3. A crítica do ateísmo humanista contemporâneo

O substrato do ateísmo humanista de Feuerbach e dos “mestres da suspeita” continua vigorando até hoje. A negação de Deus e da religião em nome de um suposto humanismo não deixou de ser uma constante. No século XX, este ateísmo se fez presente de forma moderada e até radicalmente. De forma moderada, foi desenvolvido no existencialismo ateu, especialmente, com J.P. Sartre (1905-1980) e A. Camus (1913-1960). Estes filósofos buscaram negar Deus para afirmar a liberdade e o sentido da existência humana diante do “nada” e do “absurdo”¹. Moderadamente também, foi desenvolvido pela fenomenologia de B. Russell (1872-1970) e de M. Merleau-Ponty (1908-1961). Russell, o pai desta orientação filosófica, considerou, em seu livro “Por que não sou cristão”, o cristianismo como entrave ao conhecimento científico, ao progresso e ao desenvolvimento de uma moralidade coerente com a humanização². Merleau-Ponty, por sua vez, em sua psicologia fenomenológica, rejeitou a existência de Deus por considerá-la incompatível com a ciência e a moral³. Todavia, nenhum dos dois hostilizou a religião de forma intensa e militante como Feuerbach e Nietzsche. Por outro lado, a forma radical do ateísmo humanista se configurou como ateísmo doutrinário e político relacionado ao regime comunista. A interpretação equivocada dos escritos de Marx sobre a religião, feita por alguns teóricos do marxismo, produziu um regime econômico-político-social que combateu e proibiu a religião em geral, especialmente o cristianismo, porque a concebia como cúmplice do capitalismo e como fonte de alienação, ou seja, como

¹ Cf. SARTRE, J.P. *O ser e o nada*. Ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 1997; Id. *O existencialismo é um humanismo*. In: Id. *Obras escolhidas*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores); CAMUS, A. *Le mythe de Sysyphe*. In: Id. *Euvres complètes*. Tome I. Paris: Gallimard, 2007 (Collection de la Pléiade); Id. *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 1999. A respeito do ateísmo destes autores, cf.: INVITTO, G., *Deus não existe: a indemonstrabilidade de uma certeza*. In: PENZO, G. – GIBELLINI, R. (Orgs.). *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 409-420; MONTANO, A. *Albert Camus: um místico sem Deus*. In: PENZO, G. – GIBELLINI, R. (orgs.). op. cit., p. 479-493.

² Cf. RUSSELL, B. *Por que não sou cristão*. E outros ensaios a respeito da religião e assuntos afins. Porto Alegre: L&PM Editores, 2008.

³Cf. MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1942; Id. *La phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945. Sobre o ateísmo deste filósofo, cf. BLOND, J.M. *El humanismo ateo en el Colegio de Francia*. VVAA. *Deus está morto*. Religião e ateísmo num mundo em mutação. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 229-237; NEPI, P. *Interrogação filosófica e opção religiosa*. In: PENZO, G. – GIBELLINI, R. (orgs.), op. cit., p. 471-478.

um obstáculo à realização social do ser humano⁴. Na extinta União Soviética, a partir da revolução bolchevista de 1917, com a implantação do regime socialista, o ateísmo se tornou uma espécie de doutrina oficial apregoada por todos os meios disponibilizados pelo Estado. E, como a ideologia marxista não ficou restrita ao “bloco socialista”, o ateísmo combatente da religião transformou-se num fenômeno presente em toda cultura ocidental.

Atualmente, o fenômeno do ateísmo não é tão marcante como nas décadas de 60,70 e 80 do século passado; é um fenômeno quase insignificante estatisticamente⁵. Hoje não vivemos o “fim da religião” como profetizaram os “mestres da suspeita”; vivemos numa época em que coexistem o fenômeno da efervescência religiosa e o fenômeno da indiferença à religião. No entanto, nos últimos anos têm surgido no ocidente algumas vozes contra a religião, sobretudo contra o monoteísmo. Alguns escritores têm procurado reviver a militância contra Deus e contra a religião⁶. E isto, em nome de um suposto humanismo pós-moderno. Para estes escritores, as religiões monoteístas, em sua essência e em sua configuração social, consistem em instâncias simplesmente humanas que impedem, de algum modo, a realização pessoal e coletiva do homem. Por isso, podemos dizer que se trata de escritores que representam, embora não tenham a mesma profundidade, o ateísmo humanista inaugurado por Feuerbach e fundamentado pelos “mestres da suspeita”.

Neste capítulo, nosso objetivo consiste em fazer a exposição da crítica que alguns destes escritores ateus tecem contra a religião, sobretudo contra o

⁴ Sobre o ateísmo do regime comunista, cf. ARVON, H., op. cit., p. 98-103; COLOMER, E. (Org.). *Ateísmo en nuestro tiempo*. Barcelona: Editorial Nova Terra, 1967, p. 135-210; MIANO, V. Religião e ateísmo no mundo moderno. In: VVAA. *Deus está morto?*, p. 99-132; NEUSCH, M. op. cit., p. 103-110.

⁵ Uma pesquisa feita pelo Instituto Gallup em 2005 revela que apenas 2,5% da população mundial se declara atéia. No Brasil, este número fica abaixo de 1%. No entanto, os fenômenos da indiferença religiosa e a ausência de Deus na vida privada estão em crescimento. Uma pesquisa mundial, encomendada pelo Conselho Pontifício para a Cultura, constatou este dado. Uma outra pesquisa realizada pelo CERIS em 2001 revelou que a indiferença religiosa (os “sem religião”) é um fenômeno assumido por 7,4% dos brasileiros. Estes dados estatísticos comprovam que, embora o ateísmo militante e teórico-sistemático esteja em retrocesso, o ateísmo prático, sob o véu da indiferença religiosa, consiste num fenômeno que ganha força a cada dia.

⁶ Além das obras dos escritores que escolheremos para analisar neste capítulo, há algumas outras que foram publicadas recentemente com a finalidade de questionar a religião em nome de um humanismo, cf.: HITCHENS, C. *Deus não é grande*. Como a religião evenena tudo. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007; HARRIS, S. *The end of faith: religion, terror and the future of reason*. New York: W.W. Norton, 2005; Id. *Carta a uma nação cristã*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007; DENNETT, D. *Quebrando o encanto*. A religião como fenômeno natural. São Paulo: Editora Globo, 2006; SHANKS, N. *God, the devil, and Darwin: a critique of intelligent design theory*. New York: Oxford University Press, 2004.

cristianismo, em função de um humanismo imanentista. Como são muitos, escolheremos somente três, a saber: José Saramago⁷, Michel Onfray⁸ e Richard Dawkins⁹. Escolheremos estes três por dois motivos. Primeiro, porque cada um representa uma área diferente de conhecimento. Segundo, por causa da enorme repercussão e influência que a obra de cada um pode exercer sobre os seus leitores. Não podemos esquecer que os três bateram recordes de vendas. Suas obras, que dizem respeito à religião, são consideradas *best-seller* e são lidas mundialmente.

Por causa da escolha que fizemos de três autores, este capítulo será dividido em três seções. Na primeira, nossa intenção é a de expor a crítica que José Saramago faz ao cristianismo. Na segunda, vamos nos deter na crítica que Michel Onfray tece contra o monoteísmo. Na terceira, nosso objetivo é o de apresentar as considerações críticas de Richard Dawkins à idéia religiosa de Deus e à própria religião. No entanto, queremos deixar claro que, neste capítulo, não temos a pretensão de tecer qualquer julgamento crítico às idéias destes autores. Isto será realizado num outro momento. Nosso objetivo simplesmente consiste em apresentar suas críticas feitas à religião em nome do ser humano.

3.1. A crítica de José Saramago

José Saramago apresenta, em alguns de seus romances, artigos e entrevistas, severas objeções ao cristianismo. A partir da consideração de que Deus e o ser humano são incompatíveis, concorrentes e opostos, acusa o cristianismo de ser um entrave ao desenvolvimento das potencialidades e possibilidades da existência humana. No seu entender, o cristianismo, assim como as demais religiões monoteístas, menospreza o valor da vida humana em nome de

⁷ José Saramago é um escritor profícuo. É autor de diversos romances, crônicas, obras de teatros, contos e artigos. Nasceu em Portugal, em 1922, e reside atualmente nas Ilhas Canárias. Ganhou o prêmio Nobel de literatura em 1998. Alguns de seus romances foram adaptados para o teatro e para o cinema. É ateu de orientação marxista.

⁸ Michel Onfray é filósofo. Nasceu na França, em 1959. É autor de várias obras filosóficas. Foi professor de História da Filosofia na Universidade *Sainte-Ursule de Caen* de 1983 a 2002. Em 2002, fundou a *Université Populaire de Caen*, onde ensina, até hoje, Filosofia de orientação ateuista e hedonista.

⁹ Richard Dawkins é biólogo. Nasceu no Quênia, em 1941, e cresceu na Inglaterra. Doutorou-se pela Universidade de Oxford. Lecionou Zoologia na Universidade da Califórnia em Berkeley. Atualmente, é titular da cátedra de Compreensão Pública da Ciência de Oxford. É conferencista de renome. Faz documentários científicos para a televisão britânica. Idealizou a Fundação Richard Dawkins para a Razão e a Ciência, a qual tem como objetivo apregoar a ciência e combater a religião (cf. o site: www.richarddawkins.net). É o evolucionista de mais visibilidade no momento.

um Deus que nada mais é que “uma criação humana que, como muitas criações humanas, a certa altura toma o freio nos dentes e passa a condicionar o seres que criaram essa idéia”¹⁰.

Para este escritor, a pessoa religiosa, integrante de qualquer religião monoteísta¹¹, vive em função de uma idéia, a idéia “Deus”, ao ponto de relativizar a sua própria existência, as dimensões de seu ser e a existência de seus semelhantes. No cristianismo, segundo ele, esta relativização da vida se fez e se faz mediante o desprezo por esta existência, pela repressão da corporeidade e da sexualidade e pela suspeita da alegria de viver¹². Por outro lado, a negação da vida do outro se expressa na hostilidade, mediante a intolerância religiosa, contra aquele que não é cristão ou contra aquele que, mesmo sendo cristão, professa uma doutrina cristã diferente. Neste sentido, as guerras entre cristãos e muçulmanos e entre católicos e protestantes, ao longo da história, servem, segundo ele, como provas comprobatórias de que o cristianismo historicamente não serviu para aproximar as pessoas nem para afirmar o valor da vida, pois em nome de Deus muitas pessoas morreram e mataram¹³.

Desta forma, assim como Feuerbach e os “mestres da suspeita” teceram críticas ao cristianismo a partir da relação do ser humano com Deus, Saramago segue estes pensadores na sua visão do cristianismo, considerando que a idéia

¹⁰ Frase de José Saramago encontrada em: MOURA DE BASTO, J. *Deus é grande e José Saramago, o seu evangelista*. Lisboa: Do Autor, 1993, p. 13.

¹¹ Para Saramago o que diferencia fundamentalmente as diversas religiões monoteístas é a idéia que cada uma tem de Deus.

¹² Em entrevista ao jornalista Torcato Sepúlveda, Saramago afirma que o cristianismo, que valoriza “o sangue, o sofrimento, a angústia, a renúncia e o pecado, é uma religião de onde a alegria está ausente, ou então há um certo tipo de alegria que não passa pelo humano, pelo corpo”. In: *Público*, 02 de novembro de 1991. No episódio do segundo encontro de Jesus com Deus no romance “O evangelho segundo Jesus Cristo”, Saramago elenca o martírio, a vida celibatária, o jejum e a oração intensos, as penitências e mortificações e a vida solitária eremítica como formas de negação desta vida em nome de Deus. Cf. SARAMAGO, J. *O evangelho segundo Jesus Cristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 379-387.

¹³ No romance “O evangelho segundo Jesus Cristo”, Saramago lembra que, com as Cruzadas e com a Inquisição, o cristianismo legitimou a violência e mortes em nome de Deus. Cf. *Ibid.*, p. 387-391. Já na peça teatral “*In nomine Dei*”, ele retrata um conflito sangrento entre católicos e protestantes numa cidade da Alemanha, no século XVI. No prólogo desta obra, escreve o seguinte: “Não é culpa minha nem do meu discreto ateísmo se em Münster, no século XVI, como em tantos lugares, católicos e protestantes andaram a trucidar-se uns aos outros em nome de Deus – In Nomine Dei – para virem alcançar, na eternidade, o mesmo paraíso”. Cf. *Id.* *In Nomine Dei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. No artigo “El factor Dios”, escrito por ocasião do atentado terrorista contra as “Torres Gêmeas”, ele afirma que “as religiões, todas elas, sem exceção, nunca serviram para aproximar e congraçar os homens, pelo contrário, foram e continuam a ser causa de sofrimentos inenarráveis, de morticínios, de monstruosas violências físicas e espirituais que constituem um dos mais tenebrosos capítulos da miserável história humana”. Cf. *Id.* *El factor Dios*. In: *El País*, Madri, 18 de setembro de 2001.

cristã de Deus realiza a despersonalização e desumanização da pessoa. Lembramos que, para Feuerbach, a projeção antropológica, que é a idéia de Deus, realiza a alienação do ser humano de si mesmo e dos outros. Para Marx, a idéia de Deus, que é a projeção do ser humano oprimido socialmente para obter consolo frente à dureza e às injustiças da vida em sociedade, distancia a pessoa de sua essência como protagonista da história. Para Nietzsche, Deus é uma construção da mente humana que desvia a força desta vida na direção do nada. Para Freud, Deus é a projeção psicológica da figura paterna mantendo a pessoa como criança sob o domínio constante do pai. Ora, todos estes expoentes do ateísmo humanista concebem Deus como um produto humano que atrapalha, de alguma forma, o desenvolvimento da vida e da maturidade do homem. Para eles, a afirmação de Deus resulta na negação do ser humano. Saramago não pensa diferente. Para ele, Deus não passa de uma idéia da cabeça humana¹⁴ que impossibilita ao crente de vivenciar sua única existência de forma sadia, pois em nome de Deus ele renuncia a si mesmo e se torna capaz de cometer as maiores atrocidades contra o seu semelhante. Por isso é que, para Saramago, o cristianismo, assim como as demais religiões monoteístas, se apresenta como desumanizador. Este faz com que o ser humano viva em função, como um verdadeiro escravo, de uma idéia, “Deus”.

Entretanto, Saramago não sistematiza a sua concepção de religião nem a sua crítica ao cristianismo. Não podemos esquecer que se trata de um literato. Sua preocupação não é com a sistematização, e sim com a literatura. Por isso, o que ele realiza é a apresentação da temática religiosa de forma irônica em seus escritos literários. Sua preferência é, sobretudo, pelo tema “Deus”. Especialmente em seus romances este tema se apresenta como fundamental e se configura como o eixo estruturador de sua obra¹⁵. É, portanto, a partir da exposição das várias faces de Deus na obra deste autor que podemos encontrar sua crítica ao cristianismo.

Nosso interesse nesta seção consiste em apresentar a relação problemática que se estabelece entre Deus e o ser humano subjacente nos romances deste

¹⁴ Numa entrevista feita por Alexandra Lucas Coelho, Saramago afirma o seguinte: “O milagre, a coisa genial, é que fomos capazes de inventar tudo. Até fomos capazes de inventar Deus. O que é que há fora da minha cabeça? Na minha cabeça pode estar Deus, pode estar o Diabo”. “Nem preciso de Deus”. In: *Público*, de 11 de novembro de 2000.

¹⁵ Esta tese é defendida na pesquisa de doutorado em Literatura Portuguesa de Salma Ferraz. Cf. FERRAZ, S. *As faces de Deus na obra de um ateu*. Juiz de Fora: Editora UFJF – Editora da FURB, 2003.

autor¹⁶. E isto, porque é a partir desta relação que ele tece sua crítica corrosiva ao cristianismo. Entretanto, não faremos uma análise profunda de todos os romances nos quais aparecem a temática “Deus” nem realizaremos um estudo minucioso sobre as faces de Deus nas obras deste autor; apenas vamos apontar as idéias mais fundamentais que são exibidas nestas obras que expressam uma visão de que o Deus do monoteísmo impede a afirmação e o desenvolvimento do ser humano. No entanto, um romance será analisado de forma mais detalhada. Trata-se de “O evangelho segundo Jesus Cristo”, pois é nesta narrativa que a crítica ao cristianismo, a partir da concepção de uma oposição entre o ser humano e Deus, encontra sua maior expressão.

3.1.1. A crítica nos vários romances

O núcleo da crítica de Saramago ao cristianismo, como já acenamos acima, está na acusação que este faz de que a pessoa seja prisioneira de uma idéia (Deus) que atrapalha a valorização e o desenvolvimento desta vida com tudo aquilo que lhe é constitutivo e peculiar. Esta crítica se faz presente em todos os romances em que a temática “Deus” é abordada. Interessa-nos aqui conferir como isto aparece nestas obras.

Em “Terra do pecado” (1947), seu primeiro romance, Saramago denuncia a imagem de um Deus que fundamenta o moralismo repressor da sexualidade e que faz desenvolver o sentimento de culpa e de remorso¹⁷. O romance traz como trama, a história de uma viúva (Leonor) que se envolve num caso amoroso com dois homens, seu cunhado (Antônio) e um médico ateu (Viegas). Esta mulher vive um conflito moral entre o desejo sexual e o moralismo religioso. É dominada por um sentimento de culpa por causa das idéias de pecado original e de castigo eterno, e, também, por causa de sua empregada (Benedita) que, como representante da moralidade católica, a acusa constantemente de ser pecadora por conta de seus casos amorosos. Ora, a idéia de Deus, neste romance, é a de “um Deus que desde o Éden condena a desobediência e condena o sexo”¹⁸. A face de

¹⁶ Embora Saramago tenha escrito crônicas, poemas, contos e diários, é somente nos romances que ele apresenta a sua visão sobre a relação entre Deus e o homem.

¹⁷ Cf. SARAMAGO, J. *Terra do pecado*. Lisboa: Editorial Minerva, 1947. Cf. a apresentação que Salma Ferraz faz desta obra destacando a “face de Deus” apresentada pelo autor: FERRAZ, S. op. cit., p. 39-73.

¹⁸ FERRAZ, S. op. cit., p. 72.

Deus revelada aqui é a face da culpa pelo prazer sexual. Ao retratar Deus dessa forma, o autor acusa o cristianismo, especialmente a moralidade católica fundamentada na idéia de um Deus que reprime e condena a sexualidade, de atormentar a consciência humana considerando como pecado aquilo que é constitutivo do ser humano.

Em “Levantando do chão” (1980), este escritor português conta a história de uma família de trabalhadores rurais, os Mau-tempo, da região do Alentejo, no sul de Portugal, descrevendo os seus sofrimentos conseqüentes da miséria e da exploração por parte do Estado, dos latifundiários e também da Igreja¹⁹. Neste romance o ataque ao cristianismo se dá sob o enfoque sociológico. Deus é mostrado como aquele que não enxerga a miséria, o sofrimento e a exploração sofrida pelos camponeses do Alentejo. É acusado de ser uma idéia utilizada pela Igreja para apoiar o latifundiário e a própria escravidão. Ora, o autor tece, assim, a crítica de que o cristianismo, representado, sobretudo, pela Igreja Católica aliada ao Estado e aos latifundiários, legitima a situação precária dos trabalhadores alentejanos²⁰. O cristianismo, portanto, é acusado de desumanizante porque não colabora com a promoção da libertação dos injustiçados. Justifica a desigualdade social obstaculizando a superação de uma situação social desumana.

Em “Memorial do convento” (1982)²¹, Saramago revela a face do Deus dos conventos, dando destaque para a Igreja Católica como a sua principal representante²². Neste romance, um frade franciscano faz uma barganha com o rei Dom João V (1689-1750): se ele construísse um convento em Mafra, distrito de Lisboa, para os franciscanos, Deus daria certamente a ele um herdeiro. Ora, Deus, além de ser mostrado como um instrumento para beneficiar a Igreja, se apresenta também como aquele que concede favores aos poderosos e como aquele que está alheio ao sofrimento dos pobres e trabalhadores que darão a vida na construção do convento. O romance conta a história de três personagens que constituem uma “trindade profana”: o padre alquimista Bartolomeu, a feiticeira Blimunda e seu marido, o soldado maneta Baltasar. Estes personagens se juntam para realizar o sonho de criar uma máquina voadora, a “passarola”. Trata-se de personagens que simbolizam o anseio de libertação das amarras das regras de vida fornecidas pela

¹⁹ Cf. SARAMAGO, J. *Levantando do chão*. Lisboa: Editorial Caminho, 1980.

²⁰ Cf. FERRAZ, S. op. cit., p. 22-25.

²¹ Cf. SARAMAGO, J. *Memorial do convento*. Lisboa: Editorial Caminho, 1982.

²² FERRAZ, S. op. cit., p. 75-107.

Igreja Católica que reprime a liberdade de pensamento e de comportamento. Na verdade, esta obra procura mostrar que a idéia de Deus legitima os interesses da Igreja Católica e o seu poder controlador sobre as pessoas. Por isso, trata-se de um romance que considera a relação problemática entre Deus e o ser humano. De um lado está a Igreja, representante oficial de Deus, que nega a liberdade às pessoas ditando e exigindo o cumprimento de suas regras como vontade de Deus. De outro, estão os três personagens que procuram burlar o controle eclesial mediante a construção da “passarola”. Desse modo, o cristianismo, representado pela Igreja Católica, é revelado pelo autor como desumanizante porque impede a liberdade do ser humano se mostrando controlador e legislador da vida de seus adeptos.

No romance intitulado “O ano da morte de Ricardo Reis” (1984), Saramago faz de Ricardo Reis, um dos heterônimos inventados pelo poeta português Fernando Pessoa (1888-1935), o seu grande protagonista²³. Nesta obra fica revelada mais uma face de Deus para Saramago, a face do Deus dos milagres que não acontecem²⁴. Num episódio deste romance, Ricardo Reis vai ao Santuário de N.Sra. de Fátima e observa a quantidade de peregrinos doentes à procura de milagres, mas nenhum acontece, e observa também o comércio explícito da fé envolvendo a venda de imagens, santinhos, crucifixos, rosários, medalhinhas e esculturas. Com isso, o autor questiona, além da comercialização da fé para explorar financeiramente as pessoas piedosas, a ilusão ou a falsa esperança, pregada pela Igreja, de que os doentes podem recuperar a saúde de forma mágica pela ação de Deus atuando na imagem de Fátima; questiona ainda o discurso culpabilizante que acusa os peregrinos de não terem recebido milagre algum por causa de seus pecados e da fé insuficiente para merecê-lo. Assim, nesta obra, o cristianismo é considerado, por este escritor, como desumanizante porque faz uso da idéia “Deus” para iludir, culpabilizar e explorar as pessoas fragilizadas pela limitação da enfermidade e da situação de pobreza.

“História do cerco de Lisboa” (1989) traz a trama de uma editora lisboeta que encomenda a um revisor, Raimundo Silva, a correção de um livro de história que trata de um fato do século XII, a retomada pelos portugueses, auxiliados pelos cruzados, do domínio de Lisboa, que antes se encontrava nas mãos dos mouros²⁵.

²³ Cf. SARAMAGO, J. *O ano da morte de Ricardo Reis*. Lisboa: Editorial Caminho, 1984.

²⁴ Cf. FERRAZ, S. op. cit., p. 27-34.

²⁵ Cf. SARAMAGO, J. *História do cerco de Lisboa*. Lisboa: Editorial Caminho, 1989.

Ao fazer a correção da obra, o revisor começa a recontar a história de forma ficcional dando destaque para o conflito religioso que motivou a matança dos muçulmanos pelos católicos com o objetivo de defender o seu Deus e a sua fé. A versão ficcional privilegia o conflito entre os deuses étnicos como o fundamento da guerra entre católicos e mouros: de um lado estão os católicos morrendo e matando por causa de seu Deus, do outro, os muçulmanos também matando e morrendo em nome de Alá. Esta batalha histórica é mostrada como uma “guerra santa”. Ora, neste romance, Saramago revela a face do Deus das guerras religiosas²⁶. O narrador, por várias vezes, condena os conflitos gerados pela intolerância religiosa. Na verdade, trata-se do autor questionando o absurdo de qualquer violência que os homens são capazes de cometer em nome de uma religião e em nome de Deus. Ele denuncia até que ponto pode chegar uma pessoa quando obcecada por uma determinada crença: ao ato insano de matar e morrer em nome de Deus. Assim, para ele, Deus é considerado como uma idéia bastante nociva ao ser humano, pois consiste numa idéia que condiciona negativamente o modo de viver da pessoa ao ponto de fazê-la cometer ações ou tomar decisões descabidas que tende contra sua própria vida ou a vida de outrem. O cristianismo é aqui criticado como o responsável por pregar e legitimar a relativização do valor da vida humana em função da absolutização de um Deus irreal. O autor critica, sobretudo, a intolerância e o fanatismo religiosos que tende a fazer com que as pessoas se desrespeitem e se maltratem por causa de diferenças religiosas.

Na peça teatral “*In nomine Dei*” (1993), Saramago retoma mais uma vez o conflito gerado entre os homens por causa da fé. Desta vez, trata-se de um conflito entre cristãos, católicos e protestantes. Esta peça retrata as disputas sangrentas entre os fanáticos anabatistas e os católicos em Münster em 1532²⁷. O autor apresenta, nesta obra, a face do Deus dos conflitos sangrentos entre os próprios cristãos. Com este drama, o autor critica não só um fato tenebroso da história do cristianismo, mas também o enfrentamento atual entre os cristãos por causa de diferenças doutrinárias. Questiona o descabimento, a irracionalidade, a maldade a que se pode chegar por conta da defesa da fé. E mostra como uma mesma concepção de Deus pode ser motivo de conflito desrespeitoso devido às divergências doutrinárias. A acusação de Saramago é a de que o cristianismo não

²⁶ Cf. FERRAZ, S. op. cit., p. 109-143.

²⁷ Cf. SARAMAGO, J. *In nomine Dei*.

serve nem para unir as pessoas que professam a fé no mesmo Deus cristão. Ora, o cristianismo se configura, para ele, como desumanizante porque atrapalha, devido à intolerância e ao fanatismo religioso, a unidade fraterna entre as pessoas; impede o acolhimento da alteridade e o reconhecimento do valor absoluto da vida humana. Nesta religião, esta é a sua objeção, o cristão dá mais valor a uma doutrina, a uma igreja, a uma visão teológica do que à vida daquele que professa uma visão cristã diferente.

Em “As intermitências da morte” (2005), Saramago conta uma história inaudita e desconcertante: num determinado país, na passagem do ano, a morte deixa de agir; ninguém morre mais, e, assim, as várias instituições que estão relacionadas, de alguma forma, à morte entram em colapso²⁸. Uma destas instituições consiste na Igreja Católica, pois “sem morte não há ressurreição, e sem ressurreição não há igreja”²⁹. Neste romance, o autor transmite a idéia de que a morte é a “viga mestra, a pedra angular” do cristianismo. Isto porque o cristianismo, assim como todas as religiões, procura dar um sentido ao destino último do ser humano. Ora, para Saramago, as religiões somente existem por causa da morte. Elas são formas de iludir o ser humano; de contradizer a realidade própria desta vida; de lhe conceder uma falsa esperança; de alimentar o desejo humano de imortalidade. Relacionado a isso, o romance apresenta Deus como a outra face da morte³⁰. Ou seja, Deus consiste numa idéia para dar sentido à morte. Segundo a consideração do autor, o ser humano necessita da idéia de Deus para poder aceitar a morte, pois é a crença em Deus que sustenta a crença na imortalidade, na ressurreição e na vida eterna. Dessa maneira, Saramago critica o cristianismo, especialmente a Igreja Católica, por alimentar com seus discursos teológicos, fundamentados na existência de Deus, um engodo, um disparate, a saber, a vida após a morte, fazendo, assim, desta existência histórica uma preparação para aquela. Isto, para este autor, se configura como desumanizante porque impede ao ser humano de enxergar a morte como aquilo que na verdade é: como um fato natural e definitivo da vida; e impede a valorização e absolutização desta vida como a única existência que deve ser aproveitada maximamente.

²⁸ Cf. SARAMAGO, J. *As intermitências da morte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

²⁹ *Ibid.*, p. 18.

³⁰ *Ibid.*, p. 121.

Assim, constatamos até aqui, desta nossa exposição, que, para Saramago, o cristianismo consiste na religião que promove o seguinte: a culpabilidade mórbida, a desvalorização da sexualidade, a alienação social, a legitimação da injustiça sobre os trabalhadores, o controle eclesiástico sobre a vida dos religiosos, a exploração financeira dos pobres e enfermos mediante a comercialização da fé, o conflito religioso com os que são e não são cristãos, e a ilusão de uma vida após a morte desvalorizando esta existência. Estas várias acusações ao cristianismo, presentes em vários romances, são feitas a partir das imagens de Deus que o autor destaca em cada uma de suas obras. Isto revela que, para ele, é a partir da imagem de Deus pregada pelo cristianismo que este se configura de forma desumanizante. Ou seja, o cristianismo, representado especialmente pela Igreja Católica, coloca, segundo ele, a pessoa em relação com uma determinada imagem de Deus que não colabora com a valorização da vida do ser humano nem com o estabelecimento de relações respeitadas entre os homens.

1.3.2.

A crítica em “O evangelho segundo Jesus Cristo”

“O evangelho segundo Jesus Cristo” (1991) é o romance no qual Saramago expõe, de forma mais trabalhada, aquilo que é fundamental em sua crítica ao cristianismo: a relação problemática e desumanizante entre o ser humano e Deus.

A trama deste “evangelho” mostra uma oposição entre o ser humano, representado pelo personagem Jesus, e Deus, representado ele mesmo como um personagem. O enredo é o seguinte: Jesus é escolhido por Deus para realizar uma missão, a de morrer na cruz como “filho de Deus” para dar origem ao cristianismo. Jesus, entretanto, recusa a filiação divina e também esta missão, mas, Deus, desrespeitando a sua liberdade, encaminha forçosamente a sua vida para que esta culmine com o seu martírio na cruz³¹.

Saramago privilegia, portanto, de forma ficcional, a figura central, fundamental e fundante do cristianismo: Jesus de Nazaré e a sua relação com Deus. O romance reconta a origem do cristianismo, mostrando que este surge de um conflito entre o humano e o divino, culminando num martírio realizado pela

³¹ Cf. SARAMAGO, J. *O Evangelho segundo Jesus Cristo*. Lisboa: Editorial Caminho, 1991. As citações deste item serão feitas a partir da seguinte edição brasileira: *O Evangelho segundo Jesus Cristo*. 26ª. ed. São Paulo: Companhia Das Letras, 2001.

vontade de Deus. Trata-se de uma narrativa que descreve como o cristianismo está assentado sobre uma morte ou um *não* à vida e um *não* ao ser humano. Por isso, a morte de Jesus é o tema que perpassa toda a história. O romance tem início com a descrição de uma gravura do artista alemão A. Dürer (1471-1528), “A grande paixão”, sobre a crucificação de Jesus, se desenvolve com a trama de Deus preparando Jesus para morrer na cruz e termina com a narração da morte de Jesus e o seu sangue gotejando numa tigela.

O romance é singular. A vida de Jesus é narrada de forma bastante diferente daquela que é apresentada pelos evangelhos canônicos. Convém lembrar que se trata de um romance, isto é, uma “ficção em prosa”³² e não de uma recuperação historiográfica de dados biográficos sobre Jesus de Nazaré ou uma obra de teologia cristã. Por isso, o autor não é obrigado a se manter fiel nem aos dados históricos a respeito de Jesus de Nazaré nem tampouco à visão que dele tem a fé cristã. É livre para compor a narrativa a partir de sua imaginação. No entanto, não se trata de uma obra inocente, pois, além de uma “satirização” às figuras bíblicas³³, consiste numa crítica ao cristianismo a partir da apresentação da relação problemática entre Jesus e Deus. Este “evangelho” descreve uma relação tensa e conflituosa entre os dois. Trata-se de uma história que narra a tentativa desesperada e frustrada do homem Jesus de se libertar do poder dominador e opressor de Deus. Em vinte e quatro capítulos – na verdade, interrupções no texto –, o autor conta a história da vida de Jesus, que é instrumentalizado e conduzido por Deus, desde o momento de sua concepção até o seu derradeiro momento na cruz, para realizar uma missão divina: fundar o cristianismo para que Deus se torne um Deus universal.

A história é a seguinte. Jesus é concebido pelo relacionamento sexual entre José e Maria (cap.2). A anunciação de seu nascimento a Maria é feita pelo Diabo sob a forma de um “mendigo-anjo” (cap.3). Maria e José saem de Nazaré para o recenseamento (cap. 4-5). Jesus nasce em Belém, numa gruta, com a ajuda de uma parteira chamada Zelomi (cap.6). Os primeiros a visitarem o recém-nascido são três pastores, dentre os quais um é o Diabo, que oferecem seus presentes: leite, queijo e pão (cap. 6). O menino é circuncidado no oitavo dia depois do

³² Cf. BERRINI, B. *Ler Saramago: o romance*. Lisboa: Editorial Caminho, 1998, p. 158.

³³ Cf. FERRAZ, S. *O quinto evangelista*. O (des)evangelho segundo José Saramago. Brasília: Editora UnB, 1998, p. 59-137. FLORES, C. *Do mito ao romance*. Uma leitura do evangelho segundo Saramago. Natal: Editora da UFRN, 2000.

nascimento numa sinagoga em Belém, e José começa a trabalhar no templo de Jerusalém como carpinteiro (cap.7). Jesus é salvo da matança promovida em Belém pelos soldados de Herodes, pois José fica sabendo com antecedência dos planos deste infanticídio. Vinte e cinco crianças, no entanto, são mortas por causa da omissão de José: ele não avisa as famílias de Belém sobre o plano da matança. Por isso, José é atormentado pela culpa e começa a ter um pesadelo pavoroso todas as noites: sonha que é um dos soldados de Herodes dirigindo-se para seu filho com a intenção de matá-lo (cap.8). Quanto a Jesus, tem uma infância normal em Nazaré com os seus pais e seus oito irmãos. Ajuda o pai na carpintaria, se instrui no judaísmo e brinca com os irmãos (cap.9 e 10). Aos treze anos de idade, depois da morte de seu pai, que havia sido inocentemente crucificado aos 33 anos como revoltoso político em Séforis (cap.11), herda misteriosamente a culpa que atormentava José e tem um pesadelo constante: sonha que é uma criancinha de Belém e que o seu pai, como soldado de Herodes, vem a seu encontro para matá-lo (cap.12). Sai de casa, depois de uma discussão com sua mãe, para procurar respostas a respeito da culpa que o consumia e dirige-se para Jerusalém (cap. 13), onde, no templo, questiona um escriba sobre a culpa e o remorso (cap.14). Depois de ficar sabendo do escriba que “a culpa é um lobo que come o filho depois de ter devorado o pai”, vai até Belém para obter informações a respeito dos fatos que cercaram o seu nascimento (cap.15). Por quatro anos, reside no território da Judéia como ajudante de um estranho Pastor, o Diabo, aprendendo a cuidar de ovelhas (cap.15-16). Com dezoito anos, tem um encontro com Deus no deserto. Deus, que se lhe revela numa pequena nuvem, faz com ele uma aliança. Deus promete a ele poder e glória em troca de sua vida (cap.16). Depois deste encontro, o Pastor o manda ir embora, porque havia descumprido uma ordem sua: havia sacrificado a sua ovelha a Deus. Então, torna-se ajudante dos pescadores do Lago de Genezaré. Faz amizade com Simão, André, Tiago e João e realiza o seu primeiro milagre, a pesca milagrosa. Conhece a prostituta Maria de Magdala e faz com ela sua primeira experiência sexual (cap.17). Depois de passar uma semana na casa desta mulher, retorna a Nazaré, mas sua família não acredita que ele teve um encontro com Deus. Aborrecido, sai de casa pela segunda vez e passa a viver no litoral com Maria de Magdala (cap.18). Depois de um anjo ter revelado a Maria de Nazaré que Jesus é filho de Deus, ela envia José e Tiago à procura dele com a intenção de lhe pedir desculpas e para lhe solicitar que volte para casa. Mas

ele não retorna, porque seus irmãos continuam não acreditando que ele havia se encontrado com Deus (cap. 19). Nas bodas de Caná, se encontra com sua mãe e rompe definitivamente a relação com ela (cap.20). Sem saber qual é sua missão, realiza alguns prodígios: acalma uma tempestade, transforma água em vinho nas bodas de Caná (cap.20), cura a sogra de Simão, dissipa a formação de uma tempestade, expulsa os demônios de um gadareno, multiplica alguns pães e peixes para matar a fome de quinze mil pessoas e faz secar uma figueira (cap. 21). Numa manhã de denso nevoeiro, toma um barquinho e em alto-mar se encontra com Deus pela segunda vez. O Diabo desta vez também se faz presente. O encontro dura quarenta dias. Na barca, Deus revela a filiação divina de Jesus e a sua missão, que consistirá em morrer crucificado com “filho de Deus” para aumentar o domínio de Deus em todo mundo, com o surgimento do cristianismo (cap.22). Depois desse encontro, Jesus constitui o grupo dos Doze (cap.22). Realiza alguns outros milagres, anuncia o arrependimento dos pecados e a proximidade do Reino, envia os discípulos em missão e é batizado por João Batista (cap.23). Consciente do terrível futuro de violência e derramamento de sangue que sua morte provocaria e legitimaria, se revolta contra os planos de Deus e procura ser condenado à morte, não como “filho de Deus”, mas como “rei dos Judeus”. E assim consegue. É crucificado como inimigo do Estado. Entretanto, a sua intenção fica frustrada, pois nos instantes finais de sua vida na cruz, Deus aparece nos céus, por sobre a cruz, bradando que Jesus é o seu filho amado. Sentindo-se enganado e como cordeiro levado ao matadouro, Jesus faz um pedido aos homens: “perdoai-lhe, porque ele não sabe o que fez”. O romance termina com o sangue de Jesus gotejando numa enigmática tigela negra, o santo graal.

O que nos interessa dessa história ficcional consiste na identidade que Saramago confere tanto ao seu personagem Jesus como ao personagem Deus e à relação que é estabelecida entre eles. Acreditamos que isto seja importante, porque, para o autor, o personagem Jesus, além de representar o fundador do cristianismo, também representa toda pessoa que assume a fé no Deus cristão; e o personagem Deus representa, por sua vez, uma idéia poderosa, criada pelo ser humano e utilizada pelo cristianismo, que determina e condiciona a vida dos cristãos em função dela. Assim, nesta trama da relação entre Jesus e Deus podemos encontrar a maior objeção do autor ao Deus cristão e, com isso, ao próprio cristianismo, a saber: a idéia “Deus”, pregada pela fé cristã, relativiza a

importância da vida e do homem; o cristianismo se fundamenta na absolutização de uma ficção humana em detrimento do próprio valor do ser humano e de sua existência.

No romance, o personagem Jesus é descrito pelo autor como humano e divino. Por um lado, para afirmar a humanidade de seu personagem, o autor o apresenta com características marcadamente humanas: a concepção³⁴ e o nascimento são normais³⁵; é semelhante às demais crianças recém-nascidas³⁶; a infância é comum em Nazaré, junto com os pais e os irmãos³⁷; o seu corpo se desenvolve normalmente e sente a força das pulsões sexuais³⁸; se relaciona afetiva e sexualmente com Maria de Magdala³⁹; experimenta tensões e conflitos no relacionamento com os outros, especialmente com sua mãe⁴⁰; é marcado pelo sentimento de solidão e de abandono⁴¹; sofre com a culpa e o remorso⁴²; e faz a experiência do sofrimento e da morte definitiva⁴³. Esta caracterização humana deste personagem revela que o autor tem interesse em salientar a sua humanidade. Trata-se de um personagem bastante humano; igual a todos nós.

Por outro lado, o autor também descreve o personagem com se fosse portador de uma divindade: sua concepção se dá por causa de uma ação de Deus que aproveita a relação sexual entre José e Maria⁴⁴; ele se encontra duas vezes com Deus⁴⁵; realiza vários milagres (faz com que os peixes apareçam onde não havia mais esperança em encontrá-los⁴⁶, acalma uma tempestade⁴⁷, cura doentes e expulsa demônios⁴⁸, multiplica pães e peixes⁴⁹, transforma água em vinho⁵⁰ etc.); anuncia a proximidade do Reino de Deus, centralizando-se na pregação sobre o arrependimento⁵¹; e morre como “filho de Deus”⁵². Não obstante, todos os

³⁴ Cf. SARAMAGO, J. *O evangelho segundo Jesus Cristo*, p. 26-27.

³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 82-83.

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 89 e 127-128.

³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 121-149.

³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 228 e 271.

³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 279-284.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 186-194 e 343-347.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 189, 234, 269, 298, 303, 338.

⁴² Cf. *Ibid.*, p. 188-189, 200, 211-213, 223, 287-288, 404.

⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 444-445.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 311 e 370.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 262-265, 363-394.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 274-276.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 336.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 352-354.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 361.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p. 346.

⁵¹ Cf. *Ibid.* p. 401.

episódios que descrevem a divindade deste personagem revelam que esta é algo estranho, alheio e até rejeitado por Jesus.

A humanidade e a divindade do personagem Jesus não se articulam intrinsecamente como afirma o dogma cristão da união hipostática a respeito de Jesus Cristo. Trata-se de uma relação extrínseca, em que a humanidade e a divindade se chocam e se repelem. Na verdade, o Jesus do romance é apenas humano. Não se trata do Verbo eterno encarnado da fé cristã; sua divindade ou “filiação divina” consiste apenas em ter sido escolhido por Deus para realizar uma missão: morrer na cruz. Este Jesus não é “consustancial ao Pai”; consiste num ser humano, nada mais que isso, escolhido para servir a Deus. “Filiação divina” aqui tem sinônimo de escravidão ao poder de Deus. Os próprios milagres e o anúncio do Reino de Deus são realizados por este Jesus sem sua vontade e sem sua consciência; ele é forçado por Deus a realizar aquilo que este quer para dar cabo a seu plano expansionista; trata-se de um “simples joguete nas mãos de Deus”⁵³. Jesus tem sua humanidade desrespeitada pela sua divindade extrínseca. Ora, com esta descrição do personagem Jesus, o autor não poderia tê-lo criado como uma representação do próprio fundador do cristianismo, Jesus de Nazaré, como, também, de todo o ser humano que experimenta a relação com o Deus cristão? É bem provável que sim.

É importante que levemos em conta também a imagem que o autor apresenta de seu personagem Deus. No “evangelho”, este personagem é retratado como o único portador de uma divindade intrínseca. Somente ele é divino. Além do mais, se revela como um ser ávido por poder e afirmação; é um megalomaníaco. Trata-se de um Deus que, por estar insatisfeito com o seu pequeno domínio restrito aos judeus, planeja expandi-lo a todo mundo com a criação de uma nova religião, o cristianismo. Entretanto, a realização deste projeto implica a instrumentalização de um homem, Jesus de Nazaré, que deverá morrer como “filho de Deus” para que os outros homens, sensibilizados com a sua morte, possam se tornar seus novos adoradores. A face do Deus exposta aqui pelo autor é a do “Deus cruel”⁵⁴; é a face do Deus que deseja a morte de Jesus. Ora, como o autor relaciona este personagem com o personagem Jesus e com o cristianismo,

⁵² Cf. *Ibid.*, p. 444.

⁵³ *Ibid.*, p. 220.

⁵⁴ Cf. FERRAZ, S. *op. cit.*, p. 147-196.

não podemos dizer que o Deus da ficção simboliza a imagem do Deus da fé cristã? Não seria este personagem uma representação da imagem do Deus que podemos abstrair de uma leitura deturpada da “teoria da satisfação”, a saber, a imagem de um Deus sádico que realiza a morte do Filho? Certamente que sim. Por isso, é bem provável que Saramago, com o seu personagem, ironiza e contesta uma imagem cristã de Deus.

Tendo apresentado a identidade dos dois personagens principais, importantes, neste momento, mostrar como a relação é estabelecida entre eles. A relação entre Jesus e Deus é descrita como conflito. Deus procura manipular o seu “filho” e encaminha-lo à morte, e Jesus, por sua vez, tenta desesperadamente fugir do controle divino. Três episódios deste “evangelho” retratam bem a disparidade de interesses entre esses dois personagens, a saber: (1) o encontro no deserto; (2) o encontro na barca; (3) a tentativa de Jesus de ser crucificado como “rei dos judeus” e não como “filho de Deus”.

O primeiro episódio consiste no primeiro encontro de Jesus com Deus⁵⁵. Neste episódio, Deus, que aparece sob a forma de “uma nuvem da altura de dois homens, como uma coluna de fumo girando lentamente sobre si mesma”⁵⁶, revela que Jesus havia sido escolhido para dar a sua vida em troca de poder e glória depois de sua morte.

“A voz disse, Eu sou o senhor, e Jesus soube por que tivera de despir-se no limiar do deserto. Trouxeste-me aqui, que queres de mim, perguntou, Por enquanto nada, mas um dia hei-de querer tudo, Que é tudo, A vida, Tu és o Senhor, sempre vais levando de nós as vidas que nos dás, Não tenho outro remédio, não podia deixar atravancar-se o mundo, E a minha vida, quere-la para quê, Não é ainda tempo de o saberes, ainda tens muito que viver, mas venho anunciar-te, para que vás bem dispondo o espírito e o corpo, que é de ventura suprema o destino que estou a preparar para ti, Senhor, meu Senhor, não compreendo nem o que dizes nem o que queres de mim, Terás o poder o poder e a glória, Que poder, que glória, Sabe-lo-ás quando chegar a hora de te chamar outra vez”⁵⁷.

O texto descreve que Deus impõe a Jesus, sem sua consciência e consenso, a morte como seu destino. Aqui o conflito entre Deus e Jesus não aparece tão claro, porque Jesus desconhece as intenções e o plano de Deus a seu respeito; não sabe para quê Deus deseja a sua morte. Mas, a narração revela que a vida deste Jesus será conduzida à cruz pela vontade divina. Para Deus, a liberdade e a vida

⁵⁵ Cf. SARAMAGO, J. op. cit., p. 262-264.

⁵⁶ Ibid., p. 262.

⁵⁷ Ibid., p. 263.

de Jesus não têm grande importância. O que dá valor a vida deste Jesus é o fato de que ele irá morrer para realizar o plano de Deus.

O segundo episódio trata-se do segundo encontro de Jesus com Deus⁵⁸. Neste episódio, o conflito de interesses é mostrado claramente. Deus faz várias revelações a Jesus. Primeiro, revela a identidade de Jesus, a sua filiação divina; diz que tinha misturado seu sêmen ao sêmen de José para concebê-lo no ventre de Maria. Segundo, revela a finalidade desta filiação: ajudá-lo “a ser deus de muito mais gente”, deixando de ser o deus dos hebreus para se tornar o deus dos católicos. Terceiro, revela o modo como este plano será realizado: pela morte dolorosa de Jesus na cruz. Diante destas revelações, Jesus se nega a colaborar com Deus em seu projeto. Todavia, sua vontade não é respeitada por Deus: “Foste escolhido, não podes escolher, Rompo o contrato, desligo-me de ti, quero viver como um homem qualquer, Palavras inúteis, meu filho, ainda não percebestes que estás em meu poder...”⁵⁹. Jesus argumenta que não realizará milagre algum para não ser reconhecido como “filho de Deus”, ao que responde Deus:

“...admitindo que levarias por diante esta obstinação contra minha vontade, se fosses por esse mundo, é um exemplo, a clamar que não és o filho de Deus, o que eu faria seria suscitar à tua passagem tantos e tais milagres que não terias outro remédio senão renderes-te a quem tos estivesse agradecendo, e, em consequência, a mim”⁶⁰.

Jesus, percebendo a impossibilidade de fugir ao controle divino, aceita colaborar com o plano de Deus, com a condição que ele responda como será o futuro depois de sua morte. Jesus quer saber se as pessoas serão mais felizes. Deus faz, então, a Jesus a quarta revelação. Revela o futuro da história da humanidade dando destaque ao surgimento da Igreja Católica, a morte dos mártires cristãos – uma ladainha de cinco páginas -, a renúncia da vida e as mortificações corporais feitas pelos religiosos, as guerras promovidas pelas Cruzadas, e o extremo da intolerância católica expressa pela Inquisição. Depois desta revelação, o diálogo entre estes personagens termina com o pedido de Jesus, “Pai afasta de mim este cálice”, mostrando claramente que a sua vontade não é a de fazer a vontade divina.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 363-394.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 371.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 374.

O terceiro episódio trata-se da revolta de Jesus e do seu plano para não morrer como “filho de Deus”. Depois da conversa com Deus, Jesus assume a sua missão. Realiza milagres, anuncia o Reino de Deus, e faz apelos de arrependimento e conversão. Mas tudo isso sem o seu querer. Deus é quem fala por sua boca e age por suas mãos. Ao longo da caminhada missionária, Jesus se sente culpado pela história futura que há de se realizar com a sua crucificação como “filho de Deus”; uma história marcada por sofrimentos, guerras e mortes. Por isso, na tentativa de evitar este futuro, ele elabora um plano contra Deus. Tenta ser condenado à morte como “rei dos judeus”, inimigo do império, e não como “filho de Deus”⁶¹. Mas seu plano fica frustrado, pois quando está na cruz, tendo sido condenado à morte como “rei dos judeus”, Deus aparece nos céus para confirmar a filiação divina de Jesus e desmentir o motivo de sua condenação: “Tu és o meu Filho muito amado, em ti pus toda a minha complacência”. Com esta afirmação, Deus acaba com o plano que foi arquitetado por Jesus para não morrer com “filho de Deus”. E Jesus, em seu último instante de vida, toma consciência daquilo que havia sido a sua vida: uma história determinada e traçada por Deus, desde o início, para que tivesse aquele fim. Jesus se sente como um cordeiro levado ao sacrifício pela vontade de Deus. E sabendo de tudo o que iria acontecer na história futura por causa de sua morte, pede a humanidade para que perdoe a Deus pelo descabimento do seu projeto expansionista. Jesus morre sonhando com seu pai José, que lhe diz: “Nem eu posso fazer-te todas as perguntas, nem tu podes dar-me todas as respostas”⁶². Assim, o plano de Deus é realizado.

Estes três episódios nos mostram que o autor estabelece uma relação de oposição entre Deus e Jesus. São interesses e vontades diferentes e opostas. Contudo, nesta relação é a vontade de Deus que se impõe e não a vontade de Jesus. Tudo na vida de Jesus aparece como imposição e controle por parte de Deus. Ele é uma marionete de um jogo paternalista de prodígios e milagres com a finalidade de executar o destino traçado por Deus.

Assim, Saramago exhibe, em termos literários, a crítica de que Deus é um obstáculo para o desenvolvimento do ser humano. Ao apresentar um Jesus marcadamente humano e com uma divindade extrínseca, faz deste personagem um representante tanto de Jesus de Nazaré como também de todo ser humano que faz

⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 436-444.

⁶² *Ibid.*, p. 444.

a experiência do Deus cristão. Com este personagem, o autor tenciona afirmar que o ser humano se desumaniza quando se submete ao domínio do Deus pessoal cristão, e, ao mesmo tempo, questiona o valor da humanidade do verdadeiro Jesus de Nazaré que é levado à morte de cruz, segundo a “teoria da satisfação”, para realizar o plano salvífico do Pai.

O autor acusa o cristianismo de apresentar uma imagem de um Cristo desumanizado. Ao narrar a história de seu personagem Jesus sendo conduzido pelo personagem Deus à morte de cruz, o escritor mostra que a imagem de Jesus pregada pela fé cristã é a de um homem que tem sua liberdade suprimida e sua existência negada por Deus, pois, o que, de fato, importa na sua vida é o acontecimento de sua morte. Deste modo, critica o cristianismo mostrando que este está assentado sobre a negação do humano, pois o seu próprio fundador é apresentado de forma desumanizada. Portanto, para ele, o cristianismo apresenta a vida de seu fundador como uma “tragédia grega”, visto que Deus determina antes do seu nascimento um destino do qual é impossível de se libertar. Por conseguinte, acusa o cristianismo de centralizar sua atenção sobre a morte de Jesus e não sobre a sua vida e história.

O Jesus do romance é o modelo da desumanização; é o objeto de uma despersonalização realizada por Deus. As dimensões básicas e constitutivas do ser humano lhe são negadas. Este Jesus não dispõe de si mesmo; não é livre para decidir sobre a sua existência; não tem autonomia para ser senhor de sua própria vida. Ele é manipulado pela vontade de Deus. Não possui “perseidade”, isto é, não é possuidor de uma finalidade em si mesmo; seu ser e sua vida são relativizados; ele consiste simplesmente em ser um “meio” para realizar um “fim”, o projeto de Deus; trata-se de uma figura que não tem sua dignidade humana respeitada e valorizada.

Desta maneira, o autor apresenta, em seu personagem Jesus, a concepção de que a experiência humana do Deus pessoal cristão não colabora com a afirmação e o desenvolvimento do ser humano. Assim como o personagem Jesus, a pessoa religiosa em sua relação com Deus é dominada por um poder desumanizante e escravizador. No episódio do “diálogo da barca”⁶³, o autor, ao descrever os martírios e as guerras religiosas, constata que o cristão é capaz de

⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 364-394.

morrer, de matar e de renunciar à sua própria corporeidade em nome de Deus. Isto significa que, por causa desta “servidão” a Deus, fica autorizada a renúncia, o desprezo, a repressão e a calúnia da própria vida. Deus, para o cristão, é a realidade absoluta, mais significativa do que a própria vida. Assim, a lógica que reside na relação entre Deus e o ser humano, segundo o escritor, é a de que quanto mais a pessoa se entrega ao Deus pessoal mais ela menospreza o seu ser e sua existência.

Portanto, o romance traz uma crítica explícita à imagem do Deus cristão. Faz a acusação de que a imagem cristã de Deus é prejudicial ao ser humano que vivencia sua experiência religiosa. Lembremos mais uma vez que o personagem Deus nada mais é do que uma representação literária do Deus do cristianismo. Prova disso é que o autor o descreve como o pai que predestina seu filho Jesus à morte de cruz. Ora, a concepção de Deus como Pai e a visão de que Deus tenha desejado e realizado a morte de Jesus Cristo não é algo inventado pelo escritor; faz parte de uma concepção cristã bastante criticada atualmente pela própria teologia. Isto mostra que o personagem foi pensado a partir de uma tradição cristã. Por isso, a imagem do Deus do autor é a imagem que ele captou do cristianismo. Ao retratar o seu Deus como cruel e que tem gosto por sangue⁶⁴, o escritor, nada mais fez do que fazer uso de uma imagem já existente. Por isso, o romance consiste numa crítica ao Deus cristão que é visto, pelo autor, como uma força desumanizante.

Entretanto, como para o autor, Deus, como ser absoluto e independente do homem, não existe, sua crítica se dirige às religiões monoteístas, especialmente ao cristianismo. Para ele, são as religiões que colaboram com a desumanização do ser humano, pois elas afirmam e pregam a existência de Deus e fazem com que as pessoas religiosas vivam em função desta idéia.

Concluindo, o romance se configura como uma crítica ao cristianismo. Para o autor, o cristianismo em nada pode ser considerado como o portador de uma “boa nova” para a humanidade. Pelo contrário, no romance, a história do cristianismo, desde sua origem, é apresentada como um não à vida; uma história

⁶⁴ No episódio do “diálogo da barca”, o personagem Diabo afirma o seguinte a respeito de Deus: “É preciso ser-se Deus para gostar tanto de sangue”. Ibid., p. 391. Com isso, o autor que dizer que o Deus cristão fundamenta uma fé que leva as pessoas a rejeitarem a própria vida e a vida dos outros. Trata-se de um Deus que fundamenta e legitima a violência.

de sangue, intolerância e renúncias em nome de Deus⁶⁵. Por isso, afirma que não foi a *salvação* do ser humano que o cristianismo procurou pregar e realizar, mas, a sua *condenação*, ou seja, o não ao homem e à sua vida em nome de uma idéia absolutizada.

“Morrerão milhares, Centenas de milhares de homens e mulheres, a terra encher-se-á de gritos de dor, de uivos e rancos de agonia, o fumo dos queimados cobrirá o sol, a gordura deles rechinará sobre as brasas, o cheiro agoniará, e tudo isto será por minha culpa, Não por tua culpa, por tua causa, Pai afasta de mim este cálice, Que tu o bebas é a condição do meu poder e da tua glória, Não quero esta glória, Mas eu quero esse poder”⁶⁶.

Ao final desta exposição, podemos dizer que Saramago, através de seu romance, toma partido pelo ser humano e se opõe a Deus e à religião. Para ele, nem o cristianismo nem o Deus pessoal colaboram com a afirmação e o desenvolvimento da existência humana. Pelo contrário, trata-se, segundo ele, de criações nefastas para a vida, porque apenas colaboram para que o ser humano faça experiência da “crucificação” de sua vida de forma análoga ao personagem Jesus que morre crucificado no final da história do romance.

3.2.

A crítica de Michel Onfray

Além de José Saramago, um outro nome que segue o legado dos grandes expoentes do ateísmo humanista do século XIX é o do filósofo francês Michel Onfray, defensor de um projeto hedonista pós-moderno⁶⁷. Assim como Feuerbach e os “mestres da suspeita”, desenvolve uma crítica à religião, especialmente ao monoteísmo, supostamente em defesa do ser humano. Para ele, a religião é uma criação da própria psicologia humana; uma criação patológica que atenta contra a afirmação e o desenvolvimento da existência imanente do homem. Em outros termos, trata-se do resultado de uma força destrutiva do psiquismo que contamina

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 381-391.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 391.

⁶⁷ Onfray formula um projeto hedonista nas seguintes obras: *L'art de jouir: pour un matérialisme hédoniste*. Paris: Éditions Grasset, 1991; *La sculpture de soi: la morale esthétique*. Paris: Éditions Grasset, 1991; *La raison gourmande. Philosophie du goût*. Paris: Éditions Grasset, 1995; *Politique du rebelle: traité de résistance et d'insoumission*. Paris: Éditions Grasset, 1997; *Théorie du corps amoureux: pour une érotique solaire*. Paris: Éditions Grasset, 2000; *L'antimanuel de philosophie: leçons socratiques et alternatives*. Paris: Éditions Bréal, 2001; *Féeries anatomiques*. Paris: Éditions Grasset, 2003; *Archéologie du présent, manifeste pour l'art contemporain*, 2003; *La puissance d'exister. Manifeste hédoniste*. Paris: Éditions Grasset, 2006.

a vida e impulsiona o ser humano para sua destruição. Ele define a religião, utilizando termos freudianos, como “pulsão de morte”.

Nossa intenção nesta seção é a de expor a visão a respeito da religião que este autor postula. Vamos dividir a exposição em dois momentos. No primeiro, pretendemos apresentar a sua proposta ateísta de uma ateologia, pois é em relação a esta proposta que aparece a sua concepção negativa da religião, especialmente do monoteísmo. No segundo, tentaremos expor a crítica que faz à religião acusando-a de “pulsão de morte”.

3.2.1. A proposta de uma ateologia

A noção e, concomitantemente, a crítica de Onfray à religião e a Deus podem ser encontradas, especialmente, em seu “*Traité d’athéologie*”⁶⁸. Esta obra consiste numa tentativa de propor e elaborar uma nova disciplina filosófica, a ateologia, a qual tem como objetivo realizar, mediante a mobilização de várias ciências (psicologia, psicanálise, arqueologia, paleografia, história, comparatismo, mitologia, hermenêutica, lingüística e estética) coordenadas pela filosofia, uma desconstrução da religião e do discurso teológico⁶⁹. Trata-se, por isto, de um escrito com a pretensão de dar início a “uma física da metafísica, portanto uma real teoria da imanência, uma ontologia materialista”⁷⁰.

O tratado filosófico de ateologia, proposto por Onfray, tem como finalidade colaborar com o processo, iniciado pelo iluminismo do século XVIII e radicalizado pelos ateus humanistas oitocentistas, de fazer com que o ser humano atinja sua maioridade com o aporte da razão, superando as ficções infantilizantes da religião que o alienam por causa da afirmação de uma realidade transcendente⁷¹.

Assim, a ateologia afigura-se como parte de um projeto ateístico militante contra a religião, especialmente contra o monoteísmo, em favor do domínio da razão e da leitura imanentista da realidade. Entretanto, o objetivo deste tratado

⁶⁸ Cf. ONFRAY, M., *Traité d’athéologie*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2005. Esta obra foi publicada recentemente no Brasil com o título: *Tratado de ateologia: física da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. As citações feitas nesta seção terão como base a publicação brasileira.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. XXIV-XXV.

⁷⁰ *Ibid.*, p. XXV.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. XXIII-XIV.

filosófico, segundo Onfray, não se restringe apenas em desconstruir a religião, mas em possibilitar a formulação, dentro da perspectiva ensinada por Nietzsche, de novos valores éticos assentados somente na imanência e não mais na transcendência. Por isso, este filósofo acredita que depois da realização dos três empreendimentos inaugurais, determinados por ele, que cabem à ateologia⁷², haverá bastante material para se trabalhar

“uma nova ordem ética e produzir no Ocidente as condições de uma de uma verdadeira moral pós-cristã em que o corpo deixe de ser uma punição, a terra um vale de lágrimas, a vida uma catástrofe, o prazer um pecado, as mulheres uma maldição, a inteligência uma presunção, a volúpia uma danação”⁷³.

O autor propõe a ateologia porque percebe que o contexto global é marcado pela religião. Para ele, ao contrário do que possa parecer, estamos vivendo um período da história caracterizado pelo domínio da religião monoteísta⁷⁴. Ainda vivemos, segundo seu entender, numa época em que não conseguimos alcançar a maioria da humanidade, pois a religião impede o desenvolvimento da razão, fazendo do homem um prisioneiro de suas ilusões e ficções. Neste contexto, a ateologia é uma tentativa ateísta, pautada na crença do poder da razão, especialmente filosófica, de combater e superar a religião e de propor uma nova época, na qual o ser humano possa alcançar sua maioria com a libertação da crença alienante de uma realidade transcendente.

Para este filósofo, portanto, a militância ateísta tem grande relevância, particularmente na sociedade ocidental por causa da grande influência do cristianismo. Para ele, a história do Ocidente pode ser dividida em três períodos: pré-cristão, cristão e pós-cristão⁷⁵. A nossa época no Ocidente, de acordo com o seu diagnóstico, é ainda cristã, mas a presença do fenômeno do niilismo indica um processo de transição para a uma era pós-cristã. Sua tese é a de que assim como “uma era cristã sucedeu uma era pagã, uma era pós-cristã se sucederá inevitavelmente”⁷⁶. No entanto, ele acredita que esta passagem de uma era cristã para uma era pós-cristã não acontecerá naturalmente. Isto somente será possível

⁷² Os três empreendimentos inaugurais, determinados por Onfray, para a ateologia são: (1) desconstruir os monoteísmos ou mostrar que as três religiões monoteístas se assentam num mesmo fundamento; (2) desconstruir cada uma destas religiões; (3) desconstruir as teocracias monoteístas. Cf. *Ibid.*, p. 45-48.

⁷³ *Ibid.*, p. 47.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 27.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 27.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 28.

com uma mudança de mentalidade cultural, ou seja, com a substituição de uma mentalidade religiosa por uma mentalidade racionalista. Daí, a justificação para uma nova disciplina filosófica, a ateologia, e a militância ateísta.

De acordo com Onfray, o Ocidente é ainda cristão, não por causa evidentemente do crédito conferido às instituições cristãs, mas por causa dos valores ou da ideologia cristã que impregnam as engrenagens da civilização e de nossa cultura. Fazendo uso de uma noção de Michel Foucault, afirma que este tempo é marcado pela “episteme judeu-cristã”⁷⁷, que se expressa, principalmente, numa idéia vaga “de que a matéria, o real e o mundo não esgotam a totalidade”⁷⁸. Para ele, a idéia difusa de uma transcendência utilizada para explicar, de algum modo, a imanência é legado do cristianismo⁷⁹. Ademais, esta “episteme”, segundo ele, se faz bastante presente na forma como o corpo humano é compreendido e tratado pela cultura ocidental⁸⁰ e no modo como o direito ou a lógica jurídica são configurados⁸¹.

Na opinião deste pensador, até mesmo o ateísmo hodierno está influenciado pela “ideologia cristã”. Critica aquilo que Deleuze chama de “ateísmo tranqüilo” ou, segundo sua terminologia, o “ateísmo cristão”, porque este diz respeito àquela forma de ateísmo que nega a existência de Deus, mas “afirma ao mesmo tempo a excelência dos valores cristãos e o caráter insuperável da moral evangélica”⁸². Por isso, este ateísmo, para ele, é ineficiente para colaborar com criação da época pós-cristã. Trata-se, no seu entender, de um ateísmo que, embora faça uma leitura laica e imanente do cristianismo, está aferrado à mentalidade cristã⁸³. Ou seja, este ateísmo ao apregoar, por exemplo, a moralidade cristã, embora laicizada, mantém os valores éticos que a fundamentam. E estes valores, segundo Onfray, são prejudiciais à existência humana, porque apontam para a repressão do corpo, dos desejos, dos prazeres, das

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 31-42.

⁷⁸ *Ibid.* p. 33.

⁷⁹ Cf. *Ibid.*

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 34-36.

⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 36-38.

⁸² *Ibid.*, p. 42.

⁸³ Onfray elenca os seguintes nomes como representantes de um “ateísmo cristão” contemporâneo: Luc Ferry, André Comte-Sponville, Vladimir Jankélévith, Emmanuel Levinas, Bernard Henri Lévy e Alain Finkielkraut. Cf. *Ibid.*, p. 42-44.

pulsões e das paixões próprias do ser humano⁸⁴. Ora, deste modo, o “ateísmo cristão” se configura, para este autor, tão negativo quanto o próprio cristianismo.

Assim, para ele, é somente com a superação do “ateísmo cristão” que o ateísmo poderá se apresentar como “um autentico ateísmo ateu”⁸⁵. E é somente com a contribuição de um ateísmo radicalmente imanente e não-cristão que uma nova “episteme pós-cristã” poderá ser legitimada e se firmar historicamente, produzindo novos valores e desenvolvendo uma moralidade pragmática e hedonista⁸⁶.

A ateologia, proposta pelo autor, assume a seguinte pretensão: quer ser um projeto ateístico pós-cristão de militância contra a religião para possibilitar uma nova “episteme” ou a configuração de novos valores éticos para o surgimento de uma nova época, na qual o homem possa se realizar mediante a superação das ilusões religiosas que se apresentam alienantes e destrutivas. Neste sentido, o “Tratado de ateologia” é uma suposta contribuição para a humanização do ser humano. Trata-se de uma obra com a pretensão de oferecer indicações para que o ateísmo possa ajudar os homens contemporâneos a se conscientizarem sobre o mal que as religiões, especialmente as monoteístas, representam para a vida humana e para o progresso da humanidade.

Em “Tratado de ateologia” são ensaiados os três empreendimentos estabelecidos por Onfray como fundamentais para a disciplina de ateologia. O livro está dividido em quatro partes. Na primeira, o autor apresenta a proposta da ateologia como nova disciplina filosófica⁸⁷. Na segunda, intenta desconstruir as religiões monoteístas apresentando aquilo que, segundo ele, é o que se encontra na base do monoteísmo: a pulsão de morte⁸⁸. Na terceira, se propõe a desconstruir o cristianismo defendendo a idéia de que em torno da figura conceitual de Jesus se forjou uma crença, alimentada pela neurose de Paulo de Tarso, que universalizou a “pulsão de morte”⁸⁹. Na quarta, busca realizar a desconstrução das teocracias monoteístas mostrando que todas estas, em oposição à democracia, instauraram a pulsão de morte nas instâncias de toda a sociedade⁹⁰.

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 43.

⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 44-45.

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 44.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 3- 48.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 51-93.

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 97-128.

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 131-189.

A partir desta proposta ateológica, o ateísmo de Onfray se revela radicalmente antimonoteísta e especialmente anticristão. Diante desta orientação filosófica podemos levantar a seguinte pergunta: Por que este filósofo combate o monoteísmo, sobretudo o cristianismo, e propõe a superação dos seus valores? A resposta a esta questão é o que nos interessa a seguir.

3.2.2. A religião como “pulsão de morte”

Como já afirmamos, no “Tratado de ateologia”, Onfray combate as três religiões monoteístas que configuram o cenário mundial atual: o cristianismo, o islamismo e o judaísmo. Todavia, sua atenção se dirige mais ao cristianismo, por causa do seu papel fundamental na configuração da civilização ocidental⁹¹.

Fazendo uso de uma terminologia freudiana, o filósofo francês considera estas religiões como “pulsão de morte”. Ele não precisa o significado da expressão. Deixa entender simplesmente que se trata de uma força psíquica destrutiva orientada contra o próprio ser humano⁹². Por isso, para ele, as religiões, além de serem criações da psicologia do homem, são danosas aos seus criadores. Portanto, no seu entender, o cristianismo, o judaísmo e o islamismo, mesmo sendo diferentes formalmente, têm uma identidade comum: todas não passam de “pulsão de morte”.

Mas por qual razão Onfray considera as religiões monoteístas como “pulsão de morte”? Ao analisar fenomenologicamente cada uma dessas religiões, este pensador encontra em todas elas elementos comuns que apontam para a negação da imanência e que impedem que a razão seja norteadora da vida do ser humano. Sua conclusão, a partir de sua constatação, é a de que uma mesma “pulsão de morte” está na origem destas religiões. Por isso, todas elas, na variedade dos elementos que a compõem, orientam o ser humano em oposição a si mesmo, à sua vida e ao seu desenvolvimento.

“Os três monoteísmos, animados por uma mesma pulsão de morte genealógica, partilham uma série de desprezos idênticos: ódio da razão e da inteligência; ódio da liberdade; ódio de todos os livros em nome de um único; ódio da vida; ódio da

⁹¹ A terceira parte da obra trata unicamente do cristianismo, cf. Ibid., p. 95-128.

⁹² Sobre a “pulsão de morte”, Onfray afirma o seguinte: “Essa estranha força obscura no fundo do ser trabalha na destruição do que é. Onde algo vive, se difunde, vibra, move-se uma contraforça necessária ao equilíbrio que quer deter o movimento, imobilizar os fluxos. Quando a vitalidade abre passagens, escava galerias, a morte se ativa, é o seu modo de vida, sua maneira de ser. Ela corrompe os projetos do ser para fazer o conjunto desmoronar”. Ibid., p. 52.

sexualidade, das mulheres e do prazer; ódio do feminino; ódio do corpo, dos desejos, das pulsões”⁹³.

O autor considera que tudo o que faz parte das religiões monoteístas é prejudicial ao homem. Condena sua imagem de Deus, sua teologia, sua moral, seus valores, sua história, sua configuração cultural e seu domínio sobre a sociedade como teocracia. Para ele, tudo isto é “pulsão de morte”, ou seja, a força destrutiva do homem voltada contra si mesmo.

O próprio Deus do monoteísmo é visto como simplesmente uma criação humana. Defende a tese de que o ser humano inventa inconscientemente a Deus por causa “do sentimento do vazio diante de uma vida que termina”⁹⁴. Isto quer dizer que Deus somente existe por causa da incapacidade do ser humano de integrar a morte como um processo natural e inevitável da existência. Diante da não-aceitação da morte, o psiquismo humano produz a idéia de Deus como um subterfúgio para dar um sentido à vida. Por isso, Deus é considerado, por ele, uma ficção, uma ilusão ou um mito pertencente “ao bestiário mitológico, como milhares de outras criaturas repertoriadas em dicionários de inúmeras entradas, entre Deméter e Dionísio”⁹⁵.

Entretanto, para ele, Deus se configura não como uma ilusão qualquer, mas sim como uma ilusão noviça, pois trata de um resultado da “pulsão de morte”. E isto por três motivos: Primeiro, porque Deus é uma imagem projetada e hipostasiada do homem. Mas, diferentemente de Feuerbach que considera que Deus seja a projeção das mais nobres qualidades do ser humano, Onfray postula a idéia de que Deus seja a projeção hipostasiada do que há de mais sombrio e negativo no homem.

“...os homens, quando resolvem dar à luz um Deus único, fazem-no à sua imagem: violento, ciumento, vingativo, misógino, agressivo, tirânico, intolerante. Em suma, esculpem sua pulsão de morte, sua parte sombria, e fazem uma máquina lançada a toda velocidade contra eles mesmos...”⁹⁶.

Segundo, porque sendo uma criação da dimensão irracional do ser humano, ou seja, da força inconsciente dos desejos, Deus consiste numa ilusão que se opõe vigorosamente a tudo o que lhe resiste, a saber: a razão, a inteligência

⁹³ Ibid., p. 53.

⁹⁴ Ibid., p. 6.

⁹⁵ Ibid., p. 4.

⁹⁶ Cf. Ibid., p. 51.

e o espírito crítico⁹⁷. Deus impede e limita o domínio da razão e não permite que o ser humano se relacione com o real tal como de fato ele se apresenta. Trata-se de um obstáculo ao desenvolvimento das potencialidades humanas, pois faz com que o homem viva alienado de si mesmo em função de uma ilusão.

Terceiro, porque, como expressão primordial da transcendência fictícia, Deus consiste na idéia principal que legitima e justifica a negação de tudo o que é natural e peculiar a esta existência⁹⁸. Por causa de Deus, o homem renuncia a si próprio menosprezando o valor de sua vida e do mundo; Deus é o sacrifício da imanência.

Além da idéia de Deus, na segunda parte de seu “Tratado de ateologia”, Onfray, ao tentar desconstruir teoricamente o monoteísmo, apresenta outros elementos comuns às três religiões, que expressam, no seu entender, a “pulsão de morte”. Estes elementos são os seguintes: (1) exaltação de um além (fictício) em detrimento deste mundo (real), deslocando a atenção da imanência para a transcendência inexistente⁹⁹; (2) menosprezo pela razão crítica ou “proibição da inteligência” em função da ilusão religiosa que escamoteia a visão trágica da realidade¹⁰⁰; (3) a existência de prescrições, proibições e exortações religiosas que codificam a vontade de Deus e exigem observância fidedigna e acrítica por parte da pessoa religiosa, fazendo com que ela deixe de assumir autonomamente a condução de sua vida¹⁰¹; (4) a obsessão pela pureza corporal por causa de uma visão dualista que compreende o corpo humano como algo impuro a necessitar constantemente de purificação para se poder alcançar a salvação¹⁰²; (5) a crença de que a vontade de Deus está contida em um único livro que foi por ele inspirado (Torah para os judeus, Novo Testamento para os cristãos e Corão e os Hadith para os muçulmanos) e a pretensão de que este livro contém a “totalidade do que é preciso saber e conhecer”¹⁰³; (6) a visão depreciativa da ciência ou sua instrumentalização ou rejeição por causa da leitura fundamentalista dos livros sagrados¹⁰⁴; (7) a aversão à matéria e ao real ou a toda forma de imanência em

⁹⁷ Cf. Ibid., p. 51.

⁹⁸ Cf. Ibid., p. 51-52.

⁹⁹ Cf. Ibid., p. 52.

¹⁰⁰ Cf. Ibid., p. 53-55.

¹⁰¹ Cf. Ibid., p. 55-57.

¹⁰² Cf. Ibid., p. 57-61.

¹⁰³ Cf. Ibid., p. 63-66.

¹⁰⁴ Cf. Ibid., p. 66-77.

nome de um mundo de antimatéria; desprezo do aquém por causa do além¹⁰⁵; (8) crença em seres fictícios, como os anjos e o paraíso, que são projetados como figuras anti-humanas e como realidade antimundo¹⁰⁶; (9) o ódio às mulheres e uma depreciação a tudo o que elas representam para os homens: o desejo, o prazer, a sexualidade e a vida¹⁰⁷; (10) a preocupação exagerada em conter a libido e destruir o desejo mediante o elogio da continência, a celebração do valor da castidade e do celibato, a promoção do casamento com fidelidade à esposa, e a concentração da sexualidade na direção da procriação¹⁰⁸; (11) a mutilação do corpo ou sua negação como prova da pertença da pessoa a Deus, como por exemplo a circuncisão real para os judeus e a circuncisão mental para os cristãos¹⁰⁹.

Todos estes elementos religiosos, segundo Onfray, são produtos da “pulsão de morte”. E isto, porque se trata de criações do próprio homem, configuradas como formas religiosas, para negar e obstaculizar a sua autonomia em poder gerenciar a sua existência de forma lúcida, mediante a razão, e para negar a sua vida, seu corpo, seus desejos e paixões em prol de uma realidade fictícia inexistente.

Estas várias acusações que o filósofo francês faz ao monoteísmo podem ser sintetizadas em duas críticas convergentes: (1) este menospreza a razão impedindo o progresso da pessoa e da humanidade (2) e deprecia ou despreza a imanência, ou seja, o mundo e a vida.

O monoteísmo, segundo Onfray, apresenta um “estranho paradoxo”. Ao surgir para dar uma resposta consoladora ao ser humano diante do fato da morte, idealiza uma outra realidade em oposição a esta, legitimando a negação desta vida. Para ele, as religiões “instalam a morte na terra em nome da eternidade no céu”¹¹⁰; elas “estragam o único bem de que dispomos: a matéria viva de uma existência assassinada no ovo sob o pretexto de sua finitude”¹¹¹.

Entre as religiões monoteístas, este pensador escolhe o cristianismo para mostrar que este está relacionado à “pulsão de morte” desde o seu momento

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 79-80.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 80-84.

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 84-87.

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 87-89.

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.*, p. 91-93.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 52.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 52.

inicial¹¹². Para ele, o cristianismo surge desta pulsão e contamina tudo com esta força destrutiva¹¹³.

Defende a idéia de que a origem do cristianismo se deve a dois impulsos da “pulsão de morte”: (1) a criação de uma fábula - a história de Jesus - que se impõe e é acreditada como realidade¹¹⁴; (2) e a patologia histórica de Paulo de Tarso que se traduz numa visão negativa do mundo, da vida e do corpo¹¹⁵.

Com relação ao primeiro dado, postula a tese de que Jesus não se trata de uma figura histórica, mas de um “personagem conceitual” inventado pelos judeus a partir das aspirações messiânicas surgidas no contexto da dominação romana. Ele se apóia para defender esta tese no fato de que não existe nenhum dado que comprove a existência histórica de Jesus. Os próprios evangelhos, para ele, se comparados, evidenciam várias contradições sobre a vida de Jesus. Por isso, para este autor, os evangelhos não passam de elaborações ficcionalizantes com caráter performativo, ou seja, ao enunciar a história de Jesus, criam uma “verdade” acreditada como realidade.

A “pulsão de morte” com relação ao “Jesus conceitual” reside na alienação que este provoca. Para Onfray, o problema na origem do cristianismo está no fato de conferir a esta ficção um sentido de realidade. Ora, quando o mito de Jesus é cultuado como verdade e quando este se torna parâmetro para a existência humana, o homem se aliena numa ficção criada originalmente por ele. Isto quer dizer, que a pessoa, além de sacrificar sua inteligência à crença, deixa de existir para si mesma e passa a existir para uma ficção, ou seja, canaliza suas forças positivas não em função do seu crescimento, mas na afirmação de uma irrealidade.

“Jesus é portanto um personagem conceitual. Toda a sua realidade está nesta definição. Certamente, ele existiu, mas não como figura histórica – a não ser que de maneira tão improvável que pouco importa a existência ou não. Ele existe como cristalização das aspirações proféticas de sua época e do maravilhoso próprio dos autores antigos, isto de acordo com o registro performativo que cria dando nome. Os evangelistas escrevem uma história...eles criam o mito e são criados por ele. Os crentes inventam sua criatura, depois lhe prestam culto: o próprio princípio da alienação...”¹¹⁶

¹¹² Cf. Ibid., p. 95-128.

¹¹³ Cf. Ibid., p. 93.

¹¹⁴ Cf. Ibid., p. 97-110.

¹¹⁵ Cf. Ibid., 111-118.

¹¹⁶ Ibid., p. 110.

No que concerne ao segundo dado, o filósofo francês defende a idéia de que Paulo de Tarso, ao assumir a fé cristã, contaminou o “Jesus conceitual” com uma visão negativa da existência. Ele apresenta a idéia de que Paulo era um homem doente; um neurótico histérico que lidava com sua patologia projetando a visão de um mundo à imagem de si mesmo. O relato da vocação de Paulo, seu ressentimento, sua vontade de se fazer ouvido por todos, a visão depreciativa da sexualidade, o desprezo às mulheres, a desconsideração deste mundo por um além, a desvalorização desta vida em nome de outra, o elogio à submissão e à obediência, o ódio à inteligência, o desejo de se maltratar são, na compreensão deste filósofo, provas de que Paulo possuía sérios problemas psíquicos, pois tudo isso faz parte da fenomenologia sintomática das neuroses históricas. Portanto, na sua visão, Paulo aparece como um homem desequilibrado e dominado pela “pulsão de morte”. O ódio que Paulo tem de si mesmo se manifesta como ódio contra toda imanência.

O problema, para o autor, é que a doença de Paulo não se limita a ele. Paulo faz com que sua neurose se estenda ao mundo todo. Mediante a propagação pessoal de sua experiência religiosa por vários lugares e mediante seus escritos, Paulo “neurotiza” o mundo com a sua doutrina ou a interpretação que faz de Jesus. Com Paulo, o mito de Jesus recebe um sentido danoso à existência e é difundido para além da Palestina. Assim, o “Jesus conceitual” se torna uma armadilha contra a vida de um número maior de pessoas. Toda visão negativa de Paulo a respeito da vida e do mundo ganha crédito entre os não-judeus. Deste modo, Paulo é um dos maiores responsáveis pela propagação do cristianismo como “pulsão de morte”. Tudo que há de negação à vida do cristianismo, inclusive o radicalismo anti-hedonista, procede da “pulsão de morte” de Paulo¹¹⁷.

A “pulsão de morte” paulina, segundo Onfray, se oficializa e atinge toda a sociedade com a cristandade ou com o estado totalitário cristão¹¹⁸. Tudo começa com Constantino e Teodósio que, no século IV, relacionam o cristianismo ao Império, e a Igreja ao Estado. Tornando-se religião oficial, o cristianismo transforma a “pulsão de morte” em elemento configurador de toda a civilização ocidental.

¹¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 111.

¹¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 119-128.

De acordo com este autor, a cristandade se relevou como “pulsão de morte”, sobretudo contra os pagãos e não-cristãos e suas culturas¹¹⁹. Tudo aquilo que representava o paganismo ou outra religião foi visto de forma negativa e, por isso, condenado. Grande parte da riqueza cultural pagã, inclusive a produção do seu pensamento, foi destruída. O cristianismo impôs sua doutrina; fez da “pulsão de morte” uma máquina do Estado. O estado totalitário cristão não contribuiu com o desenvolvimento e afirmação da vida e do ser humano. Pelo contrário, produziu “cultura de morte, cultura de ódio, cultura de desprezo e de intolerância”¹²⁰; impediu a liberdade, a alteridade cultural, o progresso do pensamento laico, a democracia, a fraternidade entre os povos. Enfim, o cristianismo, configurado como cristandade, maximizou a “pulsão de morte” contra o próprio cristão e, especialmente, contra os não-cristãos, impedindo que o homem ocidental desenvolvesse as potencialidades de vida e de cultura.

Portanto, Onfray avalia negativamente a teocracia cristã ou a cristandade medieval. Chega a afirmar que o estado cristão medieval se equipara aos regimes totalitários de ontem e de hoje.

“O que define hoje os regimes totalitários corresponde ponto por ponto ao Estado cristão tal como é fabricado pelos sucessores de Constantino: uso de repressão, perseguições, torturas, atos de vandalismo, destruição de bibliotecas e de lugares simbólicos, impunidade dos assassínios, onipresença da propaganda, poder absoluto do chefe, remodelagem de toda a sociedade segundo os princípios da ideologia do governo, extermínio dos oponentes, monopólio da violência legal e dos meios de comunicação, abolição da fronteira entre vida privada e espaço público, polarização geral da sociedade, destruição do pluralismo, organização burocrática, expansionismo, sinais estes que qualificam o totalitarismo de sempre e o do Império cristão”¹²¹.

É pensando desta forma que Onfray procura criticar a teocracia monoteísta. Na quarta parte de seu “Tratado de ateologia”, apresenta argumentos para desconstruir as teocracias¹²². Por teocracia, o autor entende, embora não a defina, o domínio ou a influência marcadamente determinante das concepções religiosas ou da própria religião sobre o governo da sociedade; trata-se da gerência das relações pessoais e sociais – o que deve ser feito, pensado, vivido e praticado – em nome de Deus ou segundo sua vontade; consiste, em outros termos, no domínio da transcendência sobre a imanência.

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 125-128.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 127.

¹²¹ *Ibid.*, p. 124.

¹²² Cf. *Ibid.*, p. 129-189.

O filósofo constata que o judaísmo, o cristianismo e o islamismo têm grande incidência social no mundo atual. Cada religião monoteísta, segundo ele, tenta estabelecer a vontade divina sobre os diversos âmbitos da configuração da sociedade. O mundo muçulmano, para ele, por exemplo, é o mais teocrático literalmente, pois o próprio Estado rende-se à ideologia islâmica. Já o mundo ocidental, embora niilista e secularizado, pode ser considerado como teocrático porque, além de sofrer com as interferências das instituições cristãs, é condicionado pelos valores ético-cristãos. Por isso, neste século, segundo seu diagnóstico, trava-se ainda uma guerra entre as religiões monoteístas; um conflito teocrático. De um lado está o Ocidente judeu-cristão e do outro, o mundo muçulmano.

A primeira crítica que Onfray tece as teocracias é que estas se fundamentam em fontes frágeis¹²³. Os livros sagrados, para ele, são intempestivos, enigmáticos, cheios de contradições, incoerentes e fabulosos. Por isso, não podem servir como base segura para a moralidade do ser humano. Ademais, por causa da contradição que envolve os textos, estes dão margem tanto para justificar a violência, o ódio e a intolerância, quanto um “indefectível amor ao próximo”¹²⁴. Neste sentido, o autor lembra, como exemplo, que o episódio neo-testamentário em que Jesus expulsa os mercadores do templo pode fundamentar a violência e, assim, invalidar todos os outros excertos bíblicos que transmitem a figura de um Jesus pacífico¹²⁵.

A segunda crítica que este filósofo faz diz respeito à “pulsão de morte” da religião que se torna mais poderosa na teocracia. O problema das teocracias, segundo Onfray, é que estas aumentam o poder de destruição da religião; fazem com que a “pulsão de morte” da religião atinja toda a sociedade. Neste sentido, afirma que, devido à “pulsão de morte”, os cristãos, judeus e muçulmanos tendem a assumir, acriticamente, como vontade de Deus somente aquelas páginas dos livros sagrados que legitimam e justificam a violência. Assim, aqueles preceitos “sagrados” positivos à vida, como a proibição de matar e o amor ao próximo são relegados ao esquecimento ou são apenas observados entre as pessoas que partilham a mesma fé. Os livros sagrados, deste modo, são colocados a serviço da

¹²³ Cf. *Ibid.*, p. 131-147.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 136.

¹²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 140.

“pulsão de morte”; eles servem para fundamentar e autorizar as maiores atrocidades cometidas contra o valor da vida humana¹²⁶.

Com relação ao cristianismo, Onfray elenca vários acontecimentos históricos que mostram que esta religião ignorou, ou interpretou a partir da “pulsão de morte”, os textos positivos do Novo Testamento que afirmam e valorizam a vida. Os fatos elencados são os seguintes: (1) o anti-semitismo¹²⁷; (2) a colaboração ativa do Vaticano com o nazismo¹²⁸; (3) a justificação, feita pelo papa João Paulo II e pelo episcopado francês, do uso de armas atômicas, especialmente contra os comunistas¹²⁹; (4) a justificação, ao longo da história, da escravidão dos não-cristãos¹³⁰; (5) o colonialismo, genocídio e etnocídio legitimados e realizados em nome de um imperialismo cristão¹³¹. E ainda, de forma sintetizada, apresenta os resultados negativos do cristianismo com as seguintes palavras:

“A história comprova: milhões de mortos, milhões, em todos os continentes, durante séculos, em nome de Deus, com a Bíblia em uma mão, o gládio na outra; a Inquisição, a tortura, o suplício; as Cruzadas, os massacres, as pilhagens, as violações, os enforcamentos, os extermínios; o tráfico de negros, a humilhação, a exploração, a servidão, o comércio de homens, de mulheres e de crianças; os genocídios, os etnocídios dos conquistadores muito cristãos, certamente, mas também, recentemente, do clero ruandês ao lado dos exterminadores hútus; a parceria com *todos* os fascismos do século XX – Mussolini, Pétain, Franco, Hitler, Pinochet, Salazar, os coronéis da Grécia, os ditadores da América do Sul, etc. Milhões de mortos pelo amor ao próximo”¹³².

Deste modo, Onfray considera que o cristianismo, assim como as demais religiões monoteístas, não contribuiu positivamente para a configuração de uma história em que a vida humana fosse afirmada e desenvolvida. Pelo contrário, sua opinião é a de que estas religiões realizaram e ainda realizam aquilo que há de mais negativo contra a vida: a sua negação em nome de ficções, mitos e fábulas.

Para ele, o monoteísmo realiza a alienação da vida. Ao criar um único Deus, o céu e a vida eterna exatamente para responder ao vazio da morte, o homem atribui a estas ficções, geradas pelo temor do nada, uma importância maior que o mundo e a existência reais. Na verdade, o autor considera, por isso, o

¹²⁶ Cf. Ibid., p. 149-151.

¹²⁷ Cf. Ibid., p. 155-156.

¹²⁸ Cf. Ibid., p. 157-163.

¹²⁹ Cf. Ibid., p. 163-164.

¹³⁰ Cf. Ibid., p. 164-167.

¹³¹ Cf. Ibid., p. 167-169.

¹³² Ibid., p. 155.

monoteísmo como uma das formas mais eficientes de recalçamento da “pulsão de vida” e manifestação da “pulsão de morte”¹³³. Isto quer dizer que ao supervalorizar o transcendente inventado, a realidade ou a imanência é desprezada. Há, desta forma, nas religiões, segundo ele, um “recalçamento de tudo o que vive” e “uma celebração de tudo o que morre, do sangue, da guerra, do que mata – dos que matam”¹³⁴. Por isso, é que nestas atua, segundo ele, um ódio que contamina tudo aquilo que diz respeito ao ser humano e a sua única existência imanente.

“Daí tantas ocasiões de ver esse ódio atuar: com o corpo, os desejos, as paixões, as pulsões, com a carne, as mulheres, o amor, o sexo, com a vida sob todas as formas, com a matéria, com o que aumenta a presença no mundo, ou seja, a razão, a inteligência, os livros, a ciência e a cultura”¹³⁵.

Por causa desta visão do monoteísmo, sobretudo do cristianismo, é que Onfray justifica seu ateísmo e sua proposta de ateologia. Para ele, se faz urgente combater as religiões monoteístas. A tolerância com relação a elas representa conformidade com seus resultados, ou seja, com a negação da vida e com a obstaculização do progresso humano. Assim, a atitude mais coerente, no seu entender, consiste em buscar minar o pensamento mágico, a fábula, o mito, ou seja, aquilo que dá aporte para a fundamentação da religião. O relativismo pós-moderno que iguala todos os discursos é danoso, pois se trata de uma visão que justifica ou torna plausível todos os discursos, inclusive o religioso. O autor apóia a plausibilidade de apenas um discurso, o da razão. Somente a força da razão, segundo ele, poderá colocar fim à história das religiões e à sua “pulsão de morte”¹³⁶.

No entanto, acredita que no Ocidente isto implica algo muito mais profundo do que somente impor a razão contra o pensamento mágico e religioso. Implica também a superação da “laicidade militante” atual, que se apóia na ética e na moralidade judaico-cristã, pela “laicidade pós-cristã”, que, além de se basear no pensamento racional, também elabora um novo quadro de valores éticos para a sociedade¹³⁷. Dessa forma, Onfray, propõe, com seu ateísmo ateológico militante, a superação das religiões monoteístas que configuram grande parte do cenário

¹³³ Cf. *Ibid.*, p. 169-170.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 169.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 185-189.

¹³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 187-189.

mundial, especialmente o Ocidente, por um novo tempo caracterizado pelo domínio da razão e da imanência. Assim, o filósofo anuncia a necessidade de um novo iluminismo para que a “pulsão de vida” supere a “pulsão de morte” do monoteísmo.

Por fim, constatamos que este pensador, seguindo a lógica do ateísmo humanista, defende a incompatibilidade entre Deus e o ser humano. A afirmação de um supõe a negação do outro. O Deus do monoteísmo, para ele, deve ser negado para que o homem assuma a sua existência de forma prazerosa e desenvolva sua maioridade por meio do progresso racional. Em outros termos, podemos dizer que ele rejeita a Deus em nome tanto da razão quanto das paixões ou do prazer de viver; enfim, rejeita a Deus em nome da afirmação do ser humano. A filosofia de Onfray atualiza, sobretudo, a crítica à religião feita por Nietzsche e Freud.

3.3. A crítica de Richard Dawkins

Richard Dawkins, diferentemente de José Saramago e de Michel Onfray, não critica a religião a partir da literatura ou da filosofia. Sua crítica parte da ciência, especificamente da biologia, sobretudo da teoria evolucionista darwiniana. Como um dos mais proeminentes evolucionistas da atualidade, combate a religião por considerá-la incompatível com a ciência, visto que suas “verdades” são improváveis cientificamente por carecerem totalmente de evidência. Por isso, no seu entender, a religião postula a “crença sem provas”, o que representa um sério entrave ao conhecimento científico, pois, ao exigir a aceitação de suas verdades cristalizadas, ela desautoriza qualquer investigação científica que possa contradizê-la. Assim, a religião mina o empreendimento científico; impede o progresso da razão, do intelecto, do conhecimento.

Na verdade, Dawkins desconsidera a religião, especialmente a monoteísta, porque esta professa, contra todas as evidências científicas, a existência de um Deus pessoal e inteligente que tenha criado toda matéria e toda forma de vida existente com a finalidade bem determinada. Portanto, o ponto de partida do combate que Dawkins empreende contra a religião está na sua oposição teórica ao criacionismo e à teoria do “*design* inteligente”. Seu ateísmo militante é em favor

da teoria evolucionista e em favor da leitura científica da complexidade biológica da vida e da natureza.

Em suas várias obras, concernentes à biologia evolucionista, Dawkins ataca a fé num Deus pessoal e a crença religiosa na criação do mundo por um ser divino¹³⁸. No entanto, é em seu “*The God delusion*”¹³⁹ que a crítica ao Deus pessoal e criador, como também à religião, é apresentada de forma mais explícita e sistematizada. Neste livro, procurando defender a teoria evolucionista, considera que Deus consiste, como aparece no título da obra, num “delírio”. Ou seja, para ele, Deus corresponde a uma falsa crença que persiste em se sustentar mesmo diante das fortes evidências científicas que a contradizem¹⁴⁰.

O referido livro é um projeto ateu em prol do pensamento científico. Isto pode ser comprovado claramente no objetivo desta obra. Segundo o autor, “Deus, um delírio” tem como objetivo a realização de quatro conscientizações: (1) “conscientizar para o fato de que ser ateu é uma aspiração realista, e uma aspiração corajosa e esplêndida”¹⁴¹; (2) conscientizar de que a seleção natural darwiniana é uma teoria bastante plausível para explicar e entender a origem e a dinâmica da vida no mundo¹⁴²; (3) conscientizar para o mal que a educação religiosa promove nas crianças¹⁴³; (4) conscientizar para o fato de que ser ateu não é algo negativo, mas trata-se de algo do qual a pessoa tem que se orgulhar¹⁴⁴.

Deste modo, o autor manifesta a pretensão de colaborar para que os ateus possam “sair do armário”, ou seja, possam assumir o ateísmo explicitamente, sem medo¹⁴⁵. Sua pretensão é tamanha que chega a afirmar que até os leitores

¹³⁸ Dawkins é autor de uma literatura considerável sobre o evolucionismo, cf. DAWKINS, R. *The selfish gene*. Oxford: Oxford University Press, 1976. Id. *The Extended Phenotype: the gene as the unit of selection*. Oxford: Oxford University Press, 1982; Id. *River out of Eden: a darwinian view of life*. London: Phoenix, 1995; Id. *The blind watchmaker: why the evidence of evolution reveals a universe without design*. Nova York-London: W.W. Norton, 1996; Id. *Climbing mount improbable*. London: Viking Penguin, 1996; Id. *A Devil's chaplain: reflections on hope, lies, science, and love*. Boston: Houghton Mifflin, 2003; Id. *The ancestor's tale: a pilgrimage to the dawn of life*. London: Weidenfeld & Nicolson, 2004. O biofísico molecular e teólogo Alister McGrath publicou uma obra, na qual investiga o conceito de Deus nos escritos de Dawkins, cf. McGRATH, A., *Dawkins' God: genes, memes and the meaning of life*. Oxford: Blackwell, 2004.

¹³⁹ Cf. DAWKINS, R. *The God delusion*. London: Bantam, 2006. Nesta seção vamos utilizar a versão traduzida para o português: *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

¹⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 28-29.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 23.

¹⁴² Cf. *Ibid.*, p. 25.

¹⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 26.

¹⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 26-27.

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 28.

religiosos que lerem o referido livro serão ateus quando terminarem a leitura¹⁴⁶. Ora, sua obra se apresenta como incentivadora da posição ateísta. Ademais, trata-se de uma manifestação contra a educação ou doutrinação religiosa das crianças. Pois, no seu entender, é mediante a educação religiosa familiar e escolar que a religião se propaga. Para ele, o fim da doutrinação religiosa infantil é indispensável para o progresso das pesquisas científicas, pois a criança aprenderá a pensar e não somente acreditar nas “verdades prontas” e equivocadas da religião¹⁴⁷.

Nesta seção, nosso objetivo consiste em apresentar, pautado unicamente em “Deus, um delírio”, a concepção crítica que Dawkins desenvolve contra o Deus pessoal e a religião monoteísta. Iremos dividir a seção em três momentos. No primeiro, vamos nos concentrar na oposição de Dawkins à crença na existência de Deus. No segundo, nossa atenção estará voltada para a sua teoria biológica para explicar o fenômeno religioso no ser humano. No terceiro, destacaremos as suas objeções à religião.

3.3.1. Deus como delírio

Dawkins esclarece que o Deus que ele combate diretamente não é o Deus dos filósofos nem o Deus panteísta ou deísta de alguns cientistas, mas o Deus do monoteísmo, aquele “Deus intervencionista, milagreiro, telepata, castigador de pecados, atendedor de preces da Bíblia, dos padres, mulás e rabinos, e do linguajar do dia-a-dia”¹⁴⁸. Não combate a noção filosófica ou até mesmo científica de Deus, porque esta não é tão nociva e propagada quanto à noção de Deus da religião. Faz isto porque percebe que o Deus da religião é a noção que subsiste culturalmente, mediante a educação religiosa das crianças, dificultando ou impedido-as de aceitarem os dados científicos a respeito da origem e desenvolvimento da vida.

Para o biólogo, o Deus da religião na verdade não existe; só existe como delírio. No seu entender, a existência de um Deus criador, pessoal e inteligente, tal como professa o monoteísmo, contraria a teoria da evolução darwiniana, pois,

¹⁴⁶ A frase literal é a seguinte: “Se este livro funcionar do modo como pretendo, os leitores religiosos que o abrirem serão ateus quando o terminarem”. Ibid., p. 29.

¹⁴⁷ Cf. Ibid., p. 396-437.

¹⁴⁸ Ibid., p. 44.

para esta, “qualquer inteligência criativa, de complexidade suficiente para projetar qualquer coisa, só existe como produto final de um processo extenso de evolução gradativa”¹⁴⁹. Em outras palavras, isto quer dizer que qualquer inteligência criativa é produto da evolução. “Entidades complexas o bastante para serem inteligentes são resultado de um processo evolutivo”¹⁵⁰. Ora, segundo esta lógica darwiniana, Deus é improvável, porque na origem da evolução não pode haver nenhum ser pessoal com tamanha complexidade e se este existisse, sua existência seria algo evidente.

Dawkins considera que não está ultrapassando o limite da ciência quando faz considerações a respeito do Deus da religião. Para ele, é coerente que a ciência procure fazer investigações sobre Deus. A existência de Deus, no seu entender, deve e pode ser uma hipótese a ser investigada e comprovada ou não pela ciência. E isto, porque desde o momento em que a religião profere como “verdade” algo que diz respeito ao campo de pesquisa da ciência, esta tem o direito de realizar sua investigação para comprovar se aquela “verdade” pode ser verificável ou não. Ora, na religião monoteísta Deus é acreditado como criador, como aquele que age na história e como aquele que se comunica conosco de alguma maneira. Diante dessa crença, a ciência tem o direito de averiguar se isto de fato é ou não provável, pois a afirmação de um Deus que cria todas as formas de vida e que age no mundo contraria a teoria científica da evolução.

Deste modo, ao contrário da tendência agnóstica que afirma a impossibilidade de afirmar a existência ou a inexistência de Deus, Dawkins defende a idéia de que a ciência pode dizer quase com certeza se Deus existe ou não, a partir das evidências a favor ou contra sua existência presentes nas lógicas da natureza e da dinâmica biológica da vida¹⁵¹.

De acordo com sua visão, Deus provavelmente não existe, porque não há nenhuma evidência de sua existência. Para fortalecer seu argumento, retoma o resultado de uma pesquisa realizada com a intenção de medir a eficácia da oração feita para as pessoas doentes¹⁵². O resultado revela que a oração não tem eficácia

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Ibid., p. 109.

¹⁵¹ Cf. Ibid., p. 74-93.

¹⁵² Cf. Ibid., p. 93-99.

alguma, pois “não houve diferença entre os pacientes que foram alvo de preces e os que não foram”¹⁵³.

Partindo da tese de que Deus não é evidente, Dawkins critica os vários argumentos elaborados para defender a existência divina¹⁵⁴. De acordo com sua avaliação, nenhum dos argumentos prova a existência de Deus. Os cinco argumentos de Tomás de Aquino, para ele, não demonstram nada, pois todos pressupõem a crença em Deus¹⁵⁵. Os argumentos do motor imóvel, da causa sem causa e o cosmológico, que se baseiam na idéia da regressão infinita ou de uma origem para tudo o que existe, apenas postulam que Deus é esta origem. Ora, para o autor, não existe nada no mundo que evidencie de forma clara que Deus seja “uma terminação natural para a regressão de Tomás de Aquino”¹⁵⁶. Segundo ele, os outros argumentos tomistas, isto é, o argumento do grau e o teleológico ou argumento do *design* também não provam coisa alguma. Este último argumento foi derrubado, de acordo com este cientista, por Darwin, o qual provou que nenhum organismo vivo é projetado por um ser divino, mas é fruto do dinamismo evolutivo. Portanto, afirmar que Deus seja o projetista das coisas do mundo, especialmente da vida, por causa de sua complexidade e perfeição natural não comprova a existência de Deus. Os organismos vivos são complexos e perfeitos naturalmente por causa da evolução pela seleção natural.

Do mesmo modo, o argumento ontológico de Anselmo de Canterbury, para Dawkins, se revela falho¹⁵⁷. Afirmar que Deus é o ser do qual não se pode pensar nada de maior, consiste, segundo ele, num argumento que impõe uma conclusão “sem utilizar um único dado proveniente do mundo real”¹⁵⁸. Portanto, se trata de um argumento falacioso: lógico, mas não evidente.

Dawkins rechaça ainda, como vazio e sem lógica, o argumento da beleza que afirma que algo esplendidamente belo, como as grandes produções artísticas da humanidade, evidencia que Deus existe¹⁵⁹. Rejeita o argumento da “experiência” pessoal do divino, a qual pode acontecer mediante visões, audições e sonhos. Para ele, estas “experiências” nada mais são do que fenômenos

¹⁵³ Ibid., p. 96.

¹⁵⁴ Cf. Ibid., 111-153.

¹⁵⁵ Cf. Ibid., p. 111-115.

¹⁵⁶ Ibid., p. 113.

¹⁵⁷ Cf. Ibid., p. 115-122.

¹⁵⁸ Ibid., p. 119.

¹⁵⁹ Cf. Ibid., p. 122-124.

produzidos pelo cérebro humano como “programas de simulação”¹⁶⁰. Condena também o argumento das Escrituras. Pois, no seu entender, os “livros sagrados” não são garantia de que Deus exista, porque são livros com “status de lenda, tão duvidosos em termos factuais quanto as histórias do rei Arthur e seus Cavaleiros da Távola Redonda”¹⁶¹. Descarta ainda, como sem sentido, alguns outros argumentos populares¹⁶².

Deste modo, Dawkins conclui, depois de analisar os vários argumentos a favor da existência de Deus, que todos eles não conseguem provar que Deus exista. Segundo ele, estes argumentos são provas que apontam para a improbabilidade de Deus¹⁶³.

Apoiando-se na teoria da seleção natural darwiniana, Dawkins dedica um capítulo inteiro desta sua obra, precisamente, para defender o argumento da improbabilidade¹⁶⁴. Na sua compreensão, este argumento, “empregado de forma adequada, chega perto de provar que Deus *não* existe”¹⁶⁵. Para ele, o argumento da improbabilidade afirma que os seres vivos complexos não podem ter surgido por acaso. No seu entender, os organismos vivos mais complexos são produtos da evolução e não do acaso ou de um *design*. Isto significa dizer que os seres vivos não foram criados por um ser inteligente, mas existem como tais, por causa do processo evolutivo provocado pela seleção natural. Ora, a seleção natural defende que a complexidade organizada dos seres vivos somente pode surgir de princípios simplórios, ou seja, de organismos vivos bastante simples. Assim, para esta teoria, a existência de uma complexidade irreduzível antes do processo evolutivo é algo não provável. Por isso, segundo o autor, afirmar a existência de um Deus, portador de complexidade supostamente irreduzível, que teria projetado a diversidade da vida é improvável. Deste modo, o biólogo rejeita a existência de Deus porque não há indício algum na evolução biológica de que a vida tenha tido origem num ser complexo e nem existe indícios de que esta evolução obedeça a um projeto teleológico criador.

Dawkins reconhece que a seleção natural não dá conta de explicar a origem da vida. Para ele, a origem da vida consiste num “evento altamente

¹⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 124-131.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 136.

¹⁶² Cf. *Ibid.*, p. 138-153.

¹⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 153.

¹⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 154-214.

¹⁶⁵ *Ibid.* p. 154.

improvável e singular”, que aconteceu uma única vez e que possibilitou a evolução de milhões e milhões de formas de vida¹⁶⁶. Neste caso, a biologia pode explicar somente a evolução das espécies. A origem da vida escapa ao seu alcance. Entretanto, mesmo assim, a teoria da seleção natural indica que esta origem não pode ter sido obra de um criador divino, pois é improvável a existência de um ser complexo antes do surgimento da vida e da evolução.

Para Dawkins, a seleção natural é uma teoria tão plausível que, além de destruir “a ilusão do *design* dentro do domínio da biologia, nos incita a desconfiar de qualquer hipótese de *design* também na física e na cosmologia”¹⁶⁷. Pensando desta forma, o biólogo recorre ao princípio antrópico para corroborar com a tese biológica da improbabilidade do *design* ou da criação realizada por Deus. A intenção do autor é mostrar que a idéia de criação é algo improvável também em outras orientações científicas¹⁶⁸.

O princípio antrópico, de acordo com Dawkins, consiste na hipótese científica de que a origem e a evolução da vida somente se tornaram possíveis por causa de uma gama de fatores e elementos de ordem física e química que se articularam de modo a propiciar a nossa existência. Portanto, o princípio antrópico consiste numa explicação racional para a origem da vida em contraposição à crença religiosa do *design*, da criação por Deus.

O biólogo se remete, para mostrar a improbabilidade da idéia de criação, a uma versão planetária do princípio antrópico¹⁶⁹ e a uma versão cosmológica¹⁷⁰. O princípio antrópico na versão planetária defende a tese de que o nosso planeta, por causa de uma variedade de fatores, é um planeta que oferece as condições certas para a vida. A origem da vida que, segundo o autor, “foi um evento químico, ou a série de eventos, através dos quais as condições para a seleção natural surgiram pela primeira vez”¹⁷¹, aconteceu em nosso planeta porque este favoreceu este acontecimento. Entre bilhões de planetas em nossa galáxia, o nosso é aquele que aglutina tudo aquilo que é necessário para o surgimento e o desenvolvimento da vida: a órbita adequada, a distância certa em relação ao sol, sua posição em relação aos outros planetas do sistema solar, a estabilidade que a lua dá a seu eixo

¹⁶⁶ Cf. Ibid., p. 183.

¹⁶⁷ Ibid., p. 161.

¹⁶⁸ Cf. Ibid., p. 183-204.

¹⁶⁹ Cf. Ibid., p. 183-191.

¹⁷⁰ Cf. Ibid., p. 191-204.

¹⁷¹ Ibid., p. 186.

de rotação, a água em estado líquido, a temperatura adequada, os gases na medida certa e etc. Isto mostra, segundo Dawkins, que a origem da vida aconteceu em nosso planeta não por causa de uma ação divina, mas por causa da casualidade da convergência de vários fatores.

A versão cosmológica do princípio antrópico, afirma que não só o nosso planeta é amigável à vida, mas também todo o universo. Ora, se existe vida em nosso planeta é porque, de algum modo, o próprio universo favoreceu esta possibilidade. “Os físicos calculam que, se as leis e constantes da física fossem ligeiramente diferentes, o universo teria se desenvolvido de tal forma que a vida seria impossível”¹⁷². Da mesma forma, se a química do universo fosse diferente, a vida seria impossível. Assim, a física e a química do universo oferecem condições para a origem e o desenvolvimento da vida. Desta forma, para Dawkins, a origem da vida é improvável que tenha acontecido pela ação de Deus. O provável é que ela consista no resultado de um universo que pôde nos produzir.

A partir do princípio antrópico, o biólogo afirma, portanto, que é improvável cientificamente comprovar a idéia de criação por um ser divino. Para ele, como postula o próprio princípio antrópico, o início da vida em nosso planeta trata-se de uma possibilidade em um bilhão; uma possibilidade do acaso¹⁷³. Neste caso, a resposta da ciência à origem da vida é mais satisfatória que a resposta teísta. A ciência dá uma resposta provável. Já a resposta teísta, que afirma que Deus é o projetista do universo e o autor da vida, é improvável, porque deixa inexplicada a existência deste Deus. Um Deus capaz de calcular todas as possibilidades para o surgimento da vida em nosso planeta, segundo Dawkins, seria um ser bastante complexo e, por isso, seria também provável. Ora, se a existência de Deus é improvável é porque “quase com certeza Deus não existe”. Se Deus existisse deveria haver evidências de sua existência. Ademais, se ele existisse como ser complexo, sua existência seria dependente de outro ser, pois a existência de um ser complexo irreduzível não é provável cientificamente. Assim, a existência de Deus exigiria também explicação. E como é improvável uma

¹⁷² Ibid., p. 192.

¹⁷³ Para Dawkins, o início da vida em nosso planeta é fruto do acaso. Entretanto, para ele, a evolução da vida nada tem de acaso; é consequência da seleção natural. A este respeito, afirma que “o acaso jamais seria suficiente para explicar a luxuriante diversidade de organismos complexos na Terra do mesmo modo que o utilizamos para explicar a existência da vida aqui”. Ibid., p. 189.

existência irreduzível, a ciência prova que é bem provável a improbabilidade de Deus.

“Um Deus projetista não pode ser usado para explicar a complexidade organizada porque qualquer Deus capaz de projetar qualquer coisa teria que ser complexo o suficiente para exigir o mesmo tipo de explicação para si mesmo. A existência de Deus nos coloca diante de uma regressão infinita da qual não consegue nos ajudar a fugir”¹⁷⁴.

Se Deus para a ciência, como postula Dawkins, “quase com certeza não existe”, de onde procede, então, a fé teísta? Para o biólogo evolucionista, Deus é uma crença irracional, uma ilusão criada pelo cérebro. Chega a relacionar o fenômeno do amigo imaginário, muito comum entre as crianças, com a crença em Deus¹⁷⁵. Deus, para ele, pode ter ligação como a capacidade de algumas crianças de projetarem um “amigo imaginário” que exerce o papel de consolo e conselheiro. A este respeito, questiona: “Teriam os deuses, em seu papel de confortadores e conselheiros, evoluído a partir de *binkers*, por uma espécie de ‘pedomorfose’?”¹⁷⁶. Embora não responda à pergunta, revela, com seu questionamento, que Deus é um produto da mente humana. Sendo assim, de onde procede esta capacidade humana de projetar e acreditar em ilusões confortadoras e consoladoras? Qual a origem da religião?

3.3.2. A religião como “subproduto acidental”

Assumindo a teoria da evolução darwiniana como horizonte de interpretação, Dawkins elabora sua explicação biológica para a origem da religião¹⁷⁷. Procura mostrar “que pressão ou pressões exercidas pela seleção natural favoreceram o impulso à religião”¹⁷⁸.

Primeiramente, questiona a “utilidade” da religião no processo evolutivo¹⁷⁹. Isto porque a seleção darwiniana, segundo ele, é utilitarista e econômica; favorece os organismos vivos que dedicam tempo e energia à sua sobrevivência e reprodução. Por isso, os seres vivos que demandam energias em inutilidades são superados pelos seus rivais no processo evolutivo. Para ele, a

¹⁷⁴ Ibid., p. 153.

¹⁷⁵ Cf. Ibid., 439-445.

¹⁷⁶ “A pedamorfose é a manutenção de características da infância na vida adulta”. Ibid., p. 442.

¹⁷⁷ Cf. Ibid., p. 215-273.

¹⁷⁸ Ibid., p. 215-216.

¹⁷⁹ Cf. Ibid., p. 215-220.

religião não manifesta nenhum “benefício”¹⁸⁰ ou utilidade para a sobrevivência do indivíduo. Ela demanda energia na direção oposta à sobrevivência e à reprodução. Trata-se de um comportamento humano inútil e extravagante que “pode colocar em risco a vida do indivíduo devoto, assim como a de outras pessoas”¹⁸¹. Entretanto, é inegável que a religião tenha perdurado pelos tempos. Ora, se a religião não beneficia diretamente o indivíduo devoto, como ela pôde perdurar até hoje? E se ela perdura, não é por que tem alguma utilidade para a espécie humana no seu dinamismo evolutivo?

Dawkins investiga a questão recorrendo às possíveis vantagens diretas da religião para o ser humano¹⁸². Analisa as teorias do placebo, do sentido e do consolo. A primeira defende que a religião é importante para o ser humano porque ela é semelhante ao placebo que prolonga a vida do indivíduo reduzindo o estresse. A segunda afirma que ela é significativa porque dá uma explicação para o sentido da vida humana; a terceira considera que a religião seja válida porque ela oferece ao ser humano consolo diante das situações problemáticas e difíceis da existência. Na avaliação do biólogo, nenhuma das dessas teorias responde satisfatoriamente a pergunta sobre a utilidade da religião para o ser humano. Para ele, a primeira teoria carece de evidências, pois a religião ao invés de reduzir o estresse, o provoca e o intensifica. A segunda teoria, de acordo com ele, não corresponde à verdade, visto que a religião não oferece explicação satisfatória para as questões filosóficas da nossa existência. A terceira teoria, por sua vez, também é falha, pois a religião não nos consola realmente; ela apenas nos ilude. Deste modo, segundo ele, não tem utilidade alguma a religião para a nossa vida. Mas se é assim, como ela se originou e como ela se perpetua na evolução humana?

A teoria que Dawkins defende para explicar a origem e a sobrevivência da religião consiste em considerá-la como “subproduto de outra coisa” ou “um efeito colateral de uma coisa útil”¹⁸³. Para ele, a religião não tem um valor direto de sobrevivência para a espécie humana, mas consiste num subproduto de outra coisa que tem. Em outras palavras, a religião em si mesma não tem utilidade alguma

¹⁸⁰ “Por ‘benefício’, o darwinista normalmente quer dizer alguma vantagem para a sobrevivência dos genes do indivíduo”; trata-se da sobrevivência individual e sua reprodução. Ibid., p. 218-219.

¹⁸¹ Ibid., p. 217.

¹⁸² Cf. Ibid., p. 220-224.

¹⁸³ Cf. Ibid., p. 227-252.

para a sobrevivência e a reprodução do indivíduo, mas aparece intimamente relacionada a algo que favorece este “benefício”. Qual é, então, esta “coisa” ou este “algo” do qual a religião é um subproduto?

Para Dawkins, é bem provável que a religião seja o subproduto de uma propensão natural do cérebro humano para acreditar nos ensinamentos, considerados como valiosos para a sobrevivência, transmitidos pelas gerações anteriores¹⁸⁴. Parte, para chegar a esta conclusão, da constatação de que o cérebro das crianças possui uma tendência para confiar e acreditar em tudo o que seus pais e educadores lhe disserem em tom exortativo. Para ele, esta tendência do cérebro infantil é produto da seleção natural. O cérebro infantil foi construído e programado, pela seleção natural, segundo ele, para que pudesse armazenar, de forma confiante, as informações necessárias, transmitidas pelas gerações anteriores, para a preservação da espécie. Portanto, no seu entender, esta propensão natural do cérebro em acreditar nos ensinamentos transmitidos manifesta uma utilidade ou vantagem seletiva. Entretanto, para ele, esta mesma propensão, além da vantagem seletiva, torna a mente humana vulnerável “à infecção por vírus mentais”¹⁸⁵. Esta propensão do cérebro das crianças pode também favorecer a “credulidade escrava”, ou seja, a crença em ensinamentos transmitidos que não apresentam vantagem seletiva alguma. Deste modo, a programabilidade do cérebro infantil para a credulidade é algo útil para a evolução, mas algumas mensagens transmitidas e recebidas não o são. Neste sentido, Dawkins interpreta a religião como um “vírus mental” ou como uma “infecção” propiciada pela vulnerabilidade da mente da criança. Em outras palavras, compreende a religião como uma mensagem que é perpetuada por causa da programação natural do cérebro infantil, mas que não contribui para a evolução da espécie humana. Por isso é que a religião é um subproduto inútil de algo útil.

Dawkins também concorda com as várias teorias da psicologia da evolução que apresentam a religião como “subproduto de alguma coisa”. Uma teoria defende que a religião é um subproduto do “erro” de vários módulos do cérebro, “por exemplo os módulos para a formação de teorias sobre outras mentes, para a formação de coalizões e para a discriminação a favor de indivíduos de

¹⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 230-237.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 233.

dentro do grupo, em detrimento de estranhos”¹⁸⁶. Outra afirma que a religião é subproduto de uma tendência natural, que existe no cérebro humano, ao dualismo mente e corpo¹⁸⁷. Outra ainda postula que esta é subproduto de uma predisposição inata ao ser humano para dar propósito a tudo¹⁸⁸. Uma outra defende a religião como subproduto de um mecanismo interno específico de irracionalidade do cérebro¹⁸⁹. Concordando com estas teorias, Dawkins afirma que a religião é “um efeito colateral” de tendências naturais úteis à seleção darwiniana. Em outras palavras, defende a idéia de que a religião consiste numa conseqüência errada e negativa de certas tendências naturais positivas ao dinamismo evolutivo da espécie humana.

Dessa maneira, Dawkins responde à questão sobre a identidade e a origem da religião, mas não explica o motivo pelo qual ela se perpetua. Se a religião é um subproduto ou uma conseqüência inútil de propensões naturais úteis para o dinamismo seletivo, por que ela sobrevive neste dinamismo? Ou em outros termos: se a religião não nos serve em nossa evolução, porque ela continua a existir? Como podemos explicar a sua perpetuação histórica?

Dawkins reconhece que a origem da religião se dá por causa da seleção natural que projetou o cérebro humano propenso à recepção de idéias religiosas transmitidas como ensinamentos. Entretanto, para ele, a evolução da religião, como também os seus detalhes, não pode ser explicada diretamente pela seleção darwiniana, pois as idéias religiosas não são *genes* e sim *memes*¹⁹⁰. Todavia, segundo ele, é possível aplicar, a modo de analogia, a teoria evolucionista da vida ao desenvolvimento cultural.

Pensando dessa forma, Dawkins elabora uma teoria evolucionista da cultura, a chamada teoria dos memes, para explicar a sobrevivência e o desenvolvimento da religião¹⁹¹. Ele explica que no mundo da cultura humana, assim como no mundo biológico, há uma espécie de *gene* replicador, aquilo que ele chama de meme. O meme é uma unidade de herança cultural. Trata-se, em

¹⁸⁶ Cf. Ibid., p. 237.

¹⁸⁷ Cf. Ibid., p. 237-239.

¹⁸⁸ Cf. Ibid., p. 239.

¹⁸⁹ Cf. Ibid., p. 244-248.

¹⁹⁰ “Meme” é um termo cunhado pelo próprio Dawkins. Aparece pela primeira vez em *O gene egoísta*. Designa o replicador na evolução cultural; consiste num dado ou idéia que se transmite culturalmente. Cf. McGRATH, A. – McGRATH, J. *O Delírio de Dawkins*. Uma resposta ao fundamentalismo ateu de Richard Dawkins. São Paulo: Mundo Cristão, 2007, p. 98-103.

¹⁹¹ Cf. DAWKINS, R., op. cit., p. 252-266.

outros termos, de informações culturais que arrumam formas de se adaptar aos tempos e de ser transmitidas de uma geração para a outra. Isto quer dizer que um meme consiste em qualquer dado informativo ou idéia que pode ou não se perpetuar na evolução cultural. Para ter futuro, um meme precisa ser replicado. O meme que prevalece culturalmente é aquele que consegue se copiar bem. Deus, por exemplo, é um meme que funciona bem porque tem grande valor de sobrevivência na cultura humana. No entanto, o meme, diferente do gene, implica a atividade consciente do ser humano para se desenvolver. Um meme é replicado pelo ser humano. Quando um simples dado ou uma idéia é transmitido sucessivamente às outras mentes, um meme é replicado e adquire permanência. Mas para que um meme tenha mais chances de ser perpetuado, ele precisa fazer parte de um *memplexo* legitimado culturalmente. A cultura, neste caso, é o lugar onde os memes se evoluem ou não. Ela é um complexo de milhares de memplexos, isto é, conjuntos de memes afins. Cada orientação científica, cada religião, cada sistema filosófico, o mundo da informática, dos esportes, das tendências políticas etc. são memplexos. As religiões mundiais, por exemplo, são vários memplexos. O cristianismo é um memplexo diferente do memplexo judaico, embora alguns memes sejam idênticos em ambos. Neste sentido, a sobrevivência de um meme ou de um memplexo implica sua transmissão cultural às gerações futuras. Ora, todo dado cultural ou os elementos complexos da cultura, como a ciência, a religião, as artes, a filosofia, necessitam ser transmitidos, com certa fidelidade, para que possam se perpetuar. Ademais, os memes ou memplexos transmitidos podem evoluir. Esta evolução se dá na relação com outros memplexos. No cristianismo, por exemplo, muitas concepções foram mudadas por causa da influência de outros dados culturais. Assim, para Dawkins, a explicação para a sobrevivência histórica da religião na cultura humana reside no fato de que seus dados são bem transmitidos a cada geração humana e adaptados conforme cada tempo.

Segundo o cientista, o sucesso da transmissão e evolução *memética* da religião se dá porque suas idéias são transmitidas como uma “infecção” a contaminar a mente de cada geração. Para ele, a doutrinação religiosa das crianças é a forma mais eficaz de transmissão de memes religiosos, visto que as crianças são propensas acolher com confiança o ensinamento dos pais. É, por isso, que combate a doutrinação religiosa das crianças. Acredita que uma “vez infectada

[com o “vírus” da religião], a criança crescerá e infectará a geração seguinte com o mesmo absurdo, aconteça o que acontecer”¹⁹². Com efeito, para o biólogo, o combate militante ao ensinamento da religião às crianças se configura como a melhor maneira para se minar a sobrevivência e a evolução dos memes religiosos. Deste modo, considera os memes da religião como prejudiciais ao ser humano. Enquanto alguns memes oferecem benefícios para os homens, como os memes da filosofia e da ciência, os da religião não oferecem benefício algum.

Esta visão revela que Dawkins concebe a religião como algo negativo. Para ele, como vimos acima, a religião é o resultado tanto da seleção natural, porque consiste num subproduto de algo útil, quanto dos processos meméticos culturais. A religião, segundo ele, é negativa na sua origem e no seu desenvolvimento. É negativa em sua origem, porque não se configura como algo útil para a evolução humana; não surge para colaborar com a sobrevivência e perpetuação da espécie humana. Pelo contrário, trata-se de um gasto de energia que pode atrapalhar o indivíduo religioso no processo seletivo. Ademais, é negativa também em seu desenvolvimento e evolução memética, porque suas idéias, concepções e noções não contribuem em nada para o progresso da cultura humana. A religião não é útil ao ser humano. Ela é útil apenas para si mesma, ou seja, para a sobrevivência e evolução de seus próprios memes.

Diante desta concepção, podemos fazer duas perguntas: Por que Dawkins concebe a religião de forma depreciativa? Por que, para ele, a religião é útil apenas para si mesma e não para o ser humano? Isto é o que pretendemos responder no item seguinte.

3.3.3. Religião, moral e ciência

O biólogo, além de defender a “quase não existência de Deus” e de interpretar a religião como algo desnecessário à evolução humana, também apresenta algumas objeções a ela, sobretudo ao monoteísmo. Estas objeções, de caráter teórico, dizem respeito à moral e à ciência. Resumidamente, sua acusação é de que, além da religião não ser essencial para a moralidade, ela consiste numa base insegura para a moral. E, também, a acusa de configurar-se em oposição à

¹⁹² Ibid., p. 248.

ciência. Examinemos, neste item, os argumentos deste autor, para sustentar estas acusações à religião.

Dawkins constata que “a questão da moralidade é um poço profundo de hostilidade contra o ateísmo”¹⁹³. Os ateus, por rejeitarem a existência de Deus, são taxados de imorais pelas pessoas religiosas. Este julgamento é feito porque a moralidade, para estas pessoas, aparece relacionada unicamente à religião. De fato, a visão da moral associada à religião induz a concepção de que a pessoa religiosa seja portadora de uma base para moralidade e o ateu não. Daí a visão equivocada de que o indivíduo religioso seja moralmente melhor que o ateu: um é bom e o outro, mau; um é moral e o outro, imoral. Com o intuito de mostrar que a moralidade não está associada fundamentalmente à religião ou à crença em Deus, Dawkins postula a tese de que “nosso senso moral de certo e errado pode ser resultado de nosso passado darwiniano”¹⁹⁴. Procura defender a idéia de que o senso moral não é algo dependente da religião, mas algo próprio da evolução humana¹⁹⁵.

Sua teoria é a de que na constituição biológica do ser humano existem impulsos¹⁹⁶, independentes da razão, produzidos pela dinâmica da seleção natural, que nos impele a escolher a melhor forma de comportamento para a sobrevivência individual e da espécie. Sem estes impulsos, nem o indivíduo nem o grupo humano teriam futuro na seleção natural. Um destes impulsos é o de fazer o bem; é o impulso que corresponde à bondade, generosidade, empatia e compaixão¹⁹⁷.

Para fundamentar sua teoria, Dawkins, parte das teorias do altruísmo no mundo animal¹⁹⁸. De acordo com estas teorias, os animais realizam naturalmente, para manter a sobrevivência, dois tipos de altruísmo: o “altruísmo genético”, aquele que é realizado entre a própria espécie ou entre aqueles animais com parentesco genético; e o “altruísmo recíproco”, que corresponde àquele que implica o “relacionamento mutualista” entre as espécies diferentes ou entre grupos diferentes de uma mesma espécie para a satisfação de necessidades. O autor

¹⁹³ Ibid., p. 278.

¹⁹⁴ Ibid., p. 279.

¹⁹⁵ Cf. Ibid. p. 274-304.

¹⁹⁶ Estes impulsos consistem em regras instaladas, pela seleção natural, em nosso cérebro desde os primórdios da humanidade. Trata-se de regras úteis para a preservação da espécie. O desejo sexual, a necessidade de alimentação, a nossa capacidade para a linguagem, a nossa tendência para a vida em sociedade são alguns exemplos destes impulsos.

¹⁹⁷ Cf. Ibid., p. 288.

¹⁹⁸ Cf. Ibid., p. 281-286.

acredita que as teorias do altruísmo podem ser aplicadas ao ser humano. Isto quer dizer que os impulsos altruístas naturais constatados nos animais podem ser constatados também na espécie humana. O fato de sentirmos compaixão ao ver alguém que sofre ou o fato de ajudar de imediato alguém em apuros são provas destes impulsos que foram produzidos em nosso cérebro pela seleção natural, assim como os impulsos sexuais, para possibilitar a sobrevivência de nossa espécie.

“A seleção natural, nos tempos ancestrais, quando vivíamos em bandos pequenos e estáveis como o dos babuínos, programou impulsos altruístas em nosso cérebro, junto com impulsos sexuais, impulsos de fome, impulsos xenofóbicos, e assim por diante”¹⁹⁹.

Entretanto, Dawkins enfatiza que, diferentemente dos animais, o ser humano, por causa de sua capacidade racional, pôde desenvolver este altruísmo natural como moralidade. “Nos tempos ancestrais [afirma], só tínhamos a oportunidade de ser altruístas em relação aos parentes próximos e a potenciais replicadores. Hoje essa restrição não existe mais, mas a regra geral persiste”²⁰⁰. A evolução nos permitiu desenvolver estes impulsos, que existem em nós independentemente de nossa racionalidade, como ações altruístas conscientes e racionalizadas mediante a convenção de regras morais.

Ao postular que a moralidade ou o agir moral consciente encontra sua origem nos impulsos naturais altruístas, o autor a apresenta, assim como a religião, como um “subproduto de algo útil”. Dessa maneira, prova que a moralidade não existe unicamente por causa da religião. Sua teoria mostra que a moralidade precede à religião, pois há um “senso moral impresso em nosso cérebro” que nos leva a tomarmos decisões morais independentemente das crenças religiosas. Assim, afirma que o agir moral não é privilégio de pessoas religiosas, mas um patrimônio de toda espécie humana, inclusive dos ateus. Para ele, portanto, “não precisamos de Deus para sermos bons – ou maus”²⁰¹.

Além de tentar mostrar que a moralidade independe da religião, critica a moralidade apoiada na crença em Deus²⁰². Sua crítica é um composto de vários argumentos que podem ser assim pontuados. Em primeiro lugar, para ele, esta

¹⁹⁹ Ibid., p. 288.

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Ibid., p. 295.

²⁰² Cf. Ibid., p. 295-359.

moralidade é “falsa”, porque é exercida de forma interesseira ou de modo coercitivo por causa do medo de Deus; consiste na moralidade realizada apenas para agradar a Deus ou para obter alguma recompensa divina ou para evitar alguma punição²⁰³. Por isso, não corresponde a uma moralidade autônoma, pois não é valorizada em si mesma.

Em segundo lugar, trata-se de uma moralidade superficial e de pouca eficácia, pois não impede que a pessoa religiosa, sem a pressão da religião, cometa atos imorais²⁰⁴. Para o autor, o senso de moral religioso enfraquece quando não há o policiamento ou a vigilância por parte da religião. Ele faz esta crítica porque, pautado em alguns dados de pesquisas, constata que nos lugares onde se encontra um percentual maior de pessoas religiosas é que acontece um número maior de ações imorais como os homicídios, a mortalidade infantil e juvenil, as altas taxas de infecção por doenças sexualmente transmissíveis, a gravidez na adolescência e etc. Para ele, os dados comprovam que a religião não contribui para a formação de uma moralidade forte ou um senso moral capaz de persistir sem a vigilância religiosa.

Em terceiro lugar, critica a moralidade da religião por ser absolutista²⁰⁵. No seu entender, a moralidade religiosa impõe seus princípios como se fossem princípios absolutos; trata-se da moralidade que tem a pretensão de apresentar os padrões de bem e mal, do certo e errado, como padrões universais, válidos para todas as situações e para todas as pessoas. Ora, constata que, embora nossa moralidade não seja determinada unicamente pela religião, o absolutismo da moral religiosa “domina a mente de um número grande de pessoas no mundo atual, de forma mais perigosa no mundo muçulmano e na teocracia americana incipiente”²⁰⁶. Como exemplo da imposição cultural deste absolutismo, cita os seguintes dados: (1) a proibição legal, que existem em muitos países, que prevê até a condenação à morte, de colocar em questionamento as verdades religiosas ou de mudar de religião²⁰⁷; (2) a condenação preconceituosa, pregada nas religiões, das pessoas homossexuais²⁰⁸; (3) a visão, sobretudo da Igreja Católica, de que o

²⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 295-296.

²⁰⁴ Cf. *Ibid.*, 296-300.

²⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 300-304.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 367.

²⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 368-370.

²⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 370-373.

aborto é simplesmente errado, porque se trata de um assassinato declarado²⁰⁹. O problema da moralidade absolutista, segundo ele, é que ela desenvolve o extremismo ou o fanatismo. No caso da defesa contra o aborto, por exemplo, há “pessoas que, por causa de suas convicções religiosas, acham que o aborto é um assassinato e estão dispostas a matar em defesa dos embriões, que preferem chamar de ‘bebês’”²¹⁰.

Em quarto lugar, acusa a base desta moralidade absoluta de ser algo inadequado para fundamentar qualquer princípio moral. Para ele, a fonte da moralidade da religião “é normalmente algum tipo de livro sagrado, interpretado como detentor de uma autoridade que supera em muito sua capacidade histórica de justificá-la”²¹¹. Por isso, questiona, especialmente, o valor moral da Bíblia, o livro fundamental para o judaísmo e o cristianismo²¹². Ressalta que a Bíblia pode servir de duas maneiras como fonte para os princípios morais ou normas para a vida: uma, por meio da instrução direta, como, por exemplo, os Dez mandamentos; e outra, pelo exemplo moral de Deus ou algum personagem bíblico²¹³. No entanto, condena estas duas maneiras, pois não concorda que a Bíblia possa servir como fonte infalível de nossos princípios morais e de nossas normas para viver. Para ele, os ensinamentos e os personagens bíblicos não transmitem princípios capazes de fundamentar uma moralidade respeitosa da vida e do ser humano. Prova disso, para ele, são alguns episódios e doutrinas que aparecem tanto no Antigo como no Novo Testamento e que são repulsivos se comparados à nossa moralidade atual. No Antigo Testamento, dá destaque para os seguintes episódios: Deus que condena à destruição com o dilúvio os seres humanos por causa do pecado; a idéia de que os desastres naturais e a morte são conseqüências do pecado humano; Ló que entrega suas duas filhas virgens aos homens de Sodoma para defender os enviados de Deus; o mesmo Ló que mantém relação sexual com as filhas; Abraão que quase sacrifica o seu filho para agradar a Deus; Jefté que sacrifica a sua filha por causa de uma promessa feita a Deus; Moisés que lidera o povo hebreu para massacrar os midianitas; o ciúme maníaco de Deus contra os outros deuses; Josué que massacra os outros povos para

²⁰⁹ Cf. *Ibid.*, p. 374-387.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 380.

²¹¹ *Ibid.*, p. 304.

²¹² Cf. *Ibid.*, 305-327.

²¹³ Cf. *Ibid.*, p. 305.

conquistar a Terra Prometida; a lista das ofensas que merecem a pena de morte em Levítico 20. No Novo Testamento elenca, especialmente, duas idéias que considera repulsivas em termos de moralidade: a idéia de pecado original e a de expiação pela morte sanguinolenta de Cristo. Embora reconheça que Jesus tenha sido um dos grandes inovadores éticos da história, enfatiza que estas idéias – que, para ele, é o cerne da teologia neotestamentária – são cruéis, sadomasoquistas e repugnantes. Isto, especialmente, porque favorecem o desenvolvimento de uma moral culpabilizante, na qual o pecado se torna a preocupação dominante na vida da pessoa.

Em quinto lugar, interpreta a moralidade fundamentada na religião como uma moralidade exclusivista que tende a estabelecer divisões²¹⁴. Para o autor, a religião “é sem dúvida uma força que provoca divisões”²¹⁵, porque nela há uma tendência a favorecer unicamente os integrantes de seu grupo e a rejeitar aqueles que estão fora. Neste caso, a moralidade religiosa se restringe aos integrantes do grupo religioso. Isto quer dizer que as ações imorais ficam desautorizadas entre esses integrantes, mas são autorizadas em relação àqueles que não fazem parte do grupo. Prova disso, para ele, são os massacres, os atos de violência provocados por causa da divergência religiosa. Neste sentido, segundo ele, a prescrição do “amor ao próximo” não extrapola o âmbito das relações entre os membros de uma mesma religião. O “amor ao próximo” significa “ame somente aquele que pertence a sua religião”. Por causa disto, interpreta a religião como uma força maligna para a humanidade.

“Mesmo que a religião em si não fizesse nenhum outro mal, sua característica divisora, perversa e cuidadosamente cultivada – sua apropriação deliberada da tendência natural da humanidade de favorecer os integrantes de seu próprio grupo e rejeitar os forasteiros – já seria suficiente para fazer dela uma força maligna significativa para o mundo”²¹⁶.

Depois de tecer a crítica da moralidade da religião, o autor critica a religião, porque esta, no seu entender, se opõe ao conhecimento e às pesquisas científicas²¹⁷.

“Como cientista, sou hostil à religião fundamentalista porque ela debocha ativamente do empreendimento científico. Ela nos ensina a não mudar de idéia, e

²¹⁴ Cf. *Ibid.*, 328-338.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 334.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 338.

²¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 362-367.

a não querer saber de coisas emocionantes que estão por aí para ser apreendidas. Ela subverte a ciência e mina o intelecto”²¹⁸

Na verdade, o biólogo critica a religião, não somente por causa das orientações fundamentalistas, mas porque ela ensina que “a fé inquestionável é uma virtude”²¹⁹. Ora, segundo ele, a religião ao ensinar a acreditar acriticamente nas suas “verdades”, está possibilitando o surgimento do fundamentalismo que obstaculiza a busca do conhecimento do mundo real; impede, portanto, o empreendimento científico.

Neste sentido, o autor se posiciona contrário à educação religiosa das crianças²²⁰. Para ele, a educação religiosa familiar e escolar ou o impor a religião a uma criança é um grande mal. Pois esta educação, além de fazer com que a criança seja martirizada psicologicamente com doutrinas repulsivas – como, por exemplo, a doutrina do pecado original, do juízo final e do inferno – faz com que ela se desinteresse pela investigação científica, visto que aquilo que lhe é comunicado por esta educação possui caráter de “verdade absoluta”.

Por esta razão, condena que se ensine nas escolas o criacionismo bíblico literal. No seu entender, a criança que aprende o criacionismo na escola terá muita dificuldade em aceitar a teoria evolucionista. Assim, a educação religiosa escolar, para ele, pode atrapalhar o empreendimento científico, visto que as crianças formadas por esta mentalidade se tornarão pessoas que acreditarão em “verdades prontas e inquestionáveis”, fornecidas pela religião, sobre o mundo real.

Na verdade, a objeção fundamental de Dawkins a respeito da religião em relação à ciência, é a de que a religião, sobretudo, a monoteísta, acredita, contra todas as evidências científicas, que exista um Deus que tenha criado tudo o que existe. Portanto, o grande problema, para ele, é que a religião acredita e divulga o criacionismo, especialmente através da educação religiosa escolar, impedindo que a teoria da evolução seja acolhida como a explicação científica mais provável para explicar o desenvolvimento da vida e das espécies.

Concluindo, podemos dizer que Dawkins compreende a religião como uma produção do processo evolutivo do ser humano com efeitos danosos. Estes efeitos consistem no entrave do progresso cultural humano e no obstáculo ao

²¹⁸ Ibid., p. 364.

²¹⁹ Ibid., p. 367.

²²⁰ Cf. Ibid., p. 396-437.

estabelecimento de relações respeitadas, inclusivas e amistosas entre os homens. O primeiro efeito se dá por causa da crença religiosa que tende a aceitar como “verdades” inquestionáveis as informações apregoadas pela religião. A crença religiosa desautoriza o espírito científico. Ao pregar a crença nas verdades religiosas, a religião impede que a ciência se desenvolva. E impedindo, o desenvolvimento da ciência, a religião impede o progresso a ser realizado por meio das descobertas científicas. O segundo efeito, por sua vez, é consequência da moralidade religiosa. Por tratar-se de uma moralidade heterônoma, absolutista e exclusivista, a moralidade da religião não contribui para a paz e a fraternidade universais. Pelo contrário, consiste numa moralidade que legitima a segregação, a violência, o desrespeito e a guerra. De certo modo, ao apresentar a religião como um efeito danoso, quer seja por causa de sua crença, quer seja por causa de sua moralidade, o autor a está considerando como um produto secundário da seleção natural que coloca em risco a evolução da espécie humana.

Conclusão

Neste capítulo, ao analisarmos a visão crítica de três autores a respeito da religião, pudemos constatar que o ateísmo humanista de Feuerbach e dos “mestres da suspeita”, embora sendo matizado de modo diferente, continua vigorando até os dias de hoje. Cada um dos três autores atualiza, por caminhos diferentes, a tese de que o Deus pessoal e de que o cristianismo são obstáculos à afirmação e ao desenvolvimento da existência humana.

Vimos que, para José Saramago, o Deus pessoal nada mais é do que uma simples idéia que, nos termos de Feuerbach e de Marx, aliena o homem do valor de sua existência e o coloca em atrito com seu semelhante. Para este autor, Deus é uma idéia com valor absoluto sobre a existência relativizada do ser humano. Neste sentido, o cristianismo é o responsável por impedir a humanização, pois ele dá vigor à existência desta idéia absoluta mediante todo seu aparato religioso: fé, Igreja, doutrinas, teologia, liturgia, valores e prescrições morais. Esta é a acusação fundamental do autor. O cristianismo em função de uma idéia legitima a “crucificação” do ser humano pessoal e coletivo. Pessoal, porque o indivíduo religioso, em nome de Deus, renuncia aquilo que constitui o seu ser e seu existir. E, coletivo, porque, em nome de Deus, o respeito pelo semelhante fica desautorizado. Prova disso é a violência legitimada e promovida pela religião

contra aqueles que não são teístas ou que não professam o mesmo credo religioso. Deste modo, interpreta o cristianismo como um grande mal para o homem. Por isso é que o autor, através da ironia literária em seus romances, realiza o combate e a condenação do Deus pessoal e também da religião cristã.

Comprovamos também neste capítulo que Michel Onfray apresenta críticas à religião em nome do ser humano. O filósofo, seguindo mais a linha de Feuerbach, Nietzsche e Freud, interpreta o Deus pessoal e a religião monoteísta como projeção da “pulsão de morte”. Para ele, o monoteísmo aliena o homem de sua realidade imanente e o faz direcionar contra si mesmo a sua força destruidora. O filósofo critica o monoteísmo, sobretudo, por obstaculizar o progresso humano a ser possibilitado pelo domínio da razão filosófica. No seu entender, ainda vivemos um período da história caracterizado pelos valores do monoteísmo; um período em que o domínio não é o da razão, e sim da ilusão, das ficções alienantes, e da transcendência. Por isso, seguindo a perspectiva de Nietzsche, propõe a ateologia como uma das formas de combater e superar esta época religiosa. Para ele, a humanização, que diz respeito a existência imanente do homem regida pelo domínio do racional, embora sem menosprezar os sentimentos, as sensações e o prazer, só poderá ser realizada com a inauguração de novos valores e com o fim do monoteísmo.

Detectamos ainda que Richard Dawkins, embora não proceda diretamente do ateísmo filosófico de Feuerbach e dos “mestres da suspeita”, mas de uma postura iluminista que superestima a ciência, também procura combater a religião em função do bem do ser humano. Conforme expomos, o autor, a partir da biologia evolucionista, questiona a existência de um Deus pessoal por causa de sua improbabilidade científica e defende a tese de que a religião consiste numa produção secundária da seleção natural que não traz benefício algum para a evolução humana. Pelo contrário, para ele, a religião consiste num *memeplexo* que só serve a si mesmo e que é prejudicial ao homem. Para ele, a religião, além de desenvolver uma moralidade frágil que não contribui para o relacionamento respeitoso entre os homens, também impede o progresso civilizatório por causa do entrave que ela representa à ciência. A religião, segundo ele, mesmo não sendo fundamentalista, possibilita o fundamentalismo religioso que é intransigente às outras visões da realidade e que tende à violência. Assim, o autor acredita que a religião representa uma ameaça à humanidade.

Conferimos, portanto, que, por diferentes caminhos, três autores contemporâneos apregoam o ateísmo anti-religioso porque interpretaram o Deus pessoal e o monoteísmo, especialmente o cristianismo, como desumanizantes, no sentido de que são prejudiciais, de alguma forma, à afirmação e ao desenvolvimento do ser humano. Deste modo comprovamos que o substrato do ateísmo humanista de Feuerbach e dos “mestres da suspeita” se revela como uma constante também em nossa época considerada pós-moderna.