma necessidade de sobrevivência.	n	%
Concordo	293	28,7
Neutro/sem opinião	442	43,2
Discordo	287	28,1
<b>Total</b>	<b>1022</b>	<b>100,0</b>

TABELA 39: PADRÃO DE RESPOSTA DOS *CLUSTERS* – Q26



A questão 26 trata do mecanismo do gene egoísta (DAWKINS, 2001a, 2007) explicitado no capítulo 3 desta tese. Lembramos da explicação de Dawkins de que “existem circunstâncias – que não são especialmente raras – em que os genes garantem sua sobrevivência egoísta influenciando os organismos a agir de forma altruísta” (DAWKINS, 2007, p. 281).

Essa afirmação foi escolhida em função de se tratar de um conceito – embora elaborado – do evolucionismo centrado no gene bem típico de Dawkins. É interessante que essa questão traz debates acadêmicos e internos à ciência e nosso objetivo foi confrontar o público ateu acerca de um conceito “intramuros” a fim de verificar o grau de profundidade que os ateus da amostra têm na leitura e compreensão da teoria de Richard Dawkins. Cabe um parêntese de que talvez a construção da frase esteja de difícil leitura e compreensão, podendo gerar margens para dúvidas.

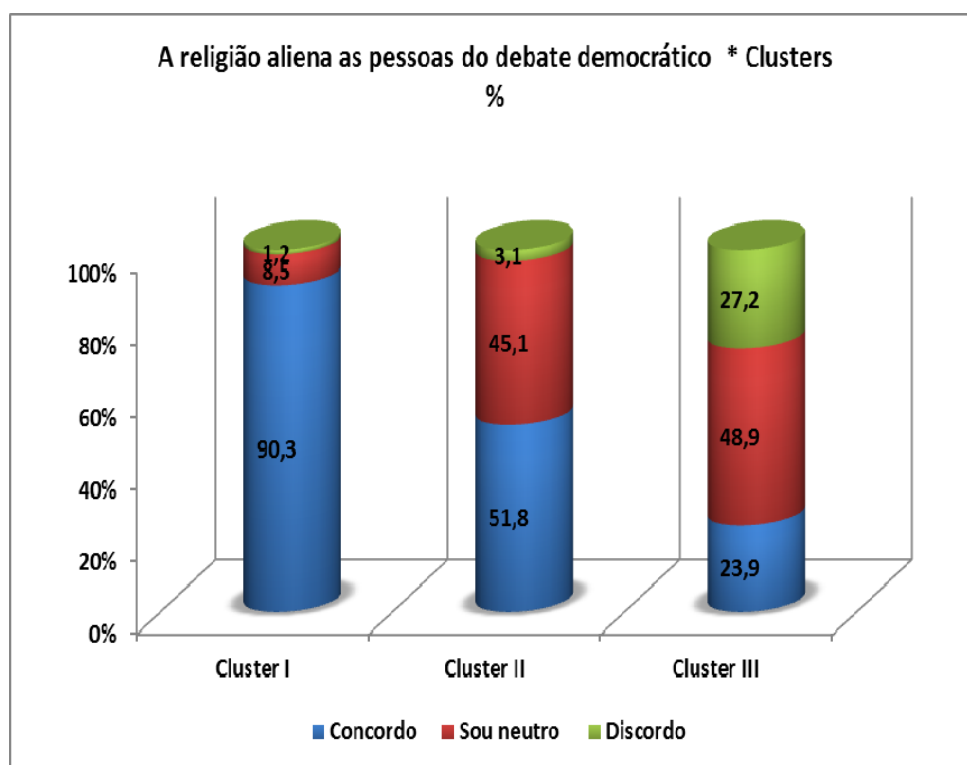
Um número expressivo de sujeitos da amostra (43,2%) preferiu não opinar, sugerindo a nós que não há clareza acerca deste conceito de Dawkins ou sobre a forma como foi colocada a questão em nosso questionário. E entre os que concordam e discordam, a amostra ficou dividida.

**QUESTÃO 27: A religião aliena as pessoas do debate democrático.**

TABELA 40: APRESENTAÇÃO DAS RESPOSTAS POR NÚMERO BRUTO E PORCENTAGEM – Q27

<b>A religião aliena as pessoas do debate democrático.</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Concordo	642	62,8
Neutro/sem opinião	313	30,6
Discordo	67	6,6
Total	1022	100,0

TABELA 41: PADRÃO DE RESPOSTA DOS *CLUSTERS* – Q27



Dawkins aborda esta questão 27 sob o enfoque da militância, comparando os ateus ao movimento gay (2003; 2007) como uma bandeira de minorias que precisam de espaço público e citando exemplos em que as religiões ignoraram direitos democráticos, punindo com pena de morte pessoas que expressaram sua opinião (2007, p. 368-369).

62,8% da amostra concorda com que a religião aliena as pessoas do debate democrático, em contraste com 6,6% que discorda. Eis uma diferença gritante. Se considerarmos o grupo dos Super Ateus, praticamente inexistente discordância.

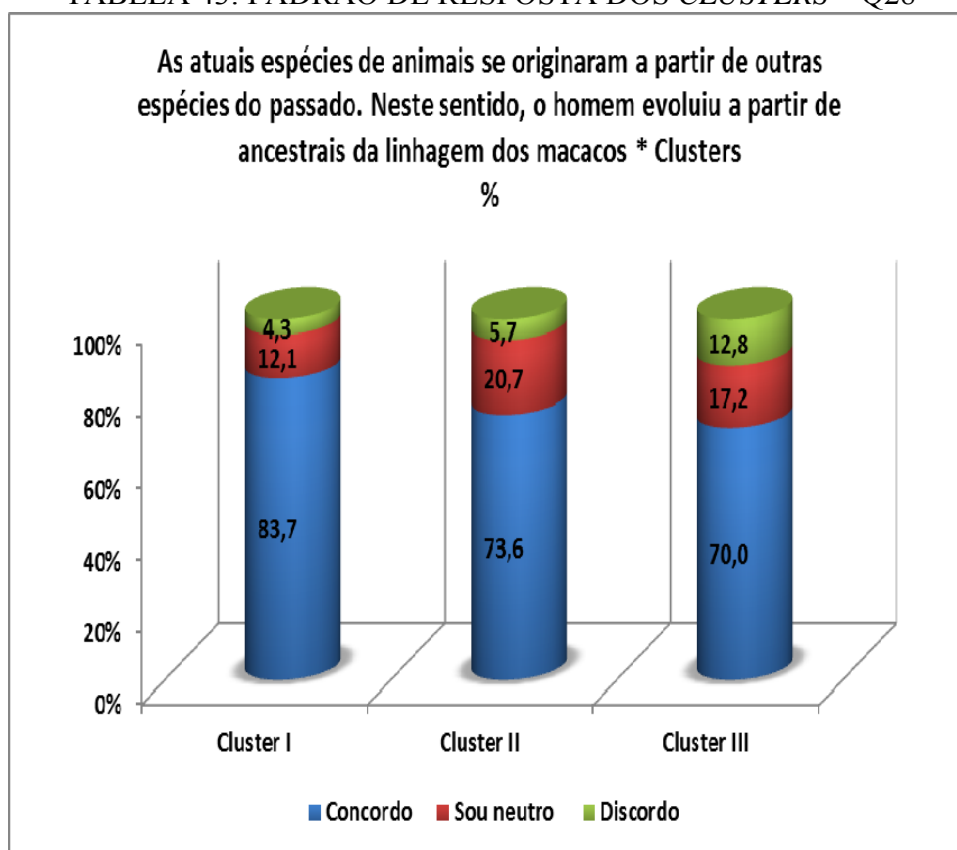
A verdade é que este pressuposto vai muito além de Dawkins, sendo um pressuposto visto em outras correntes ateístas. Cabe ressaltar que a palavra “aliena” dá margens para compreensão de um raciocínio de bases marxistas.

**QUESTÃO 28: As atuais espécies de animais se originaram a partir de outras espécies do passado. Neste sentido, o homem evoluiu a partir de ancestrais da linhagem dos macacos.**

TABELA 42: APRESENTAÇÃO DAS RESPOSTAS POR NÚMERO BRUTO E PORCENTAGEM – Q28

<b>As atuais espécies de animais se originaram a partir de outras espécies do passado. Neste sentido, o homem evoluiu a partir de ancestrais da linhagem dos macacos.</b>	n	%
Concordo	788	77,1
Neutro/sem opinião	169	16,5
Discordo	65	6,4
Total	1022	100,0

TABELA 43: PADRÃO DE RESPOSTA DOS *CLUSTERS* – Q28



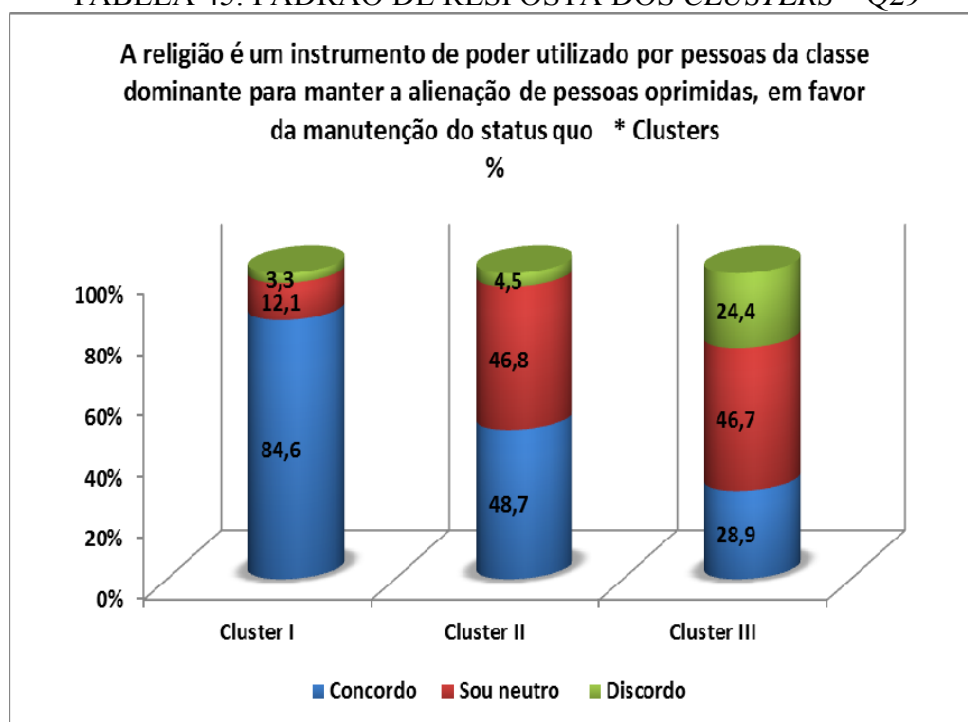
Novamente, a amostra se apresenta bastante tendenciosa ao “concordo”, com 77,1% contra 6,4% de “discordo”. Este é um pressuposto básico do darwinismo, que, claro, está colocado de modo simplificado. A palavra “macaco” não seria a cientificamente mais adequada, mas adaptando o conhecimento evolucionista à cultura popular, optamos por usá-la para avaliar este conceito. Nossa amostra, endossando resultados anteriores, parece ter sido letrada nos princípios básicos do darwinismo.

**QUESTÃO 29: A religião é um instrumento de poder utilizado por pessoas de classe dominante para manter a alienação de pessoas oprimidas, em favor da manutenção do *status quo*.**

TABELA 44: APRESENTAÇÃO DAS RESPOSTAS POR NÚMERO BRUTO E PORCENTAGEM – Q29

<b>A religião é um instrumento de poder utilizado por pessoas de classe dominante para manter a alienação de pessoas oprimidas, em favor da manutenção do <i>status quo</i>.</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Concordo	614	60,1
Neutro/sem opinião	331	32,4
Discordo	77	7,5
<b>Total</b>	<b>1022</b>	<b>100,0</b>

TABELA 45: PADRÃO DE RESPOSTA DOS *CLUSTERS* – Q29



A visão explícita na questão 29 não é algo que encontramos em Dawkins, embora um ou outro ateu contemporâneo a expresse, tal como Michel Onfray (2011). Esta proposição refere-se muito mais a um ateísmo de bases marxistas.

60,1% (contra 7,5%) de nossa amostra concorda que a religião é um instrumento de dominação de uma classe contra outra, revelando uma tendência ateu de bases diferentes da de Dawkins. Neste sentido, embora não seja objeto de nosso estudo, indicamos que a posição marxista parece ter influência sobre nossa amostra.

#### **5.4 Discussão conclusiva dos dados**

Após a apresentação das questões fechadas, abrimos a discussão da última questão (30), que acaba por amarrar as demais questões em torno do conhecimento que a amostra declara ter sobre Richard Dawkins. As opções de resposta eram: “nunca ouvi falar”, “li pouco a respeito, mas não conheço ou não me interessa muito”, “já li uma ou algumas de suas publicações” e “sou fã deste autor”. Havia também espaço aberto para que cada um fizesse as considerações que considerasse necessárias, livremente.

Diferentemente de todas as outras questões, esta perguntou diretamente sobre o conhecimento da amostra a respeito de Richard Dawkins. Nosso objetivo era mapear pessoas que se declaram seguidores de Dawkins e aqueles que afirmam não conhecê-lo ou não ter interesse em seu pensamento. Essas declarações foram cruzadas estatisticamente com os três grupos observados na amostra (Super Ateus, Ateus Moderados e Ateus Discretos), a fim de identificar os encontros entre a autodeclaração, de um lado, e os posicionamentos e o conhecimento da amostra acerca da teoria de Dawkins.

Quase 29% (28,8%) dos ateus estudados declaram-se adeptos, profundos admiradores, ou seguidores de Dawkins. 51,1% da amostra afirma conhecer nosso autor de estudo, mas faz ponderações em relação ao seu pensamento, posicionando-se como leitor crítico, que adere a algumas visões, discordando de outras. Finalmente, 20,1% do grupo declara não conhecer ou não ter interesse no autor. Ao todo, portanto, quase 80% (79,9%) tem conhecimentos a respeito dos pressupostos de Dawkins, de modo mais ou menos profundo.

TABELA 46: APRESENTAÇÃO DAS RESPOSTAS POR NÚMERO BRUTO E PORCENTAGEM – Q 30

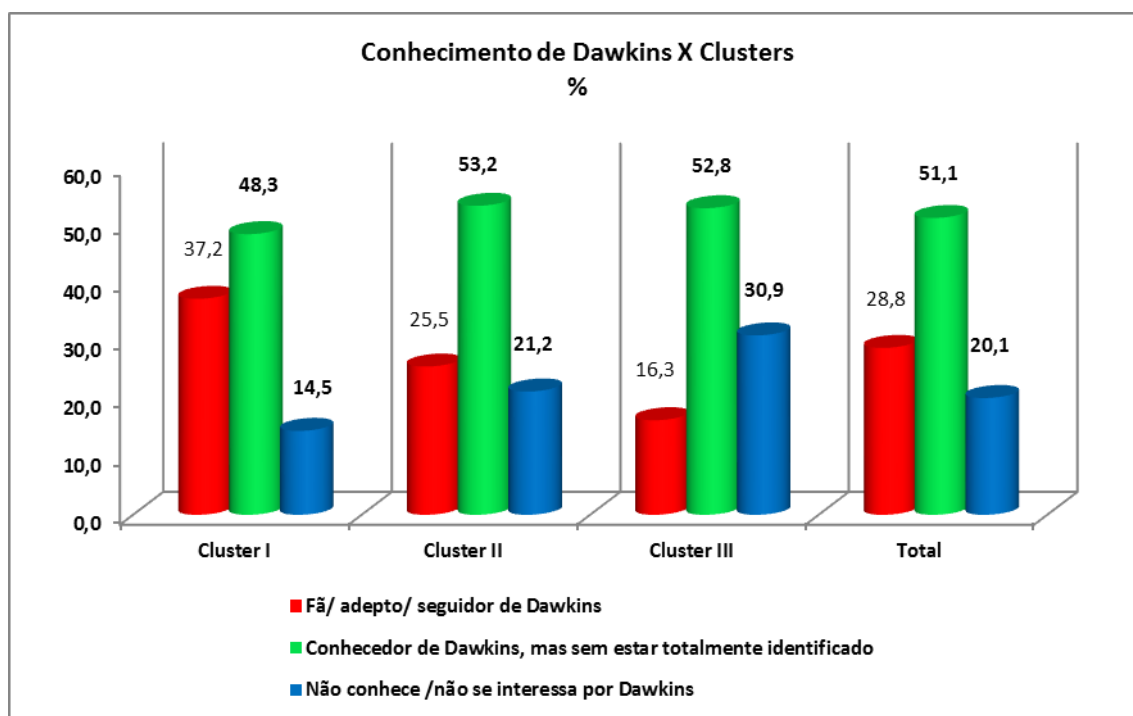
q30b

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	1 Fã/ adepto/ seguidor de Dawkins	293	28,7	28,8	28,8
	2 Conhecedor de Dawkins, mas sem estar totalmente identificado	521	51,0	51,1	79,9
	3 Não conhece ou não se interessa por Dawkins	205	20,1	20,1	100,0
	Total	1019	99,7	100,0	
Missing	0 Sem valor analítico	3	,3		
Total		1022	100,0		

Quando realizamos um cruzamento entre os dados dos *clusters* (tirados a partir de padrões de resposta) e os de autodeclaração, vemos no gráfico que vem logo a seguir – como era esperado – que entre os Super Ateus (que apresentam mais respostas de “concordo” e, portanto, mais adesão ao pensamento de Dawkins), os que declaram ser seguidores de Dawkins existem em maior número quando comparado aos outros grupos. Neste sentido, a autodeclaração mostra-se parcialmente consonante com os padrões de respostas que analisam o conhecimento e/ou as adesões ao pensamento de Dawkins. No entanto, nem todos os que se declaram seguidores estão entre os Super Ateus, indicando que existe um número considerável de sujeitos na amostra que se dizem fãs do autor, mas não responderam às questões do questionário de acordo com seus posicionamentos.

Diante dos dados observados abaixo, vemos que 157 sujeitos da pesquisa (15,3% da amostra total) são seguidores de Dawkins no tanto no sentido de autodeclaração, quanto na adesão às ideias do autor, já que estes sujeitos declaram-se fãs do autor e pertencem ao *cluster* dos Super Ateus, com mais identificação com as ideias de Dawkins. 107 sujeitos que se declararam fãs de Dawkins (10,4% da amostra total) oscilam no conhecimento/adesão às suas ideias (pertencendo ao *cluster* dos Ateus Moderados), e 29 pessoas (2,8% da amostra total) declarou-se seguidor de Dawkins, pertencendo, no entanto, ao *cluster* 3, dos Ateus Discretos, com menos familiaridade com o pensamento ateuista de Dawkins.

TABELA 47: CRUZAMENTO DE DADOS: CONHECIMENTO DE DAWKINS X CLUSTERS



Essa última questão também trouxe relatos a respeito do autor, dos quais selecionamos alguns:

- 1) *Não me interessa por ateus missionários.*
- 2) *Já ouvi falar (de Dawkins), mas nunca li nada dele. Já me acusaram de ser ateu por causa dele, típico dos religiosos que acham que é preciso alguém pra orientar suas opiniões.*
- 3) *Uma pessoa bem instruída que demonstra muita lógica de raciocínio e que deve ser mais ouvido pelas massas.*
- 4) *É idiotice esse papo sobre Dawkins, afinal querem construir um templo e criarem uma nova instituição?...Ateísmo como religião é uma estupidez tamanha.*
- 5) *Leio Dawkins da mesma forma que leio Hobbes, Voltaire, Marx, Hegel, em suma, é mais um escritor pela qual admiro seu trabalho.*
- 6) *Conheço bem, acordos importantes, discordâncias importantes também, não sou fã.*
- 7) *Tem uma teoria que não pode ser comprovada....a ciência não é estática.*
- 8) *Concordo com a maior parte dos raciocínios de Dawkins, embora não me considere um fã.*

- 9) *Sou muito fã dele, mas acho que se ele fosse menos militante, faria mais efeito suas idéias, os religiosos se assustam com algumas declarações dele que sabemos que é verdade, mas considero desnecessário o tom militante.*
- 10) *Um indivíduo influenciado cujas análises feitas do cristianismo são, na minha opinião, tão estúpidas quanto as análises feitas pelas pessoas que acreditam no criacionismo.*
- 11) *Já escutei sobre ele. Mas não procuro basear minhas formas de ver o mundo ou opiniões através de outras pessoas.*
- 12) *Sei quem é, conheço a teoria, com a qual concordo em parte. Reconheço tal teoria como colaboradora para o entendimento da evolução das espécies.*
- 13) *É apenas uma pessoa inteligente e com muitas contribuições notáveis para a ciência.*
- 14) *Busco um leque de autores e pesquisadores a respeito do tema, e Dawkins está entre os melhores que expõe de forma clara e perspicaz a natureza do verdadeiro conhecimento.*

Podemos observar em algumas das frases citadas a postura afirmativa em relação à declaração da autonomia do pensamento, uma característica que os ateus parecem considerar como sendo algo que os destaca dos religiosos.

Em conclusão a este capítulo, observamos que 80% de nossa amostra tem conhecimento sobre a existência de Dawkins e demonstra relativo interesse por ele, sendo que aproximadamente 29% declaram-se admiradores/seguidores do autor, e a conforme pontuamos, nem todos os declarados fãs apresentam respostas congruentes com o pensamento de Dawkins. Apesar desse dado, 41,3% da amostra compõe o grupo dos Super Ateus, mantendo padrões de resposta que indicam relativa adesão ao pensamento do autor.

Essa incongruência parcial entre a declaração de fã e a adesão às ideias de Dawkins pode se dever a uma das hipóteses desta tese, a de que as figuras de cientista e militante ateu, embora sejam distintas em argumentos e forma de apresentação, misturam-se diante do público, de modo a gerar pouca clareza de alguns de seus argumentos.

Em relação aos conceitos apresentados, observamos na amostra uma tendência a endossar algumas ideias básicas de Dawkins, como a similaridade entre religião e vírus, a visão de que existe uma maior maturidade do pensamento científico, que tende a substituir o religioso um dia, e a falta de liberdade na escolha do caminho religioso.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não sei se respondemos a todas as nossas indagações e inquietações iniciais. Tampouco sei se comprovamos nossas hipóteses. O que posso dizer de modo mais objetivo é que partimos de uma compreensão que encontrou eco no público estudado. Dawkins é, de fato, um pensador de relevância entre os ateus, mesmo os brasileiros. O modo como sua influência atua entre os ateus é o que faz diferença nessa análise.

Ao total, 80% do grupo conhece Dawkins, o que era de se esperar, dada sua visibilidade pública. Surpreendi-me, ao contrário, que 20% afirmou não ter contato ou não se interessar pelo autor, de modo geral. Podemos ler este dado tendo em mente a autonomia de pensamento reivindicada pelos pensadores ateístas e observadas em alguns dos relatos que colhemos de nossa amostra. Ou, ainda, sugerindo que talvez as argumentações que embasam seu ateísmo evolucionista adviriam de uma matriz de pensamento menos usual ao grande público que a marxista, por exemplo, tornando difícil o entendimento do ateísmo de Dawkins a qualquer pessoa. Estas são apenas conjecturas de uma conclusão de tese.

Aproximadamente um terço da amostra estudada declara ter Richard Dawkins como uma liderança de pensamento ateísta. Este grupo acompanha o autor em suas publicações, vídeos, além de propagar suas ideias em sites ateus e em grupos de discussão. Apenas uma parte desse grupo, no entanto, manteve padrões de respostas que indicam grande adesão ao pensamento do autor.

Isto pode se dever ao fato que apresentamos como uma das hipóteses desta tese, a de que as figuras de cientista e de militante ateu em Dawkins fundem-se diante do imaginário público, a ponto da “leitura” acerca de seus pressupostos ser prejudicada. Dawkins oscila no modo de apresentar suas argumentações ateístas, ora o fazendo com um formato e método acadêmico, como em *O relojoeiro cego* (2001a) e *O Gene Egoísta* (2001b), ora utilizando recursos de retórica considerada “panfletária”, como em *Deus, um delírio* (2007), em vídeos e em sites.<sup>53</sup>

Na cabeça de seus seguidores, não deve ser fácil distinguir estas facetas em todos os momentos, visto que as argumentações sempre acabam por referenciar umas às

---

<sup>53</sup> Video: “As raízes de todo o mal”, Richard Dawkins. Legendado [www.youtube.com/watch?v=w120gbhBjec](http://www.youtube.com/watch?v=w120gbhBjec). Acesso em setembro de 2013. Sites: [www.richarddawkins.net](http://www.richarddawkins.net). Acesso em março de 2013. <http://www.theguardian.com/science/2012/may/19/richard-dawkins-king-james-bible>. Acesso em fevereiro de 2014.

outras, dando a impressão de que seu ateísmo tem, de fato, condição e respaldo científico.

Isso nos leva a um outro problema desta tese, a de que as argumentações e aparições de Dawkins em relação ao ateísmo podem estabelecer uma relação com a ciência, conferindo-lhe (ao ateísmo) aparência de legitimidade, deixando a religião, ao contrário, no lugar de um pensamento ilegítimo, porque não seria verdadeiro, tampouco livre ou real.

Poderíamos argumentar que Dawkins faz um uso seletivo da ciência e de sua condição de intermediário entre os universos acadêmico e leigo, colocando a “máquina científica” a favor de seus pressupostos ideológicos e de fé. Apesar desse caráter ideológico, consideramos nesta tese que este processo em Dawkins não se dá a partir de uma intencionalidade dirigida a deturpar fatos, ou apresentar somente um dos lados, mas como um mecanismo de sua mente, o qual o guiaria. Neste ponto, poderíamos fazer uma analogia com a sua própria teoria, sugerindo que Dawkins estaria “possuído” por memes, tais como: “a verdade é racional”, “só a razão é livre”, “ciência é sinônimo de verdade”, “iluminados não são religiosos”, “pensar livremente é pensar como ateu”...

Esta brincadeira que fazemos aqui nada mais é que uma tentativa de analisar Richard Dawkins e seus mecanismos por seus próprios métodos e modelos interpretativos. Por que, afinal, os memes religiosos provocariam uma doença na mente, e os memes da ciência teriam efeito curativo? Não lhes parece estranha tal distinção, vista sob o prisma evolucionista?

A este respeito, cabe-nos lembrar que esta tese também pretende, em partes, desconstruir a visão de que apenas a religião poderia ser vista sob o prisma dos condicionamentos cognitivos. Indicamos, em alguns pontos de nosso texto, que as leis da memética estão funcionando a todo vapor entre ateus, e sugerimos que existem caminhos na compreensão evolucionista para estudar o ateísmo dentro de bases “naturais”. Precisamos de mais estudos nessa direção. O ateísmo, dentro da academia, tem sido priorizado a partir de discussões de pouco valor acadêmico.

Com isso, apenas queremos ressaltar que não parece correto em linguagem darwinista – usando os próprios pressupostos de Dawkins – interpretar o ateísmo como um caminho de livre escolha, e a religião, como fruto de um processo de doutrinação da mente.

Ao associar a religião a processos cognitivos “condicionados”, Dawkins estabelece uma relação entre ateísmo e liberdade com pretensas bases científicas, um

pressuposto que a comunidade acadêmica precisa ficar atenta a fim de evitar deturpações que envolvem a teoria da evolução. O argumento da religião como um subproduto da evolução, em propriedade de Dawkins, tornou-se um argumento em favor do quanto a religião teria “desviado” processos evolutivos que seriam úteis para nossa espécie, apoderando-se de parte do processo evolutivo saudável de nossa espécie e contaminando mentes durante séculos. Afirmamos, com base no que apresentamos, que Dawkins utiliza a ideia da religião como subproduto evolutivo com uma conotação negativa e não neutra. Se ela é um “desvio” evolutivo pode deixar de existir, por não ter função para nossa espécie. Esta é uma manobra de raciocínio que merece atenção acadêmica.

Tal conduta argumentativa carrega um juízo de valor. A Dawkins não importa se as religiões em sua base possam ter promovido coesão e solidariedade nos grupos, se até hoje existem ações de efeito benéfico associadas às religiões, e se, em contrapartida, podemos elencar figuras e regimes ateus que promoveram desgraças. A Dawkins, quando se trata de religião, subproduto refere-se a desvio evolutivo em um sentido arbitrariamente negativo.

A ciência não deveria (pelo menos no nosso entendimento de ciência) prestar-se a serviços como esse, uma seleção arbitrária de dados, associada ainda, a conteúdos de juízo de valor. Quem autoriza a legitimidade do ateísmo sobre a religião, do ponto de vista científico? Certamente não é a própria ciência, mas os usos seletivos que se faz dela. Patologizar a religião, colocando-a como fruto de um processo condicionado e virótico é tirar a legitimidade de quem tem fé.

Além disso, colocar o debate entre religião e ciência calcado apenas na dicotomia entre razão e superstição é um empobrecimento gigantesco do potencial deste debate. No pré-primário da história do pensamento, mito era tido como história falsa ou fantasia, entretanto já avançamos o suficiente para compreender mito dentro de outras bases analíticas. Como modelos de compreensão e vivência do universo, religião e ciência não precisam disputar lugar. Elas podem coexistir. Que tragédia seria para a humanidade se apenas a razão se quisesse suficiente para abarcar nossas inquietações!

Afirmar que religião induz a pensamento delirante ou é fruto dele, é similar a postular que poesia (ou arte) impulsiona tendências de abstração complexa da mente, que poderiam levar o sujeito a perder as referências sobre o certo e o errado. Obviamente, esta é uma anedota, que, entretanto, serve ao tipo de argumentação com a qual Dawkins combate religião.

Quanto à moral avançar sem a religião, como postula nosso autor de estudo, tal conclusão precisaria ser derivada de anos de estudo de gerações e sociedades ateístas. Até o momento, isolar a variável religião e suas influências sobre o indivíduo não parece uma tarefa simples. E afirmar que a moral avança sem religião não é o mesmo que dizer que ela é dificultada pela religião.

Antes que pareça que nossas críticas são dirigidas a todos os argumentos ateístas de Dawkins, esclarecemos que estudar a hipótese de Deus na ciência não nos parece absurda. Os objetivos e métodos é que nos parecem, como o de exaltar a ciência visando uma substituição do pensamento religioso. Em muitos momentos de suas aparições ateístas, Dawkins parece confundir ciência com o que é chamado de cientificismo, sendo este último um postulado de que a ciência pode ser aplicada a todos os campos da vida.

Em tempos de “vingança moral” dos ateus, em que o Estado passou a oferecer proteção oficial a este grupo que se reconhece como minoria política, aos religiosos é cedido o lugar obsoleto e incômodo da tradição. Quem quer saber de tradição na modernidade e pós-modernidade? Alguns, mas certamente não a massa de jovens ocidentais.

Dawkins compreendeu esse “espírito” de seu tempo, e como excelente intermediário entre universos (o da ciência e o da cultura popular), vê-se autorizado a manter suas posturas, a despeito das inúmeras críticas que recebe, as quais, talvez, o encorajem ainda mais, já que contribuem para sua fama.

Seus seguidores, mesmo referindo autonomia de pensamento, podem estar sofrendo este tipo de dupla influência das facetas de Dawkins que eventualmente se contradizem e, paradoxalmente, protegem-se, sob o resguardo de uma ciência forte: o evolucionismo.

## Referências:

- ABBAGNAMO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALEXANDER, R. D. A biological interpretation of moral systems. In: THOMPSON, P. (ed.) *Issues in evolutionary ethics*, New York: State Univ. New York Press, 1995, p.179-202.
- ALMEIDA FILHO, Enésio E. Alguns aspectos do mérito científico da Teoria do Design Inteligente. 6º. *Encontro Nacional de Criacionistas*. São Paulo: Universidade Adventista de São Paulo, UNASP, 15-17 jan. 2009. Disponível em: [http://www.unasp-sp.edu.br/pdf/museu/ALGUNS\\_ASPECTOS\\_DO\\_MERITO\\_CIENTIFICO\\_DA\\_TEOLOGIA\\_DO\\_DESIGN%20INT.pdf](http://www.unasp-sp.edu.br/pdf/museu/ALGUNS_ASPECTOS_DO_MERITO_CIENTIFICO_DA_TEOLOGIA_DO_DESIGN%20INT.pdf) Acesso em ago.2012.
- AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- ANGELES, Peter. *Critiques of God: Making the Case Against Belief in God*. New York: Prometheus Books, 1976.
- ARAÚJO, Alexandre Medeiros de. Kant e a orientação no pensamento pela fé racional. *PIBIC*, PUCRJ, 2008. Disponível em: [https://www.puc-rio.br/ensinopesq/ccpg/pibic/relatorio\\_resumo2008/relatorios/ctch/fil/fil\\_alexandrema.pdf](https://www.puc-rio.br/ensinopesq/ccpg/pibic/relatorio_resumo2008/relatorios/ctch/fil/fil_alexandrema.pdf). Acesso em novembro de 2012.
- ARAUJO, José Wellington de. Ciência e senso comum: a divulgação do conhecimento no campo da saúde *Perspect. ciênc. inf.*, Belo Horizonte, n. especial, p. 72-93, jul./dez. 2003. <http://portaldeperiodicos.eci.ufmg.br/index.php/pci/article/viewFile/653/439>. Acesso em maio de 2013.
- ARONSON, Ronald. 2007. "The New Atheists". *The Nation*, 25 de junho de 2007. Disponível em: <http://www.thenation.com/article/new-atheists>. 387. Acesso em julho de 2013.
- ASAD, T. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- ASAD, T. Interview: modern power and the reconfiguration of religious traditions (by Saba Mahmood). *Stanford Electronic Humanities Review*, v. 5, n. 1, 1996. Disponível em: <http://www.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/asad.html>. Acesso em setembro de 2013
- ASAD, T. Reading a modern classic: W. C. Smith's *The Meaning and End of Religion*. *History of Religions*, v. 40, n. 3, p. 205-222, 2001.
- ATRAN, Scott. <http://www.edge.org/discourse/bb.html#aтран2>. Acesso em 12 de março de 2006.

ATRAN, Scott. In Gods we trust: *The Evolutionary Landscape of Religion*. Hardcover, 2002.

ATRAN, Scott. Modes of thinking about living kinds. Em D.R. Olso & N.T. Torrance (Orgs.). *Modes of Thought*. Nova York: Cambridge University Press, 1996.

ATRAN, Scott. *Talking to the Enemy. Faith, Brotherhood, and the (Un) Masking of Terrorists*. Harper Collins Publishers, New York, 2010.

ÁVILA, Gabriel da Costa. Michael Behe: The edge of evolution: the search for the limits of darwinism. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 28, nº 56, p. 593-596 – 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v28n56/19.pdf>, acesso em agosto de 2012.

AYALA, F. The biological roots of morality. *Biology and Philosophy*. Netherlands, v. 2, n. 2, p. 235-252, 1987.

BACHELARD, G. A filosofia do não. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974a. v.38, p.159-245.

BACHELARD, Gaston. *A filosofia do não: filosofia do novo espírito científico*. Lisboa : Editorial Presença, 1991.

BACHELARD, G. O novo espírito científico. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974b. v.38, p.247-337.

BACON, Francis: *Nova Organum*. 1620, parágrafo XLIX. Disponível em: <http://www.psb40.org.br/bib/b12.pdf>. Acesso em fevereiro de 2013.

BAGGINI, Julian. *Atheism: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2003

BARBOUR, Ian G. *Quando a ciência encontra com a religião*. São Paulo: Cultrix, 2004.

BARBOUR, Ian G. *Religion and Science*. San Francisco: Harper, 1997.

BARRETT, J. The relative unnaturalness of atheism: On why Geertz and Markusson are both right and wrong. *Religion*, 40(3), 169-172, 2010.

BARRETT, P. H. et al. (eds.), *Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844: Geology, Transmutation of the Species and Metaphysical Enquiries*, Notebook M, 84, 1987.

BAUDRILLARD, Jean. *A sombra das maiorias silenciosas*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e Simulação. Retratos d'água*, 1991.

BEHE, Michael. *A caixa preta de Darwin: o desafio da bioquímica à Teoria da Evolução*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.

BENSON, Ophelia. 2009. "Atheism itself isn't a movement". *The Guardian*, 4 de novembro de 2009. Disponível em: [www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2009/nov/04/atheism-religion-philosophy](http://www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2009/nov/04/atheism-religion-philosophy). Acesso em: maio de 2013.

BERGER, Peter. "A Dessecularização do Mundo: Uma visão Global". *Religião e Sociedade*, Vol. 21, nº 1. pp. 9-24. 2000.

BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado*. São Paulo, Paulinas, 1985.

BERGER, Peter. *The Sacred Canopy: elements of a sociological theory of religion*. New York: Anchor Books. 1967.

BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis, Vozes, 2002.

BERING, J. Atheism is only skin deep: Geertz and Markusson rely mistakenly on sociodemographic data as meaningful indicators of underlying cognition. *Religion*, 40(3), 166-168. Elsevier Ltd., 2010.

BITTENCOURT FILHO, José. Da pós-secularização: notas sociológicas. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v.2, n.1, 1999, p. 73-95

BLACKMORE, S. *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

BLACKMORE, S. "The meme's eye view". In: AUNGER, R. *Darwinizing Culture. The Status of Memetics as a Science*. Oxford: Oxford University Press, 2000, pp.25-43.

BLACKMORE, S. *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

BLOOM, Paul; GERMAN, Tim P. Two reason to abandon the false belief task as a test of theory of mind. *Cognition* 77: B25-B31, 2000.

BOCK, W. The synthetic explanation of macroevolutionary change – a reductionist approach. *Bull. Carnegie Mus. Nat. Hist.*, v.13, pp. 20-69. 1979.

BORGES, Vitor Santiago. *Sentimento oceânico. Um estudo da experiência religiosa a partir de Freud e Romain Rolland*. Mestrado em Psicologia, Universidade Católica de Brasília, 2008. [http://www.btdt.ucb.br/tede/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=817](http://www.btdt.ucb.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=817). Acesso em junho de 2013.

BOURDIEU, P. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1994.

BOTTON, Alain de. *Religião para ateus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BOWLBY, John. *Apego: Apego e Perda*. vol. 1, São Paulo, Ed., Martins Fontes, 1984.

BOYER, Pascal. *Religion explained*. London: Basic Books, 2002.

BOYER, Pascal. *The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion*. California: University of California Press, 1994.

BOYER, Pascal. *The fracture of an illusion*. Science and the dissolution of religion. Frankfurt: Templeton Lectures, 2008.

BOYER, Pascal. Religious thought and behaviour as by-products of brain function *Trends in Cognitive Sciences*, 7 (3), 119-124, 2003.

BOYER, Pascal. Cognitive templates for religious concepts: cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations *Cognitive Science*, 25 (4), 535-564, 2001.

BRADLEY, Arthur & TATE, Andrew. *The New Atheist Novel: Fiction, Philosophy and Polemic after 9/11*. London & New York: Continuum, 2010.

BROOM, Donald E. *The evolution of morality and religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

BUDIMIR, Milenko. Apatheism: the new face of religion? *Procedures*, Philosophy of Religion, volume 45, 2008, P 87-93

BULBULIA, Joseph. The Cognitive and Evolutionary Psychology of Religion. *Biology and Philosophy*. Vol 19, no. 5, 2004.

BULBULIA, Joseph. The evolution of religion. In DUNBAR & BARRETT (Eds.), *Oxford Handbook of Evolutionary Psychology* (pp 621-635). Oxford: Oxford University Press, 2007.

BULBULIA, Joseph; SOSIS, Richard. Signalling theory and the evolution of religious cooperation, *Religion*, 41:3, 363-38, 2011.

CANCIAN, André. *Ateísmo e Liberdade*. São Paulo: Editora ADC, 2002.

CARNEIRO, Henrique. Por que somos ateus? *Revista Espaço Acadêmico*, no. 73, junho, 2007. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/073/73carneiro.htm>. Acesso em 12/03/12.

CHALMERS, Alan F. *A fabricação da ciência*. São Paulo : Unesp, 1994.

CHATTERJEE, Satischandra; DATTA, Dhirendramohana. *An Introduction to Indian Philosophy*. University of Calcutta, 1984.

CHEDIAK, Karla. Notas sobre a concepção evolucionista da moral. *Episteme*, Porto Alegre, n. 16, p. 45-59, jan./jun. 2003.

COMTE-SPONVILLE, André. *O espírito do ateísmo*. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

COX, Harvey. *A cidade do homem: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

CRUZ, Eduardo Rodrigues. Eduardo Rodrigues Cruz. *ComCiência*, Campinas, n. 107, 2009. Disponível em <[http://comciencia.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1519-76542009000300013&lng=pt&nrm=iso](http://comciencia.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-76542009000300013&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em janeiro de 2014.

CRUZ, Eduardo Rodrigues. *Religião e ciência*. São Paulo: Paulinas, 2014.

CRUZ, Raimundo José da. Oito teses sobre o processo de secularização na cultura ocidental: indicações de momentos e teóricos chave. *Revista Espaço Acadêmico*, no. 114, nov. 2010. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewFile/11147/6252>

DAMÁSIO, Antonio R. *O Erro de Descartes: emoção, razão e cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DAMÁSIO, Antonio R. *Em Busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DARWIN, Charles. *Origens: cartas seletas de Darwin, 1822-1859*. São Paulo: UNESP, 2009.

DARWIN, Charles. *A evolução: cartas seletas de Darwin, 1860-1870*. São Paulo: UNESP, 2009.

DASGUPTA, Surendranath. *A history of Indian philosophy, Volume 1* [S.l.]: Motilal Banarsidass Publ., 1992.

DAWKINS, Richard. *A escalada do monte improvável: uma defesa da teoria da Evolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

DAWKINS, Richard. *A grande história da Evolução: na trilha de nossos ancestrais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [2004]

DAWKINS, Richard. "A Survival Machine". In: BROCKMAN. *The Third Culture*, p. 75-95. Nova York: Simon & Schuster, 1996.

DAWKINS, Richard. *Brief Scientific Autobiography*. [www.richarddawkins.net](http://www.richarddawkins.net). Acesso em agosto de 2013.

DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DAWKINS, Richard. *Desvendando o Arco-íris: ciência, ilusão e encantamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000 [1998].

DAWKINS, Richard. *O Gene Egoísta*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2001a [1976].

DAWKINS, Richard. *O maior espetáculo da Terra: as evidências da Evolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DAWKINS, Richard. *O relojoeiro cego: a teoria da evolução contra o desígnio divino*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b [1986].

DAWKINS, Richard. "The Descent of Edward Wilson." *Prospect*. May 24 2012.

DAWKINS, Richard. "The future looks bright". *The Guardian*, 21 June 2003.

DAWKINS, Richard. "Universal Darwinism". In: BENDALL, D.S. (org.). *Evolution from Molecules to Men*. Cambridge: Cambridge Universal Press, 1983, p. 403-425.

DE FRANCO; PETRONIO. *Crença e evidência: aproximações e controvérsias entre religião e teoria da evolução no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Unisinos, 2014 (No prelo).

DEMBSKI, William A. *The design inference: eliminating chance through small probabilities*, Nova York, Cambridge University Press, 1998.

DEMBSKI, William A. "Intelligent design as a theory of information", in Robert T. Pennock ed. *Intelligent design creationism and its critics: philosophical, theological, and scientific perspectives*, MIT Press 2001.

DEMBSKI, William. *No free lunch: why specified complexity cannot be purchased without intelligence*, Rowman & Littlefield Publishers, 2002.

DEMBSKI, William; WELLS, Jonathan. *The design of life*. Dallas: The Foundation for Thought and Ethics, 2008.

DENNETT, D. C. *A perigosa idéia de darwin*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

DENNETT, Daniel. *Consciousness explained*. London: Penguin Books, 1991.

DENNETT, Daniel. *Quebrando o encanto: a religião como fenômeno natural*. Rio de Janeiro, Globo, 2006.

DENNETT, Daniel. "Memes and the Exploitation of Imagination". *Journal of Aesthetics and Art Criticism* . 48, 1990, pp. 127-135.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. Trad. J.Guinsburg e Bento Prado Junior. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

DICIONÁRIO MICHAELIS ONLINE. <http://michaelis.uol.com.br/> Acesso em janeiro de 2013.

DILTHEY, Wilhelm. *Introduction to the Human Sciences*. Edited by R. A. Makkreel & F. Rodi; trad. Michael Neville. New Jersey: Princeton University Press, 1989.

DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las Ciencias del Espiritu*. Fondo de Cultura Economica, México, 1949.

DRACHMANN, A. B. *Atheism in Pagan Antiquity*. Chicago: Ares Publishers, 1977

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. O sistema totêmico na Austrália. São Paulo, 2000.

ECO, Umberto e MARTINI, Carlo Maria. *Em que crêem os que não crêem?* Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 1999.

ENGLER, Steven. "Criacionismo," In: *Teologia e ciência: teologia da criação, ciências naturais e tecnologia em diálogo*, Eduardo R. Cruz (org.). São Paulo: Paulinas, 231-55, 2011.

ENGLER, Steven. "Criacionismo: um fundamentalismo anti-darwiniano?" In: DE

ENGLER, Steven. "Tipos de Criacionismos Cristãos," *Revista de Estudos da Religião (REVER)*, vol. 7/no 2: 83-107, 2007.

FERREIRA, José Antonio. *Meleto, 399, A Morte de Sócrates*. Arquivo: Edição de 29-03-2011,  
<http://www.jornalnordeste.com/noticia.asp?idEdicao=361&id=15553&idSeccao=3258&Action=noticia>. Acesso em fevereiro de 2013.

FERRY, Luc. *O homem Deus ou O sentido da vida*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2007.

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. São Paulo: Papyrus, 1988.

FEUERBACH, Ludwig. *Preleções Sobre a Essência da Religião*. São Paulo: Papyrus, 1989

FLEW, Anthony. *The Presumption of Atheism, and other Philosophical Essays on God, Freedom, and Immortality*. New York: Barnes and Noble, 1976.

FLEW, Anthony. The Presumption of Atheism. In: GEIVETT, Douglas; BRENDAM, Sweetman (orgs.). *Contemporary Perspectives in Religious Epistemology*. New York: Oxford University Press, 1992.

FLEW, Anthony. *Writings on Religion*. Chicago: Open Court, 1992.

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Porto Alegre: L&PM, 2010.

GADAMER, H-G. *O problema da consciência histórica*. Vila Nova de Gaia: Estratégias Criativas, 1998a

GADAMER, H. G. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998b.

GAYLOR, Annie Laurie. *Ten Common Myths About Atheists*. Freedom From Religion Foundation, Madison, Wisconsin (folheto), 1987.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

GEERTZ, A. W.; MARKUSSON, G. I. Religion is natural, atheism is not. On why everybody is both right and wrong. *Religion*, 40. 2010, p. 152-165.

GEIVETT, Douglas; BRENDAM, Sweetman (orgs.). *Contemporary Perspectives in Religious Epistemology*. New York: Oxford University Press, 1992.

GHIRALDELLI JR., Paulo. A teoria educacional no Ocidente: entre modernidade e pós-modernidade. *São Paulo Perspec.*, São Paulo, v. 14, n. 2, 2000. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-88392000000200005&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392000000200005&lng=es&nrm=iso). Acesso em: 14 Mar 2007. Pré-publicação. doi: 10.1590/S0102-88392000000200005

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. *Horiz. antropol.* 2011, vol.17, n.35 pp. 327-356. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832011000100011&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832011000100011&lng=en&nrm=iso). ISSN 0104-7183. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832011000100011>. Acesso em outubro de 2013.

GODFREY-SMITH, P. The Replicator in Retrospect. *Biology and Philosophy*, 15, 403-423, 2000.

GONTIJO, Daniel. Teísmo e ateísmo: o dilema da naturalidade. <http://danielgontijo.blogspot.com.br/2011/07/teismo-e-ateismo-o-dilema-da.html>. Acesso em fevereiro de 2014.

GORDON, Flavio. *A cidade dos brights: religião, política e ciência no movimento neoateísta*, Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2011, 411 pgs.

GOSS, Karine Pereira; PRUDENCIO, Kelly. “O conceito de movimentos sociais revisitado”. *Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC* Vol. 2, nº 1 (2), janeiro-julho 2004, p. 75-91.

GOULD, S. J. *Darwin e os grandes enigmas da vida*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GOULD, S. J., VRBA, E. “Exaptation- A Missing Term in the Science of Form”. *Paleobiology*, Vol. 8, No. 1, 1982, pp.4-15.

GOULD, S.J. *Pilares do Tempo: ciência e religião na plenitude da vida*. Editora Rocco. Rio de Janeiro, 2002.

GOULD, S.J. *Seta do tempo, ciclo do tempo: mito e metáfora na descoberta do tempo geológico*. Companhia das Letras, São Paulo, 1987.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. In: DE FRANCO; PETRONIO. *Crença e evidência: aproximações e controvérsias entre religião e teoria da evolução no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Unisinos, 2014 (No prelo).

GRAFEN, Alan & RIDLEY, Mark. *Richard Dawkins: How a Scientist Changed the Way We Think – reflections by scientists, writers, and philosophers*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2006.

GRAMSCI. *Concepção Dialética da História*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1981.

GRAY, John. “The myth of secularism”. *New Statesman*, 16–30 December 2002.

GRAY, John. “Fanatical Unbelief”. *Prospect Magazine*, novembro de 2004. Disponível em: [www.thedivineconspiracy.org/Z5013.htm](http://www.thedivineconspiracy.org/Z5013.htm) (acesso em: 02/01/2011).

GRAY, John. “The atheist delusion”. *The Guardian*, 15 de março de 2008. Disponível em: [www.guardian.co.uk/books/2008/mar/15/society](http://www.guardian.co.uk/books/2008/mar/15/society) (acesso em: 01/01/2011).

GUTHRIE, S. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press, 1993.

HARMAN, O. *The Price of Altruism: George Price and the Search for the Origins of Kindness*. New York: Norton, 2010.

HAUGHT, John F. *God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*. Louisville & London: Westminster John Knox Press, 2008.

HATTENSTONE, Simon. “Darwin's child”, *The Guardian*, 10 de fevereiro de 2003. Acesso em 2013.

HERZOG, Regina. *Psicanálise e Verdade*. 2006. Disponível em: <http://www.infocien.org/Interface/Colets/v01n16a003.pdf>. Acesso em dezembro de 2012.

HARRIS, Sam. *A Morte da Fé*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HARRIS, Sam. *Carta a Uma Nação Cristã*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HITCHENS, Christopher. *Deus não é grande*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

HOLBACH, Paul Henri Thiry. *Good sense without God*. London: W. Stewart & CO. 2005 (1772).

HOLBACH Paul Henri Thiry. *Le Bon Sens du curé Meslier suivi de son Testament*. edição Palais des thermes de Julien, 1802 (1772).

HOLBACH Paul Henri Thiry. *Le Christianisme Dévoilé*. Edição de Londres, 1776 (1761).

HOLBACH Paul Henri Thiry. *Christianity Unveiled*. Great Britain: Hodgson Press, 2008.

HOLBACH Paul Henri Thiry. *Le Système de la Nature*, edição Ledoux, vl. 2, 1821.

HUISMAN, Denis. *Dicionário dos Filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001

HUME, David. *Diálogos Sobre a Religião Natural*. 1.ed. Tradução: Álvaro Nunes.Lisboa, Edições 70, 2005.

HUME, David. *Investigações Sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral*. 1.ed. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo, Editora UNESP, 2004.

HUXLEY, Thomas. *Collected Essays, Vol. V: Science and Christian Tradition*. Macmillan and Co, 1893. pp. 237–239.

IHEU, International Humanist And Ethical Union, *Freedom of Thought 2012: A Global Report on Discrimination Against Humanists, Atheists and The Nonreligious*. 10/12/2012. [https://docs.google.com/viewer?srcid=0B0vkl\\_xBVqgORjhaNUVOUzU4N3c&pid=explorer&efh=false&a=v](https://docs.google.com/viewer?srcid=0B0vkl_xBVqgORjhaNUVOUzU4N3c&pid=explorer&efh=false&a=v). Acesso em janeiro de 2013.

JERPHAGNON, Lucien. *Dicionário das Grandes Filosofias*. Lisboa: Edições 70, 1982.

JOYAU, E. RIBBECK, G. Antologia de textos / Epicuro. Da natureza / Tito Lucrecio Caro. 3.ed. Da república / Marco Túlio Cícero. Consolação a minha mãe Hélvia ; Da tranquilidade da alma ; Medéia ; Apocoloquintose do divino Cláudio / Lúcio Aneu Sêneca. Meditações / Marco Aurélio ; traduções e notas de Agostinho da Silva ... [et al.] ; estudos introdutórios de E. Joyau e G. Ribbeck. — 3. ed. — São Paulo : Abril Cultural, 1985.(Os pensadores).

KANT. I. *Crítica da Razão Pura*. 5ª Edição. Trad.: Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Ed.: Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 2001, 680 p.

KELEMAN, Deborah. Why are rocks pointy? Children's preference for teleological explanations of the natural world. *Developmental psychology*, 35 (6), 1440-52, 1999.

KELEMAN, Deborah British and American children's preferences for teleo-functional explanations of the natural world *Cognition*, 88 (2), 201-221, 2003.

KELEMAN, Deborah Are Children "Intuitive Theists"? Reasoning About Purpose and Design in Nature *Psychological Science*, 15 (5), 295-301, 2004.

KIRKPATRICK, Lee A. *Attachment, Evolution and the Psychology of Religion*. New York: Guilford Press, 2005.

KOENIG , H.G.; LARSON, D.B.; LARSON, S.S. "Religion and coping with serious medical illness". *Ann Pharmacother* 35:352-359, 2001.

- LACROIX, Jean. *El ateísmo moderno*. Barcelona: Editorial Herder, 1968.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LATOUR, B. "Não congelarás a imagem", ou: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana*, v. 10, n. 2, p. 349-375, 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v10n2/25164.pdf>>. Acesso em: setembro de 2013.
- LATOUR, B. O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem? *Horizontes Antropológicos*, ano 14, n. 29, p. 111-150, 2008.
- LEUBA, J. H. *The belief in God and immortality: A psychological, anthropological and statistical study*. Boston: Sherman, French & Co, 1916.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução: Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papirus, 1989.
- LIBANIO, João Batista. O problema do mal. *Horizonte*: Belo Horizonte, v. 5, n. 9, p. 1-180, dez. 2006.
- LÖWY, Michel. *As aventuras de Karl Marx contra o barão de Mückhausen*. São Paulo: Busca vida, 2007.
- LYNCH, Aaron. Units, Events and Dynamics in Memetic Evolution. *Journal of Memetics - Evolutionary Models of Information Transmission*, 1998. Disponível em: [http://cfpm.org/jom-emit/1998/vol2/lynch\\_a.html](http://cfpm.org/jom-emit/1998/vol2/lynch_a.html), acesso em agosto de 2012.
- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. São Paulo: José Olympio, 1998.
- MAFFESOLLI, Michel. *O conhecimento comum*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- MAGNAVITA, Alexey Dodsworth. In: DE FRANCO; PETRONIO. *Crença e evidência: aproximações e controvérsias entre religião e teoria da evolução no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Unisinos, 2014 (No prelo).
- MARCUSE, H. *Cultura e sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- MARITAIN, Jacques. (July 1949). "On the Meaning of Contemporary Atheism". *The Review of Politics* 11 (3): 267–280, 1949.
- MARTIN, Michael. *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge University Press. 2006.
- MARTIN, Michael. *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia: Temple University Press, 1990.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MARX, K. *El capital. crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979. v.3, sec. 7, cap.48.

MARX, Karl. On the Jewish Question, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/jewish-question/>. Acesso em abril de 2013.

MCGRATH, Alister E. *Fundamentos do diálogo entre ciência e religião*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Loyola, 2005.

MCGRATH, Alister; MACGRATH, Joana. *O delírio de Dawkins*. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.

MCGRATH, Alister. *O Deus de Dawkins. Genes, Memes e o sentido da vida*. Shedd Publicações, 2008.

MCGRATH, Alister. *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. New York & London: Galilee Doubleday, 2006.

MENDES, Gilmar Ferreira; FORSTER JÚNIOR, Nestor José. *Manual de Redação da Presidência da República*. 2. ed. rev. e atual. Brasília: Presidência da República, 2002.

MERINO, José Antonio. *João Duns Escoto. Introdução ao seu pensamento filosófico-religioso*. São Paulo: Editorial Franciscana, 2009.

MESLIER, J. *Oeuvres complètes*. Paris: Anthropos, 1970 (Tome I); 1971(Tome II); 1972 (Tome III).

MESLIER, Jean. Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Anthropos, 1970 (Tome I); 1971 (Tome II); 1972 (Tome III).

MESLIER, Jean. Lettre aux cures. In: *Oeuvres complètes*. Tome III. Paris: Anthropos, 1972.

MIDGLEY, Mary. *Science as Salvation: A Modern Myth and its Meaning*. London & New York: Routledge. 2002.

MIDGLEY, Mary. *Evolution as a Religion: Strange Hopes and Stranger Fears*. London & New York: Routledge. 2003.

MIDGLEY, Mary. “Hobbes’s leviathan. Part 3. What’s the selfishness?” *The Guardian*. 20/04/2009. Disponível em: <http://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2009/apr/20/religion-philosophy-hobbes-dawkins-selfishness>.

MITHEN, Steven. *Pré-história da Mente: Uma Busca das Origens da Arte, da Religião e da Ciência*. São Paulo: UNESP, 2003.

MONTEIRO, João Paulo. *Hume e a Epistemologia*. Lisboa: I.N.C.M., 1984.

MORAIS, Dênis de. Comunicação Virtual e Cidadania: movimentos sociais e políticos na internet. *Revista de Ciências da Comunicação*. Vol. XXIII, no. 2, julho a dezembro de 2000

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Lisboa: Livraria Camões, 1978.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiadamente Humano*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

NORENZAYAN, A.; GERVAIS, W. M. The origins of religious disbelief. *Trends in Cognitive Sciences*, January 2013, Vol. 17, No. 1 <http://dx.doi.org/10.1016/j.tics.2012.11.00>

ONFRAY, Michel. *Tratado de Ateologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

OS QUATRO CAVALEIROS DO ATEÍSMO. O Debate. 30/09/2007. Video disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=0xO8mTLEnik>. Acesso em janeiro de 2012.

PALEY, William. *Natural Theology*. 2ª. Edição. Oxford: J. Vincent, 1828.

PAIVA, Geraldo José de. Ciência, religião, psicologia: conhecimento e comportamento. *Psicol. Reflex. Crit.* [online]. 2002, vol.15, n.3 [cited 2012-11-22], pp. 561-567 . Available from: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-79722002000300010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-79722002000300010&lng=en&nrm=iso)>. ISSN 0102-7972. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-79722002000300010>. Acesso em 21/11/2012.

PARGAMENT, K. I., KOENIG, H. G. & PEREZ, L. M. The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology*, 56(4), 519-543, 2000.

PEARCEY, Nancy. *A Alma da Ciência. Fé Cristã e Filosofia Natural*. Ed. Cultura Cristã, 2005.

PINKER, S. *Como a mente funciona*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

PINKER, S. *Tábula rasa: a negação contemporânea da natureza humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PIVA, Paulo Jonas de Lima. Ateísmo e comunismo: o lugar de Jean Meslier na filosofia política das Luzes, *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 7, 2/2005, p. 99-107.

POLLARD, Nick. (1995-04). "High Profile". *Third Way* 18 (3). Harrow, England: Hymns Ancient & Modern Ltd.

PONDÉ, Luiz Felipe. In: QUEIROZ, José J.; GUEDES, Maria Luiza; QUINTILIANO, Angela Maria Lucas. *Religião, modernidade e pós-modernidade. Interfaces, novos discursos e linguagens*. São Paulo: Idéias e Letras, 2012.

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco; COSTA, Abraão Lincoln Ferreria. O Ateísmo Francês Contemporâneo: uma comparação crítica entre Michel Onfray e André Comte-

Sponville. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 18, p.127-144, jul./set. 2010. Disponível em: [dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3630953.pdf](http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3630953.pdf). Acesso em março de 2013.

PREMACK, D. *Intelligence in ape and man*. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1976.

PYYSIÄINEN, I. *How Religion Works*. Towards a new cognitive science of religion. Leiden: Brill, 2003.

PYYSIÄINEN, I. Amazing Grace: Religion and the evolution of the human mind. Em P.McNamara (Ed.), *Where God and Science meet: How the brain and evolutionary sciences are revolutionizing our understanding of religion and spirituality*. Nova York: Greenwood Publishers, 2006.

QUEIROZ, José J.; GUEDES, Maria Luiza; QUINTILIANO, Angela Maria Lucas. *Religião, modernidade e pós-modernidade. Interfaces, novos discursos e linguagens*. São Paulo: Idéias e Letras, 2012.

RACHELS, J. *Created from Animals: The Moral implications of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

RAUCH, Jonathan. Let it be: three cheers for Apatheism. *Atlantic Montly*, may 2003.

RAUSCHEN, F. How a kantian can accept evolutionary metaethics. *Biology and Philosophy*, Netherlands, v. 12, n. 3, p. 303-326, 1997.

RHEINGOLD, H. *A comunidade virtual*. Lisboa: Grávida, 1996.

RICOEUR, P. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2000.

RIDLEY, Matt. *As origens da virtude*. Um estudo biológico da solidariedade. Rio de Janeiro: Record, 2000.

RUSE, Michael. *Can a Darwinian be a Christian? The relationship between science and religion*. New York: Cambridge University Press, 2001.

RUSE, Michael. "Why I Think the New Atheists are a Bloody Disaster". *Beliefnet*, 14 de agosto de 2009. Disponível em: <http://blog.beliefnet.com/ascienceandthesacred/2009/08/why-i-think-the-new-atheists-are-a-bloody-disaster.html> (acesso em: 21/11/2010).

RUSE, Michael. "Dawkins et al bring us into disrepute". *The Guardian*, 2 de novembro de 2009. Disponível em: [www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2009/nov/02/atheism-dawkins-ruse](http://www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2009/nov/02/atheism-dawkins-ruse) (acesso em: 09/2013).

RUSE, Michael. *Levando Darwin a sério*, Belo Horizonte: Itatiaia, 1995b.

RUSE, Michael. *Mysterf of Mysteries: Is Evolution a Social Construction?* Cambridge: Harvard University Press, 1999.

- RUSE, Michael. *Sociobiologia: senso ou contra-senso?* São Paulo: Itatiaia, 1983.
- RUSSELL, Bertrand. *No que acredito*. Coleção L&PM Pocket, vol. 592. Porto Alegre: L&PM Editores, 2007.
- RUSSELL, Bertrand. *Entrevista*, LHSB, 1959. Disponível em: [http://www.youtube.com/watch?v=zED-EkYz6vM&feature=player\\_embedded#%21&hd=1](http://www.youtube.com/watch?v=zED-EkYz6vM&feature=player_embedded#%21&hd=1). Acesso em janeiro de 2013.
- SAGAN, Carl. *Pálido Ponto Azul: uma visão do futuro da humanidade no espaço*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SAGAN, Carl. *O mundo assombrado pelos demônios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- SAGAN, Carl. *Variedades da experiência científica: uma visão pessoal da busca por Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- SANCHES, Mário Antonio; DANILLAS, Sergio. Busca de harmonia entre religião e ciência no Brasil. Reflexões a partir do ano de Darwin. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 42, n. 1, p. 98-118, jan./jun. 2012. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/11297/7706>, acesso em nov. 2012.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência* São Paulo: Cortez, 2000. v.1.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. 13. ed. Porto: Afrontamento, 2002.
- SARTRE, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1962.
- SCHÖNDORF S.J., Harald. *Arthur Schopenhauer: um ateu religioso*. *Cultura e Fé*, 133, Abril – Junho, 2011, ano 34, p. 151-161.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997.
- SCHOPENHAUER, A. *Sobre a Filosofia e seu Método*. Organização e tradução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010
- SEIKE, Sérgio Hayato. Sondando “As origens da virtude”, as origens do comportamento solidário com Matt Ridley – resenha bibliográfica. *Revista Argumento*. Ano III, No 5, Abril/2001.

SECKEL, Al. *Bertrand Russell on God and Religion*. New York: Prometheus Books, 1986.

SEPULVEDA, Claudia ; EL-HANI, C. N. . Controvérsias sobre o conceito de adaptação e suas implicações para o ensino de evolução. In: *VI Encontro Nacional de Pesquisa em Educação em Ciências* (ENPEC), 2007, Florianópolis-SC. Anais do VI Encontro Nacional de Pesquisa em Educação em Ciências (ENPEC). Belo Horizonte-MG: ABRAPEC, 2007. v. 1. p. a742.

SIEGMUND, G. *O ateísmo moderno: história e psicanálise*. Trad. Bruno Balrike e Frederico Caufer. São Paulo: Loyola, 1966.

SILVA, Rogério. Sites ateus do Facebook: o boom de uma disputa simbólica. *Anais ABHR*, 2012. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/510/341>, acesso em dezembro de 2013.

SHOOK, J. R. *Index in The God Debates*. Wiley-Blackwell, Oxford, UK, 2010.

SIRE, James W. *O universo ao lado*. 4. ed. São Paulo: Hagnos, 2009.

SMITH, George E. *Atheism: The Case Against God*. Bibliophile, 2003. Disponível em: [http://www.andrew.cmu.edu/user/jksadegh/A%20Good%20Atheist%20Secularist%20Skeptical%20Book%20Collection/George%20H.%20Smith%20-%20Atheism-%20The%20Case%20Against%20God%20\(v1.1\).pdf](http://www.andrew.cmu.edu/user/jksadegh/A%20Good%20Atheist%20Secularist%20Skeptical%20Book%20Collection/George%20H.%20Smith%20-%20Atheism-%20The%20Case%20Against%20God%20(v1.1).pdf) Acesso em maio de 2013.

SMITH, Plínio Junqueira; PIVA, Paulo J. de Lima. *Dez provas da existência de Deus*. São Paulo: Alameda, 2012.

SMITH, Plínio Junqueira; PIVA, Paulo J. de Lima. *Dez provas da inexistência de Deus*. São Paulo: Alameda, 2012.

SOBER, E. Darwin and Group Selection. In SOBER, E. (ed.), *Did Darwin Write the Origin Backwards: Philosophical Essays on Darwin's Theory*. Amherst, NY: Prometheus, 2010.

SOLOMON, Robert C. *Espiritualidade para céticos - Paixão, verdade cósmica e racionalidade no século XXI*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SOSIS, Richard. Why aren't we all Hutterites? Costly signaling theory and religious behavior. *Human Nature*, no. 14, 2003.

STAMOS, David. *A evolução e os grandes temas*. Sexo, raça, religião e outras questões. São Paulo: Loyola, 2011.

STEIN, Gordon. *An Anthology of Atheism and Rationalism*, New York: Prometheus Books, 1980.

STENGER, Victor, *The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason*, New York, Prometheus Books, 2009.

STIVER, D. R. *The philosophy of religious language: Sign, symbol & story*. Oxford: Blackwell, 1996.

SWINBURNE, Richard. "Por que Razão Deus Permite o Mal" in *Será que Deus Existe?*, Cap. 6. Građiva, 1998.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

TEIXEIRA, João Mendes. Teoria da Mente: uma controvérsia. *Rev. Saúde Mental*. Volume VIII Nº3 Maio/Junho, 2006.

TELLES, Vera da Silva. Movimentos sociais: reflexões sobre a experiência dos anos 70. In:

SCHERER-WARREN, Ilse, KRISCHKE, Paulo J. (orgs.). *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

TERRIN, Aldo Natale. *Nova Era: a religiosidade do pós-moderno*. São Paulo: Loyola, 1996.

THROWER, James. *Breve História do Ateísmo Ocidental*. Lisboa: Edições 70, 1971.

TOLEDO, Gustavo Leal. *Controvérsias Meméticas: a ciência dos memes e o darwinismo universal em Dawkins, Dennett e Blackmore*. Doutorado em Filosofia, PUCRio, Rio de Janeiro, 2009, 468 p. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/90239799/Memetica>, acesso em agosto de 2012.

TOLEDO, Gustavo Leal. Dawkins, Dennett, and the attempts at universalizing Darwinism. *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 253-258, jul | dez 2009.

TOLEDO, Gustavo Leal. Em Busca de uma Fundamentação para a Memética. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 1, p. 187-210, Jan./Abril, 2013b.

TOLEDO, Gustavo Leal. Uma crítica à memética de Susan Blackmore. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 25, n. 36, p. 179-195, jan./jun. 2013a

TOURAINE, A. *Crítica da modernidade*. Trad. Elia Ferreira Edel. Petrópolis; Vozes, 1994.

VILLASEÑOR, Rafael Lopez. *Os "sem religião" no ciberespaço: interfaces da religiosidade nas comunidades virtuais*. Doutorado em Ciências Sociais, PUC/SP, 2013.

WADE, Nicholas. *The Faith Instinct. How Religions Evolved and Why It Endures*. USA: Penguin Press, 2010.

WEBER, Max, *A ciência como vocação*. In: *Ensaio de sociologia*, Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 1982.

WHITEHEAD, Alfred North. *A ciência e o mundo moderno*. São Paulo :Brasiliense, 1946.

WHITEHEAD, Alfred North. *Adventures of Ideas*, New York: New American, 1933.

WHITEHEAD, Alfred North. *O conceito da natureza*. São Paulo : Martins Fontes, 1994.

WILLIAMS, G. C. *Adaptation and Natural Selection: a critique of some current evolutionary thought*. Princeton: Princeton University Press. 1966.

WILSON, David Sloan. *Darwin's Cathedral: evolution, religion and the nature of society*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

WILSON, David Sloan. Altruism in mendellian populations derived from kin groups: the haystack model revisited. *Evolution*, 41, 1059-1070, 1987.

WILSON, David. Sloan. A theory of group selection. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 72, 143-146, 1975.

WILSON, Edward O. *On Human Nature*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

WILSON, Edward O. *Sociobiology: the new synthesis*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

WILSON, Edward O. *The Social Conquest of Earth*. Liveright, 2012.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

WRIGHT, Robert. *O animal moral: por que somos como somos*. A Nova Ciência da Psicologia Evolucionista. Rio de Janeiro: Campus. 1996.

<http://ateus.net/>; Acesso em março de 2013.

<http://ateusdobrasil.com.br/>; Acesso em março de 2013.

<http://www.atea.org.br/>; Acesso em março de 2013.

<http://richarddawkins.net/>; Acesso em março de 2013.

<http://www.thethinkingatheist.com/>. Acesso em março de 2013.

[www.the-brights.net](http://www.the-brights.net). Acesso em março de 2013.

<https://www.facebook.com/jvguerrameme>. Acesso em janeiro de 2014.

<https://www.facebook.com/vidadememe>. Acesso em janeiro de 2014.

<https://www.facebook.com/MemeMania>. Acesso em janeiro de 2014

<http://www.memesdanet.com.br/>. Acesso em janeiro de 2014.

<http://www.youtube.com/watch?v=nc0ZWTaoFkM>. 27/03/2013. Acesso em fevereiro de 2014

Grupo: “Ateísmo com seriedade”. Disponível em [https://www.facebook.com/groups/ateismopuro/?ref=notif&notif\\_t=group\\_r2j\\_approved](https://www.facebook.com/groups/ateismopuro/?ref=notif&notif_t=group_r2j_approved). Acesso em janeiro de 2014.

Grupo: “Humor Ateu”, do Facebook. Disponível em: [https://www.facebook.com/groups/humorateusem censura/?ref=notif&notif\\_t=group\\_r2j\\_approved](https://www.facebook.com/groups/humorateusem censura/?ref=notif&notif_t=group_r2j_approved). Acesso em janeiro de 2014.

<http://rebeldiametafisica.wordpress.com/tag/neoateismo/>. Acesso em janeiro de 2014.

<http://forum.antinovaordemmundial.com/Topico-jesus-o-homem-de-palha-judeu-adorado-como-deus?pid=135800#pid135800>. Acesso em janeiro de 2014.

<http://universoracionalista.org/afinal-carl-sagan-era-ateu/> . Acesso em dezembro de 2013.

<http://bardoateu.blogspot.com.br/2011/11/carl-sagan-e-o-ateismo.html>. Acesso em dezembro de 2013.

[www.bulevoador.com.br](http://www.bulevoador.com.br). Acesso em novembro de 2013.

<http://danielgontijo.blogspot.com.br/2011/07/teismo-e-ateismo-o-dilema-da.html>. Acesso em fevereiro de 2014.

Video: “As raízes de todo o mal”, Richard Dawkins. Legendado [www.youtube.com/watch?v=w120gbhBjec](http://www.youtube.com/watch?v=w120gbhBjec). Acesso em setembro de 2013.

<http://www.uncommondescent.com/atheism>. Acesso em fevereiro de 2014.

<http://www.youpix.com.br/memepedia/a-origem-do-ui/>. Acesso em janeiro de 2014.

# **ANEXOS**

## QUESTIONÁRIO TESE ATEÍSMO

Questionário de investigação para tese de doutorado em Ciências da Religião, PUC/SP

Tema: O ateísmo de Richard Dawkins nas fronteiras da ciência evolucionista e da fama

Doutoranda: Clarissa De Franco  
Orientador: João Edênio Reis Valle  
clarissadefranco@hotmail.com

### ESCLARECIMENTOS E CONSENTIMENTO

Obrigada por sua disponibilidade em participar dessa pesquisa. Nosso estudo, que investiga o ateísmo professado por Richard Dawkins, tem por objetivo identificar no discurso de ateus contemporâneos elementos que compõem sua visão ateísta, à luz de pressupostos do ateísmo neodarwinista. Investigaremos as visões apenas de ateus, por isso, caso você não se enquadre nesse perfil (ateu), agradecemos a sua participação desde já, mas o questionário não se aplica a você, não dê continuidade às questões. Se você tiver alguma dúvida sobre a pesquisa, entre em contato com a autora, através do e-mail: clarissadefranco@hotmail.com.

Garantimos o sigilo de seus dados, sem a utilização de nenhum elemento que possa identificá-lo. Se você concorda em contribuir com nossa investigação, é só continuar a responder ao questionário. Caso não concorde, basta encerrar o acesso a qualquer momento. São 30 questões.

Muito obrigada!

• 1\* Você é ateu?

Sim

Não

• 2\* Idade:

• 3\* Sexo:

- 4\* Cidade, estado e país em que reside:

An empty text input field with a light gray border. On the right side, there are two small square buttons, one above the other. On the bottom left and right sides, there are two small square buttons each, one above the other.


- 5\* Profissão:

An empty text input field with a light gray border. On the right side, there are two small square buttons, one above the other. On the bottom left and right sides, there are two small square buttons each, one above the other.

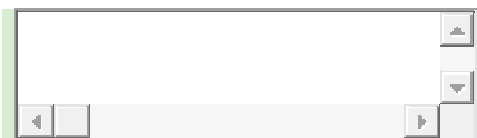
- 6\* Escolaridade:

- Ensino Básico (incompleto, completo ou em curso)
- Ensino Fundamental (incompleto, completo ou em curso)
- Ensino Médio (incompleto, completo ou em curso)
- Ensino Superior (incompleto, completo ou em curso)
- Pós-graduação (incompleto, completo ou em curso)

- 7\* Em que circunstâncias você se tornou ou se reconheceu como ateu?

An empty text input field with a light gray border. On the right side, there are two small square buttons, one above the other. On the bottom left and right sides, there are two small square buttons each, one above the other.

- 8\* Por que você se posiciona como ateu?

An empty text input field with a light gray border. On the right side, there are two small square buttons, one above the other. On the bottom left and right sides, there are two small square buttons each, one above the other.

- 9\* Para as afirmações de 9 a 30, assinale a opção que melhor se encaixa:

As religiões em geral são uma fonte de limitação da vontade e do livre-arbítrio.

- Concordo totalmente
- Concordo parcialmente
- Sou neutro ou não tenho opinião formada sobre o assunto
- Discordo parcialmente
- Discordo totalmente

- 10\* A religião é fruto de deformação mental, fruto de mentes adoecidas em sua percepção.

- Concordo totalmente
- Concordo parcialmente
- Sou neutro ou não tenho opinião formada sobre o assunto
- Discordo parcialmente
- Discordo totalmente

- 11\* A religião é claramente um malefício para a sociedade, basta levarmos em conta o terrorismo, a intolerância e as guerras que ocorrem em nome dela.

- Concordo totalmente
- Concordo parcialmente
- Sou neutro ou não tenho opinião formada sobre o assunto
- Discordo parcialmente
- Discordo totalmente

- 12\* A existência de Deus é uma hipótese que pode e deve ser investigada pela ciência com os critérios e os crivos atribuídos a quaisquer outras hipóteses científicas.

- Concordo totalmente
- Concordo parcialmente
- Sou neutro ou não tenho opinião formada sobre o assunto
- Discordo parcialmente
- Discordo totalmente

- 13\* A Bíblia é um livro a ser lido literalmente, seja para combater suas ideias ou para defendê-las.

- Concordo totalmente
- Concordo parcialmente
- Sou neutro ou não tenho opinião formada sobre o assunto
- Discordo parcialmente
- Discordo totalmente

- 14\* A religião corresponde a um delírio coletivo.

- Concordo totalmente
- Concordo parcialmente
- Sou neutro ou não tenho opinião formada sobre o assunto
- Discordo parcialmente
- Discordo totalmente

- 15\* A ciência comprova que não existiu um criador para o mundo.

- Concordo totalmente
- Concordo parcialmente
- Sou neutro ou não tenho opinião formada sobre o assunto
- Discordo parcialmente
- Discordo totalmente

- 16\* O mundo que temos disponível objetivamente é mais belo e rico que o apresentado pelas religiões em geral.

- Concordo totalmente
- Concordo parcialmente
- Sou neutro ou não tenho opinião formada sobre o assunto
- Discordo parcialmente
- Discordo totalmente

- 17\* A ciência substituirá o pensamento religioso um dia, pois o conhecimento trazido pela ciência torna as religiões desnecessárias.

- Concordo totalmente
- Concordo parcialmente
- Sou neutro ou não tenho opinião formada sobre o assunto
- Discordo parcialmente
- Discordo totalmente

- 18\* O pensamento religioso é propagado de modo similar ao de um vírus: vai infectando mentes, e quem se beneficia com esse processo é a religião e não as pessoas.

- Concordo totalmente
- Concordo parcialmente
- Sou neutro ou não tenho opinião formada sobre o assunto
- Discordo parcialmente
- Discordo totalmente

- 19\* Pessoas acreditam em Deus porque ainda não foram libertadas pelo conhecimento racional e pela lucidez.

- Concordo totalmente
- Concordo parcialmente
- Sou neutro ou não tenho opinião formada sobre o assunto
- Discordo parcialmente
- Discordo totalmente

- 20\* O pensamento científico é mais elaborado, crítico e maduro que o pensamento religioso.

- Concordo totalmente
- Concordo parcialmente
- Sou neutro ou não tenho opinião formada sobre o assunto
- Discordo parcialmente
- Discordo totalmente

- 21\* O que existe na realidade é a natureza e suas leis. O sobrenatural está fora do escopo humano de compreensão.

- Concordo totalmente
- Concordo parcialmente
- Sou neutro ou não tenho opinião formada sobre o assunto
- Discordo parcialmente
- Discordo totalmente

- 22\* Os religiosos em geral acreditam que somente a religião fornece elementos para que os indivíduos atuem de forma ética.

- Concordo totalmente
- Concordo parcialmente
- Sou neutro ou não tenho opinião formada sobre o assunto
- Discordo parcialmente
- Discordo totalmente

- 23\* A teoria da evolução é absolutamente incompatível com a ideia de que existe um criador do universo.

- Concordo totalmente
- Concordo parcialmente
- Sou neutro ou não tenho opinião formada sobre o assunto
- Discordo parcialmente
- Discordo totalmente

- 24\* Acho plausível a ideia de um designer, que tenha projetado as coisas complexas do universo.

- Concordo totalmente
- Concordo parcialmente
- Sou neutro ou não tenho opinião formada sobre o assunto
- Discordo parcialmente
- Discordo totalmente

- 25\* Aspectos como senso de moralidade e raciocínio intelectual evoluem na espécie humana a partir das mesmas leis biológicas pelas quais evoluem os aspectos físicos.

- Concordo totalmente
- Concordo parcialmente
- Sou neutro ou não tenho opinião formada sobre o assunto
- Discordo parcialmente
- Discordo totalmente

- 26\* O ser humano é altruísta quando ele está obtendo algum tipo de ganho com aquela ação. E isso não significa dizer que escondemos um egoísmo por trás de nossas ações, mas que existe uma necessidade de propagação do que é vital para nós, mesmo causando aparente prejuízo a si próprio. É uma necessidade de sobrevivência.

- Concordo totalmente
- Concordo parcialmente
- Sou neutro ou não tenho opinião formada sobre esse assunto
- Discordo parcialmente
- Discordo totalmente

- 27\* A religião aliena as pessoas do debate democrático.

- Concordo totalmente
- Concordo parcialmente
- Sou neutro ou não tenho opinião formada sobre o assunto
- Discordo parcialmente
- Discordo totalmente

- 28\* As atuais espécies de animais se originaram a partir de outras espécies do passado. Neste sentido, o homem evoluiu a partir de ancestrais da linhagem dos macacos.

- Concordo totalmente
- Concordo parcialmente
- Sou neutro ou não tenho opinião formada sobre o assunto
- Discordo parcialmente
- Discordo totalmente

- 29\* A religião é um instrumento de poder utilizado por pessoas da classe dominante para manter a alienação de pessoas oprimidas, em favor da manutenção do status quo.

- Concordo totalmente
- Concordo parcialmente
- Sou neutro ou não tenho opinião formada sobre o assunto
- Discordo parcialmente
- Discordo totalmente

• 30\* Sobre Richard Dawkins:

- Nunca ouvi falar
- Li pouco a respeito, mas não conheço ou não me interessa muito.
- Já li uma ou algumas de suas publicações
- Sou fã deste autor
- Outra (especifique)