

O DELÍRIO

DE

UMA RESPOSTA AO
FUNDAMENTALISMO ATEÍSTA
DE RICHARD DAWKINS

DAWKINS

ALISTER McGRATH & JOANNA McGRATH



Na verdade, é de fato bastante difícil escrever uma resposta a esse livro [Deus, um delírio}, não por ser bem argumentado ou reunir muitas evidências esmagadoras em seu favor. O livro é, em geral, pouco mais do que o ajuntamento de factoides convenientemente exagerados para alcançar o impacto máximo e fragilmente organizados para sugerir que constituem um argumento.

Dar réplica a tal seleção apelativa de evidências seria por demais tedioso, o que apenas levaria a um livro extremamente obtuso, de configuração impertinente e reativa.

No entanto, embora cada distorção e exagero de Dawkins possam ser objetados e corrigidos, um livro que só oferece tal ladainha de correções seria catanocamente enfadonho. Assim, supondo que Dawkins apresente igual convicção em todas as partes do seu livro, só o refutarei nos pontos representativos. Com isso, deixo aos leitores a prerrogativa de tirar as próprias conclusões sobre a confiabilidade do todo, das evidências e dos juízos deste autor.

ALISTER McGRATH

ALISTER McGRATH & JOANNA McGRATH

O DELÍRIO

DE UMA RESPOSTA AO
FUNDAMENTALISMO ATEÍSTA
DE RICHARD DAWKINS

DAWKINS

TRADUZIDO POR SUELI SARAIVA | Editora Mundo Cristão

Copyright © 2007 por Alister McGrath e Joanna Collicut McGrath
Publicado originalmente por SPCK, Londres, Inglaterra.

Editora responsável Silvia Justino
Preparação: José Carlos Siqueira e Equipe MC
Revisão: Theófilo Vieira
Supervisão de produção: Lilian Melo
Colaboração: Miriam de Assis
Capa: Douglas Lucas
Crédito da imagem: Jon Parton

Os [textos das referências bíblicas foram extraídas da versão *Almeida Revista e Atualizada*, 2^a ed. (Sociedade Bíblica do Brasil), salvo indicação específica.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

McGrath, Alister

O delírio de Dawkins: uma resposta ao fundamentalismo ateu de Richard Dawkins / Alister McGrath e Joanna McGrath; [traduzido por Sueli Saraiva]. — São Paulo: Mundo Cristão, 2007

Título original: The Dawkins Delusion?
ISBN 978-85-7325-497-6

1. Apologética 2. Ateísmo 3. Deus — Existência 4. Dawkins, Richards, 1941—Desilusão de Deus 5. Fé 6. Irreligião 7. Religião I. McGrath, Joanna. II. Título. III- Título: Uma resposta ao fundamentalismo ateu de Richard Dawkins.

07-6875

CDD-211.

Índice para catálogo sistemático: 1. Ateísmo e irreligião: Teoria da religião 211.8

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610, de 19/02/1998.

É expressamente proibida a reprodução total ou parcial deste livro, por quaisquer meios (eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação e outros), sem prévia autorização, por escrito, da editora.

Publicado no Brasil com a devida autorização e com todos os direitos reservados pela: Ilustração Mundo Cristão
Rua Antônio Carlos Tacconi, 79, São Paulo, SP, Brasil — CEP 04810-020
Telefone: (11) 2127 4147 — Home page: www.mundocristao.com.br

Editora associada a:

- Associação de Editores Cristãos
- Câmara Brasileira do Livro
- Evangelical Christian Publishers Association

A 1ª edição foi publicada em setembro de 2007.

Disponível no Brasil

BB 07 06 05 04 (13 02 01)

07 08 09 10 11 12 13 14 15

Sumário

| | |
|--------------------------------------|-----|
| <i>Prefácio à edição brasileira</i> | 7 |
| <i>Introdução</i> | 11 |
| 1. Iludido sobre Deus? | 23 |
| 2. A ciência refutou Deus? | 45 |
| 3. Quais são as origens da religião? | 73 |
| 4. A religião é má? | 105 |
| <i>Conclusão</i> | 137 |
| <i>Bibliografia consultada</i> | 141 |
| <i>Breve bibliografia comentada</i> | 149 |
| <i>Sobre os autores</i> | 155 |

Prefácio à edição brasileira

NAS PRIMEIRAS PÁGINAS de *Deus, um delírio*, Richard Dawkins declara seu objetivo proselitista. Ele pretende persuadir os leitores religiosos a abandonarem a idéia da existência de Deus em favor de uma cosmovisão mais sensata. Aparentemente, pretende também consolidar e fortalecer a confiança daqueles que já duvidam do sobrenatural, alistando-os para militarem numa campanha mundial contra a religião.

Nessa intencionalidade ideológica reside o que há de novo no discurso ateu de Dawkins e de outros escritores que — em face do ambiente mundial em que as religiões ganham cada vez mais adeptos — agora partem para a ofensiva. Não é suficiente argumentar que a ciência não descobriu nenhum indício sobre a existência de qualquer realidade que não seja a natural. Agora é necessário afirmar que a ciência é a única ferramenta adequada para observar a realidade e que todo sistema metafísico ou religioso é terminantemente pernicioso e deve ser abolido da sociedade.

Vale a pena combater esse ponto de vista? O jovem escritor cristão Donald Miller diz que "[meu] mais recente esforço de fé não é do tipo intelectual. Eu realmente não faço

mais isso. Mais cedo ou mais tarde você simplesmente descobre que há alguns caras que não acreditam em Deus e podem provar que ele não existe e alguns outros caras que acreditam em Deus e podem provar que ele existe — e a esse ponto a discussão já deixou há muito de ser sobre Deus e passou a ser sobre quem é mais inteligente; honestamente, não estou interessado nisso".¹

Na introdução à presente obra, Alister e Joanna McGrath discordam desse posicionamento passivo. A agressividade anti-religiosa não apenas de Dawkins, mas também de Sam Harris, Daniel Dennett, Christopher Hitchens e demais profetas do ateísmo merece uma resposta à altura, sobretudo daqueles que estão convictos de que a ciência não é tudo nem suficiente.

Alister McGrath, autor de *Dawkins' God*, que questiona os postulados de Dawkins, é professor de história da teologia na Universidade de Oxford. Sua esposa, Joanna Collicut McGrath, é professora de psicologia da religião na Universidade de Londres. Juntos, decidiram desafiar as conclusões de Dawkins, que consideram levianas, infundadas e irresponsáveis. Em *O delírio de Dawkins*, concentram-se nos principais argumentos expostos em *Deus, um delírio* e procuram desconstruir cabalmente as estruturas lógicas e paradigmáticas que fundamentam as alegações de Richard Dawkins.

Embora a população de ateus no Brasil seja pequena e geralmente restrita às faixas demográficas mais intelectualizadas e bem abastadas, uma das fatias populacionais que mais cresce

¹ *Como os pingüins me ajudaram a entender Deus*, Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2007.

no país é composta de pessoas que se declaram "sem-religião".¹ Para elas, assim também para os religiosos, a existência ou não de Deus não é mera questão intelectual. A maneira como cada pessoa responde a esse debate — e subsequentemente reestrutura sua cosmovisão — afeta sua individualidade e nossa sociedade. Não há assunto mais importante.

Esperamos que o lançamento de *O delírio de Dawkins* sirva para alimentar e aprofundar o debate.

Os Editores

¹ - IBGE, Censo Demográfico 2000.

Introdução

DESDE A PUBLICAÇÃO DA primeira edição de *O gene egoísta*, em 1976, Richard Dawkins notabilizou-se como um dos mais bem-sucedidos e hábeis divulgadores da ciência. Com seu colega norte-americano, Stephen Jay Gould, conseguiu tornar a biologia evolucionista acessível e interessante para uma nova geração de leitores. Por muito tempo, eu e outros admiradores de suas obras científicas populares invejamos a clareza, o emprego elegante de analogias úteis e o estilo agradável.

Seu mais recente livro, no entanto, marca um importante rompimento. *Deus, um delírio* fez de Dawkins o polemista ateu mais famoso do mundo, graças à crítica contundente contra toda forma de religião.

"Se este livro funcionar do modo como pretendo, os leitores religiosos que o abrirem serão ateus quando o terminarem."¹ Apesar de estar determinado a converter o leitor, não acho que ele acredite nessa possibilidade, afinal de contas, ele mesmo adverte que "fiéis radicais são imunes a qualquer argumentação".²

¹ Richard DAWKINS, *Deus, um delírio*, p. 29.

² Idem.

Contudo, o fato de Dawkins ter escrito um livro de mais de quinhentas páginas declarando ser Deus um delírio é em si mesmo altamente significativo. *Porque um livro desse tipo ainda é necessário?* De acordo com o que se previa anos atrás, a religião já deveria estar extinta. Por mais de um século, notáveis sociólogos, antropólogos e psicólogos declararam que seus filhos veriam o despertar de uma nova era, em que esse "delírio" seria deixado para trás definitivamente. Nos anos 1960, diziam que a religião estava desaparecendo, substituída por um mundo secular.

Para alguns de nós, tal previsão era recebida com enorme alegria. Nessa época, eu era ateu e me lembro de esperar o fim da religião com certo prazer. Cresci na Irlanda do Norte e conheci as tensões e violências religiosas em primeira mão. Para minha mente de livre-pensador, a solução era óbvia. Livre-se da religião, e as tensões e violências serão erradicadas. O futuro seria radiante — e ateu.

Duas mudanças ocorreram desde então. Em primeiro lugar, a religião fez uma reviravolta. Ela é um elemento tão significativo no mundo de hoje que parece estranho pensar que, há apenas uma geração, sua morte tenha sido prevista com tanta confiança. O escritor humanista Michael Shermer, talvez mais bem conhecido como diretor da *Skeptics Society* [Sociedade dos Céticos] e editor da revista *Skeptic* [Cético], retomou com ímpeto esse ponto em 2000³ ao afirmar que nunca a população norte-americana acreditara tanto, e em

³ *How We Believe: Science, Skepticism, and the Search for God* [Como cremos: Ciência, ceticismo e a busca de Deus], p. 16-31.

tão grande proporção, em Deus. Ele não apenas não está "morto" — conforme o filósofo alemão Nietzsche proclamou precipitadamente —, como nunca pareceu estar mais vivo.

Em segundo lugar, e menos importante, minhas atitudes mudaram. Embora na juventude estivesse total e apaixonadamente persuadido da veracidade e da relevância do ateísmo, convenci-me mais tarde de que o cristianismo era uma visão de mundo muito mais interessante e intelectualmente estimulante. Sempre valorizei o livre pensamento e a possibilidade de rebelião contra as ortodoxias de uma época. No entanto, nunca imaginara aonde meu livre pensamento me levaria.

Dessa forma, Dawkins e eu caminhamos em direções totalmente diferentes, embora essencialmente pelas mesmas razões. Somos ambos acadêmicos de Oxford que amam as ciências naturais. Acreditamos com entusiasmo no pensamento baseado na evidência e somos críticos dos que sustentam crenças apaixonadas por razões infundadas. Tanto ele quanto eu gostaríamos de acreditar que poderíamos mudar o que pensamos sobre Deus, se as evidências assim o exigissem. Entretanto, com base em nossa experiência e análise do mesmo mundo, chegamos a conclusões radicalmente diferentes sobre Deus. A comparação entre nós é instrutiva, embora suscite algumas questões difíceis para Dawkins.

Dawkins, que é professor de Public Understanding of Science [Compreensão pública da ciência] na Universidade de Oxford, afirma que as ciências naturais, e especialmente a biologia evolucionista, representam uma auto-estrada intelectual

para o ateísmo — como o foram para Dawkins, na juventude. No meu caso, comecei como ateu e depois me tornei cristão — precisamente o contrário da jornada intelectual de Dawkins.

A princípio, eu havia planejado dedicar minha vida à pesquisa científica, mas percebi que a descoberta do cristianismo me levava a estudar sua história e suas idéias de modo bastante profundo. Doutorei-me em biofísica molecular enquanto trabalhava nos laboratórios do professor *sir* George Radda, em Oxford, e ainda atuava ali quando deixei a pesquisa científica para estudar teologia.

Tenho me questionado muitas vezes sobre como Dawkins e eu pudemos chegar a conclusões tão absolutamente diferentes com base na longa e árdua reflexão sobre, em essência, o mesmo mundo. Uma possibilidade é que, por crer em Deus, eu seja demente, crédulo, enganado e enganador, cuja capacidade intelectual foi deturpada pelo vírus-Deus infeccioso, maligno. Ou, então, *porque* sou demente, crédulo, enganado e enganador, minha capacidade intelectual foi deturpada ao ser tomada pelo vírus-Deus infeccioso, maligno, e por isso creio em Deus. Temo que ambas as possibilidades sejam a essência da resposta que encontro nas páginas de *Deus, um delírio*.

Embora isso possa constituir uma resposta, não é particularmente convincente. Ela poderia agradar aos ateus reacionários, cuja fé inflexível não lhes permite operar fora dos limites do "não-deus". Espero, porém, ter razão em supor que tais dogmáticos impensantes não sejam típicos do ateísmo. Outra resposta a minha questão poderia ser a repetição da

mesma tolice, desta vez aplicando-a a Dawkins. (Embora neste **caso**, suponho que teríamos de pressupor que sua mente tenha sido tomada por algum tipo de "vírus não-deus".) Mas **não** tenho intenção de escrever tal absurdo. Por que insultar Dawkins? E, ainda mais importante, por que insultar a inteligência de meus leitores?

As bases para uma resposta genuína se encontram em algumas sábias palavras de Stephen Jay Gould, cuja triste morte de câncer em 2002 privou a Universidade de Harvard de um de seus professores mais encorajadores e o público de literatura científica de um de seus escritores mais acessíveis. Embora ateu, Gould estava absolutamente seguro de que as ciências naturais — incluindo a teoria da evolução — eram compatíveis tanto com o ateísmo quanto com a fé religiosa ortodoxa.

A menos que metade de seus colegas cientistas fosse completamente tola — uma suposição que Stephen Gould com certeza rejeitaria como absurda a qualquer das metades que fosse aplicada —, não haveria nenhum outro modo responsável de dar sentido às variadas respostas oferecidas à realidade por parte das pessoas inteligentes e informadas que ele conheceu.⁴

Embora não corresponda à resposta rápida e fácil de que muitos gostariam, pode muito bem estar correta, ou pelo menos apontar na direção certa. Ela nos ajuda a compreender por que certas pessoas defendem crenças fundamentalmente

⁴"Impeaching a Self-Appointed Judge" [Desautorizando um juiz automeado], *Scientific American*, vol. 267, n° 1, 1992, p. 118-121.

diferentes a respeito desses assuntos, e por que outras, por consequência, acreditam que, no fim, tais questões não podem ser respondidas com segurança. Essa resposta também nos lembra da necessidade de tratar os que discordam de nós com total respeito intelectual, em vez de repudiá-los como mentirosos, patifes e charlatães.

Enquanto Gould pelo menos tenta ponderar as evidências, Dawkins apenas oferece o equivalente ateu da pregação astuta do fogo do inferno, substituindo o pensamento cuidadoso, baseado nas evidências, pela retórica turbinada e pela manipulação altamente seletiva dos fatos. Curiosa e surpreendentemente, verifica-se pouca análise científica em *Deus, um delírio*. Há muita especulação pseudocientífica associada a críticas culturais mais amplas sobre a religião, a maioria das vezes emprestada de antigos escritores ateus.

Tal qual um evangelista, Dawkins prega a seus devotos do ódio a Deus, os quais se deliciam com o bombardeio retórico e erguem as mãos, prazenteiros. Aqueles que acreditam que a evolução biológica pode ser conciliada com a religião são desonestos! *Amém!* Eles pertencem à "escola de evolucionistas de Neville Chamberlain"! São conciliadores! *Amém!* Os verdadeiros cientistas rejeitam a fé em Deus! *Aleluia!* O Deus em quem os judeus acreditavam nos tempos do Antigo Testamento é um pedófilo psicótico! *Amém! Diga a eles, irmão!*

Quando li *Deus, um delírio*, fiquei ao mesmo tempo triste e preocupado. Queria entender como um divulgador tão talentoso das ciências naturais, antes apaixonado pela análise objetiva das evidências, transforma-se em propagandista anti-religioso agressivo, com um claro desprezo pelas evidências não

favoráveis a seu caso? Por que as ciências naturais foram tão distorcidas na tentativa de fomentar um fundamentalismo ateu? Não **tenho** uma explicação adequada.

Como vários de meus amigos ateus, simplesmente não posso entender a surpreendente hostilidade que ele vem demonstrando pela religião. Ela está para Dawkins como o pano vermelho para o touro: não só desencadeia uma resposta agressiva, mas joga fora os padrões acadêmicos básicos de precisão e imparcialidade escrupulosas. Embora o amargo *Deus, um delírio* tenha sido escrito com paixão e força retórica, a estridência de suas afirmações apenas mascara os argumentos gastos, fracos e reciclados.

Não estou sozinho em meu desapontamento com essa obra. *Deus, um delírio* alardeia a recente eleição de seu autor como um dos três principais intelectuais do mundo. Essa pesquisa ocorreu entre os leitores da revista *Prospect*, em novembro de 2005, que antecedeu este livro de Dawkins. E qual foi a crítica da *Prospect* a *Deus, um delírio*? Seu resenhista ficou chocado com a obra "indolente, dogmática, vaga e autocontraditória". O título da crítica? "Dawkins, o dogmático".

RESPOSTA A DAWKINS

É evidente a necessidade de fornecer algum tipo de resposta a *Deus, um delírio*, nem que seja apenas para evitar que a ausência de uma possa convencer algumas pessoas de que não há refutação. Nesse caso, como responder? Uma contestação óbvia seria escrever um livro igualmente agressivo, inexacto, que ricularizasse o ateísmo, distorcendo suas idéias e apresentando seus charlatões como santos. Seria, no entanto,

insensato e contraproducente, para não mencionar intelectualmente desonesto.

Na verdade, é de fato bastante difícil escrever uma resposta a *esse* livro — não por ser bem argumentado ou reunir muitas evidências esmagadoras em seu favor. O livro é em geral pouco mais que um ajuntamento de factóides convenientemente exagerados para alcançar o impacto máximo e fragilmente organizados para sugerir que constituem um argumento. Dar réplica a tal seleção apelativa de evidências seria por demais tedioso, o que apenas levaria a um livro extremamente obtuso, de configuração impertinente e reativa.

No entanto, embora cada distorção e exagero de Dawkins possam ser objetados e corrigidos, um livro que só oferecesse tal ladainha de correções seria catatonicamente enfadonho. Assim, supondo que Dawkins apresenta igual convicção em todas as partes de seu livro, só o refutarei nos pontos representativos. Com isso, deixo aos leitores a prerrogativa de tirar as próprias conclusões sobre a confiabilidade do todo das evidências e dos juízos desse autor.

De qualquer maneira, Dawkins deixa claro seu pouco interesse em ser simpático com os que crêem na religião; estes ficarão simplesmente chocados com o desvirtuamento da crença e do estilo de vida que abraçam. Seria o ateísmo realmente tão frágil a ponto de precisar ser amparado por semelhante tipo de contra-senso grosseiro? Dawkins faz aos seus leitores um elogio altamente duvidoso ao supor que eles compartilharão de seus preconceitos e de sua ignorância sobre religião.

Objecções a sua argumentação provavelmente serão rebatidas e desaprovadas por antecipação, precisamente porque se-

riam feitas por religiosos tendenciosos, tolos e arrogantes o suficiente para criticar os ateus "objetivos" e "racionais".

Essa questão é muito séria e problemática. A total convicção dogmática que permeia algumas partes do ateísmo ocidental de hoje — notavelmente ilustrada em *Deus, um delírio* — se alinha de imediato a um fundamentalismo religioso cujas idéias não se podem examinar ou contestar. Dawkins resiste a ajustes em suas convicções, que ele considera luminosamente verdadeiras e, portanto, isentas de qualquer defesa. Está tão convencido da correção de suas concepções que não se permite acreditar que as evidências possam legitimar quaisquer outras opções — sobretudo opções *religiosas*.

É em especial preocupante que Dawkins, aparentemente incôscio, manipule as evidências para apenas acomodar sua estrutura teórica preconcebida. Com persistência e constância, a religião é retratada do pior modo possível, imitando as péssimas características do retrato do ateísmo feito pelo fundamentalismo religioso. Quando alguns renomados cientistas escrevem em defesa da religião, a réplica mordaz de Dawkins consiste em afirmar que eles simplesmente não podem querer dizer o que dizem. Dawkins com certeza se sente bastante ameaçado pela possibilidade de seus leitores encontrarem idéias ou pessoas religiosas de que pudessem gostar de fato — ou, ainda pior, que pudessem respeitar e considerar merecedoras de séria atenção.

Tudo isso parece tornar inútil a escrita de réplicas como esta. *Exceto pelo fato de que, no passado, eu também fui ateu, c fui despertado de meu sono dogmático pela leitura de livros que contestaram minha visão de mundo que se petrificava. Suponho*

que este livro será lido principalmente por cristãos desejosos de saber que dizer a seus amigos que leram *Deus, um delírio*, os quais estarão se questionando se os cristãos são de fato tão pervertidos, degenerados e irracionais como o livro os descreve. Minha esperança, no entanto, é que entre meus leitores possam existir ateus, cuja mente ainda não esteja fechada no tipo de reflexão dawkinsiana automática. São muitos os iludidos a respeito de Deus; e eu era um deles.

Este é um livro curto, com um mínimo de notas de rodapé para economizar espaço. Seu foco principal é simples e consistente: um combate crítico aos argumentos levantados em *Deus, um delírio*. Os leitores talvez desejassem que fosse ampliado para tratar de outros tópicos — como a valorização e a investigação da flexibilidade intelectual e do poder espiritual do cristianismo.⁵ Tais livros serão escritos no devido tempo. Este, porém, é simples, curto e vai diretamente ao ponto. Não há nenhuma digressão nem divagação. Seu objetivo é um só: avaliar a confiabilidade da crítica de Dawkins à fé em Deus.⁶ Embora escrito na primeira pessoa por razões

⁵ Sobre o tema, veja C. S. LEWIS, *Cristianismo puro e simples*; N. T. WRIGHT, *Simply Christian* [Simplesmente cristão].

⁶ Para um embate mais extenso e de caráter acadêmico e analítico com o "ateísmo científico" de Dawkins, veja Alister E. MCGRATH, *Dawkins' God: Genes, Memes and the Meaning of Life* [O Deus de Dawkins: Genes, memes e o significado da vida]. Embora esse livro já represente um compreensivo estudo crítico da concepção de Dawkins acerca da ciência e da religião até 2004, *Deus, um delírio* desenvolve uma gama mais ampla de argumentos que certamente exigem avaliação e resposta adicionais.

históricas e estilísticas, as visões e os argumentos apresentados são compartilhados por ambos os autores da presente obra.

Mas basta para uma introdução. Passemos imediatamente aos temas de *Deus, um delírio*.

C A P I T U L O

1

Iludido sobre Deus?

DEUS É UM DELÍRIO: um "delinqüente psicótico" inventado por pessoas loucas, iludidas.¹ Essa é a mensagem de *Deus, um delírio*. Embora Dawkins não defina exatamente o que caracteriza como "delírio", está claro que ele se refere a uma crença não fundamentada em evidências — ou, pior, que as ignora intencionalmente. Fé significa "confiança cega, na ausência de evidências, ou mesmo diante delas".² É um "processo impensante". É "um mal exatamente porque não exige justificação e não tolera nenhuma argumentação".³

Essas definições fundamentais sobre a fé estão entranhadas na visão de mundo de Dawkins e são obsessivamente repetidas em seus escritos. Não se trata de uma definição cristã da fé, mas de uma definição que Dawkins inventou para servir a seus propósitos polêmicos. Sem delonga, ela descreve os que crêem em Deus como pessoas que perderam contato com a realidade — como os crédulos, os *delirantes*.

¹ Richard DAWKINS, *Deus, um delírio*, p. 64.

² Essa definição data de 1976, quando foi apresentada em *O gene egoísta*, p. 220.

³ Richard DAWKINS, *Deus, um delírio*, p. 394.

Dawkins observa corretamente quão importante é a fé para as pessoas. Aquilo em que se acredita tem um impacto bastante significativo na vida e no pensamento. Por isso, segundo o autor, torna-se ainda mais importante sujeitar a fé a um exame crítico, rigoroso. As ilusões precisam ser expostas — e então removidas. Concordo plenamente. Desde a publicação de meu livro *Dawkins' God* [O Deus de Dawkins] em 2004, sou constantemente convidado para falar, em todo o mundo, sobre os temas ali abordados. Nas conferências, parto das concepções de Dawkins sobre religião e então as contesto ponto a ponto, com evidências.

Depois de uma dessas conferências, fui confrontado por um jovem muito irritado. A palestra não tinha sido particularmente notável. Baseando-me em rigorosos argumentos científicos, históricos e filosóficos, eu apenas havia demonstrado que a questão intelectual de Dawkins contra Deus não resistia a nenhum exame crítico. Aquele homem estava, no entanto, irritado — na verdade, diria que estava furioso. Por quê? Porque, disse-me ele, apontando-me nervosamente o dedo, eu havia "destruído sua fé", pois seu ateísmo repousava na autoridade de Richard Dawkins, e eu havia minado totalmente sua fé. Ele teria de voltar ao princípio e repensar tudo. Como eu *tivera a ousadia* de fazer tal coisa!

Ao refletir sobre esse acontecimento enquanto dirigia de volta para casa, senti-me dividido. Parte de mim lamentava a enorme inconveniência que eu tinha criado para aquela pessoa. Havia tumultuado as suposições já resolvidas de sua existência. No entanto, consolei-me com a idéia de que, se ele era insensato o bastante para firmar a vida numa visão de

mundo imprópria, estabelecida por Dawkins, algum dia teria de perceber que se apoiara em fundamentos realmente frágeis. Apenas precipitei a dissipação da ilusão.

Já outra parte de mim começava a perceber quão profundamente defendemos nossas crenças e o impacto delas sobre tudo. Dawkins tem razão: as crenças são cruciais. Elas constituem o fundamento de nossa vida; moldam nossas decisões sobre as coisas mais elementares. Ainda posso me lembrar da turbulência que experimentei ao fazer a transição intelectualmente dolorosa (ainda que recompensadora) do ateísmo para o cristianismo. Cada parte de meu mecanismo mental teve de ser rearranjada.

Dawkins está correto — inquestionavelmente correto — quando propõe que não embasemos a vida em delírios. Precisamos examinar nossas crenças — em especial se formos ingênuos o bastante para acreditar, primeiramente, que não temos nenhuma. No entanto, pergunto-me: quem está, de fato, iludido sobre Deus?

A FÉ É INFANTIL

Qualquer pessoa familiarizada com polêmicas anti-religiosas sabe que uma das recorrentes críticas ateístas afirma que a fé é infantil — uma ilusão infantil que deveria desaparecer quando a humanidade atingisse a maturidade. Ao longo de sua carreira, Dawkins desenvolveu uma crítica semelhante, com base numa analogia ateísta há muito existente. Em suas primeiras obras, enfatizou que crer em Deus é como crer no coelhinho da Páscoa ou em Papai Noel — crenças infantis que são abandonadas tão logo nos tornamos capazes de pensar

com base nas evidências. E o mesmo se dá com Deus. É óbvio, não é? Conforme Dawkins afirmou em seu *Thought for the Day* [Pensamento do dia] na Rádio BBC, em 2003, a humanidade "pode deixar a fase do bebê-chorão e finalmente atingir a maioridade". Tal "explicação infantil" pertence a uma era remota e supersticiosa da história, já superada, da humanidade.⁴

Como muitas das analogias de Dawkins, essa foi construída com um objetivo específico em mente: a ridicularização da religião. A analogia, no entanto, é obviamente falha. Quantas pessoas você conhece que passaram a acreditar em Papai Noel na idade adulta? Ou quem, na velhice, achou sua fé no consolador Coelho da Páscoa? Eu acreditei em Papai Noel até quase cinco anos (mas, ciente dos benefícios que isso trazia, deixei meus pais pensarem que levava isso a sério até bem mais tarde).

Eu não acreditava em Deus até ir à universidade. Aqueles que usam o argumento da infantilidade devem explicar por que tantas pessoas descobrem Deus mais tarde na vida, e certamente não acreditam que isso represente algum tipo de regressão, perversão ou degeneração. Um bom exemplo recente é o de Anthony Flew (nascido em 1923), o notável filósofo ateu que passou a crer em Deus aos 81 anos de idade.

⁴ Uma explicação muito mais sofisticada sobre as origens das crenças religiosas, e que guarda alguma semelhança com o desprezo oferecido por Dawkins, encontra-se nos textos de Sigmund Freud. Dawkins não demonstra nenhuma consciência disso e não faz nenhuma referência a Freud em *Deus, um delírio*.

Em contrapartida, *Deus, um delírio* acerta em demonstrar preocupação com o doutrinamento das crianças pelos pais.⁵ A inocente mente infantil é corrompida por adultos que empurram, goela abaixo dos filhos, suas crenças religiosas perniciosas e ridículas. Dawkins argumenta que o processo biológico da seleção natural constrói cérebros infantis propensos a crer em qualquer coisa que os pais ou as pessoas mais velhas lhes digam, inclinando-as, segundo ele, a confiar em tudo o que os pais lhes contem — como o Papai Noel.

Tal fato deve ser visto como um dos fatores mais significativos sobre a conservação da fé religiosa no mundo, quando já deveria ter sido eliminada há tempos. Quebre-se o ciclo de transmissão de idéias religiosas entre gerações e se dará um fim a essa tolice. Educar as crianças dentro de uma tradição religiosa, afirma Dawkins, é uma forma de abuso infantil.

Há, naturalmente, uma questão lógica levantada aqui. Mas, de alguma maneira, ela se perde no ruído da retórica enganosa e na falha geral ao considerar suas implicações. Tendo visto as distorções absurdas sobre religião — característica deprimente de *Deus, um delírio* —, temo muito que os secularistas possam simplesmente impor os próprios dogmas goela abaixo das mesmas crianças ingênuas — a quem falta, como Dawkins justamente aponta, o discernimento necessário para avaliar conceitos.

Não quero ser indelicado, mas toda essa abordagem se parece constrangedoramente com os programas anti-religiosos

⁵P. 415-429.

impostos à educação das crianças soviéticas durante os anos 1950, baseados em mantras como: "A ciência desmentiu a religião!", "religião é superstição!", e assim por diante.

É de fato necessário que a sociedade reflita sobre como educar as crianças. Entretanto, nada justifica sua submissão aos dogmas e às distorções prediletas de Dawkins. É preciso que saibam imparcial e acuradamente o que o cristianismo de fato ensina, em vez de permanecerem sujeitas às distorções ridículas sobre a teologia cristã que povoam a cartilha ideológica de Dawkins. *Deus, um delírio* reforça, mais por suas falhas que por suas realizações, a necessidade da educação religiosa de alta qualidade na arena pública, em oposição às caricaturas toscas, estereotipadas e distorcidas que estão sendo hoje agressivamente espalhadas pelo fundamentalismo ateu.

Durante muitos anos fiz uma série de conferências na Universidade de Oxford intitulada "Uma introdução à teologia cristã". Não posso deixar de pensar que elas poderiam ter sido de alguma utilidade a Dawkins na redação de seu livro. Como o crítico literário e cultural Terry Eagleton mostrou em sua crítica acachapante sobre *Deus, um delírio*:

Imagine alguém discorrendo sobre biologia tendo como único conhecimento do assunto o *Book of British Birds* [Compêndio sobre os pássaros britânicos], e você terá uma tosca idéia de como alguém se sente ao ler Richard Dawkins sobre teologia.⁶

⁶ "Lunging, Flailing, Mispunching: A Review of Richard Dawkins' *The God Delusion*", *London Review of Books*, 19/10/2006.

Dawkins chancela os pontos de vista de seu amigo Nicholas Humphrey, cuja proposta consiste em que não devemos permitir que os pais ensinem aos filhos sobre a "veracidade literal da Bíblia", assim como "não permitimos que eles arranquem os dentes dos filhos".⁷

Se Humphrey for coerente nesse ponto, tem de indignar-se igualmente com os que espalham distorções sobre a religião como se fossem a verdade. Suponho que também deveriam perguntar: os pais que lerem *Deus, um delírio* em voz alta para os filhos estariam, de igual modo, cometendo abuso infantil? Ou o abuso só se configura quando se impõem as ilusões e os dogmas religiosos, mas não os anti-religiosos?

A FÉ É IRRACIONAL

Admito que haja extremistas e lunáticos em todo movimento. Participei de muitos debates públicos sobre se a ciência refutou a existência de Deus, e neles aprendi a reconhecer que há pessoas esquisitas, não raro com idéias decididamente exóticas, em ambos os lados do debate "Deus *versus* ateísmo".

Um dos traços mais característicos da polêmica anti-religiosa de Dawkins é apresentar o patológico como o normal, o extremo como o centro, o excêntrico como o padrão. Isso em geral funciona bem para o seu público, que supostamente pouco conhece de religião e, com muita probabilidade, menos ainda se importe com ela. O que, no entanto, não é aceitável nem científico.

⁷ Citado por Richard DAWKINS em *Deus, um delírio*, p. 416.

Dawkins insiste que a fé cristã é "uma falsa crença persistente que se sustenta mesmo diante de fortes evidências que a contradigam".⁸ O problema é como persuadir os "fiéis radicais" de que o ateísmo está correto, quando eles estão de tal modo iludidos pela religião que são imunes a qualquer forma de argumento racional. A fé é, portanto, essencial e irremediavelmente irracional.

Para embasar seu argumento, Dawkins procurou teólogos cristãos que, acredita, confirmarão esse aspecto degenerado da fé religiosa. Em textos anteriores, afirmou que Tertuliano, autor cristão do século III, disse algumas coisas particularmente estúpidas, como: "Isso é algo em que certamente devemos acreditar, porque é absurdo". Uma asserção repudiada como típica tolice religiosa. "Esse é o caminho da loucura".⁹

Ele deixou de mencionar essa citação, fico feliz em dizer, depois que lhe mostrei que Tertuliano não disse tal coisa. Dawkins havia caído na armadilha de não conferir suas fontes, de apenas repetir o que autores ateus mais antigos disseram. Trata-se ainda de outro enfadonho exemplo da infinita reciclagem de argumentos antiquados, que se tornou tão característica do ateísmo dos últimos anos.

Dawkins, porém, parece ter encontrado agora um exemplo novo do irracionalismo da fé. Bem, novo para ele pelo menos. Em *Deus, um delírio*, ele apresenta fragmentos selecionados do escritor protestante alemão Martinho Lutero,

⁸ *Deus, um delírio*, p. 29.

⁹ Richard DAWKINS, *O capelão do Diabo*, p. 246-247.

do século XVI, extraídos da internet, os quais expõem as angústias de Lutero sobre a razão na vida de fé.¹⁰ Nenhuma tentativa é feita para esclarecer o que Lutero quer dizer por "razão", e como ela difere daquilo que Dawkins toma como o auto-evidente significado da palavra.¹¹

O que Lutero estava de fato afirmando era que a razão humana nunca poderia abarcar completamente um tema central da fé cristã: que Deus dá à humanidade a dádiva maravilhosa da salvação sem nada exigir dos homens. Por si mesmo, o senso comum humano concluiria que é necessário fazer algo para receber o favor de Deus — uma idéia que Lutero considerava inadequada para compreender o evangelho da graça divina, por transformar a salvação em algo que é conquistado ou meritório.

Seu debate incoerente com Lutero mostra como Dawkins abandona até mesmo a aspiração ao rigor acadêmico baseado em evidências. Estas são substituídas por histórias, enquanto uma seletiva pescaria de citações na internet substitui o compromisso rigoroso e abrangente com as fontes primárias.

Em seu livro, Dawkins joga fora as convenções da pesquisa acadêmica. Ele quer escrever uma obra de propaganda

⁰ *Deus, uma delírio*, p. 251. A página da web [<http://jmm.aaa.net.au/articles/14223.htm>], indicada por Dawkins em nota de rodapé, fornece uma lista de citações, traduzidas em inglês, sem mencionar o original alemão ou latino, sem nenhuma indicação de fontes e sem nenhum vínculo acadêmico.

¹ Para uma explanação mais detalhada, veja Alister E. McGRATH, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luthers Theological Breakthrough* [A teologia da cruz de Lutero: A inovação teológica de Martinho **Lutero**].

e, por conseguinte, trata a interpretação acurada da religião como obstáculo inconveniente para seu propósito principal: a destruição intelectual e cultural da religião. Característica desagradável que ele compartilha com outros fundamentalistas.

ARGUMENTOS PARA A EXISTÊNCIA DE DEUS? Dawkins afirma que a existência ou não-existência de Deus é uma hipótese científica que está aberta à comprovação racional. Em *O relojoeiro cego* ele apresenta uma crítica consistente e eficiente aos argumentos do escritor do século XIX William Paley, que desejava provar a existência de Deus segundo bases biológicas. Dawkins está em casa nesse território e sabe do que está falando. Seu livro permanece como a melhor crítica, já publicada, a esse argumento.

A única crítica que eu gostaria de fazer contra esse aspecto do livro *O relojoeiro cego* é que as idéias de Paley eram típicas de sua época, e não do cristianismo como um todo. Muitos escritores cristãos da época alarmaram-se com tal abordagem, percebendo-a como uma receita certa para o triunfo do ateísmo. Não tenho dúvidas de que, de algum modo, Paley se via "provando" a existência de Deus, e a abrangente crítica de Dawkins a Paley nesse livro é justa, elegante e precisa.

Em *Deus, um delírio*, Dawkins volta sua atenção para outro tipo de "argumento" baseado na filosofia da religião. Não estou certo de que isso tenha sido muito inteligente. Ficou claro que ele se perdeu, pouco conseguindo em razão de seu envolvimento breve e superficial com os debates notáveis e

perenes, que muitas vezes não podem ser solucionados simplesmente pela empiria.¹² Sua atitude parece ser: "Eis como um cientista destrói essa tolice filosófica".

Dawkins discorda, por exemplo, das formulações desenvolvidas por Tomás de Aquino no século XIII, tradicionalmente conhecidas como "as cinco vias [ou provas]".¹³ O consenso geral entre os filósofos da religião é que, embora tais argumentos lancem uma luz interessante sobre as questões, nada resolvem. Apesar de tradicionalmente chamados de "argumentos sobre a existência de Deus", essa definição não é precisa. Tudo o que fazem é mostrar a coerência interna da crença em Deus — muito similar aos argumentos clássicos sobre o ateísmo (como uma conhecida idéia de Ludwig Feuerbach acerca da "projeção" de Deus, comentada no início do capítulo 3) para demonstrar sua coerência interna, mas não seus fundamentos nas evidências.

A linha básica do pensamento de Aquino consiste em que o mundo reflete Deus como seu criador. E uma suposição derivada da fé, que ele afirma repercutir naquilo que vemos no mundo, cujos sinais de organização, por exemplo, podem ser explicados com base na existência de Deus como criador. Tal formulação ainda é amplamente encontrada nos textos cristãos para argumentar que a fé genuína em Deus oferece melhor "ajuste empírico" com o mundo que as opções alternativas.

¹² Ver a discussão desenvolvida por David O'CONNOR, "On Failing to Resolve Theism-versus-Atheism Empirically" [Sobre o fracasso de tentar resolver a questão "teísmo versus ateísmo" empiricamente], *Religious Studies*, vol. 26, 1990, p. 91-103.

¹³ *Deus, um delírio*, p. 111-114.

Tendo em vista que o próprio Dawkins usa, em outro momento, essa mesma formulação para louvar o ateísmo, realmente não consigo enxergar o que tanto ele tem para se queixar aqui.

Em nenhum ponto, Tomás afirma serem tais argumentos "provas" da existência de Deus; antes, o filósofo os entende como demonstração da coerência interna da fé em Deus. Aquino estava interessado em explorar as implicações racionais da fé em termos de nossa experiência a respeito da beleza, da causalidade, e assim sucessivamente. A crença em Deus é, na verdade, pressuposta. Demonstra-se, pelo que se observa na criação, que ela faz sentido. No que se refere ao papel da criatividade divina no universo, a aparência do projeto pode oferecer persuasão, não prova. Dawkins interpreta mal uma demonstração *aposteriori* da coerência entre fé e observação, como sendo uma prova *apriori* da fé — um erro totalmente compreensível para quem é novo nesse campo, mas de qualquer modo um grave erro.

Sobre Dawkins enxergar a fé como tolice intelectual, a maioria de nós está ciente de que, embora muitas crenças sejam defendidas sem que se possa provar-lhe a veracidade, ainda assim são perfeitamente aceitáveis para a reflexão.¹⁴ Nossas crenças podem se *mostrar: justificáveis*, sem que isso demonstre que estejam *comprovadas*.

¹⁴ Sobre a importância desse ponto, veja Samuel P. HUNTINGTON & Lawrence E. HARRISON (eds.), *Culture Matters: How Values Shape Human Progress* [Questões culturais: Como os valores modelam o progresso humano].

Não se trata de uma questão particularmente difícil ou obscura. Os filósofos da ciência já perceberam que muitas teorias científicas tidas hoje como verdadeiras podem ser rejeitadas no futuro, à medida que surgirem outras provas ou se desenvolverem novas interpretações teóricas. Não há problema, por exemplo, em crer na teoria da evolução de Darwin como a melhor explicação das evidências disponíveis no momento, mas isso não significa que esteja correta.¹⁵

A EXTREMA IMPROBABILIDADE DE DEUS

Dawkins dedica um capítulo inteiro ao argumento — ou, mais precisamente, a uma série de asserções arranjadas de maneira arbitrária — de que, para todos os efeitos, "quase com certeza Deus não existe".¹⁶ Esse pasticho incoerente é pobremente estruturado, tornando bastante difícil seguir seu argumento básico, que consiste aparentemente no desdobramento da pergunta: "nesse caso, quem criou Deus?".

Qualquer Deus capaz de projetar qualquer coisa teria de 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 ele não consegue nos ajudar a fugir.¹⁷

⁵ Uma observação feita pelo próprio Dawkins, em *O capelão do Diabo*, p. 148: "Temos de reconhecer a possibilidade de que novos fatos venham à luz, forçando nossos sucessores do século XXI a abandonar o darwinismo ou a modificá-lo até que ele se torne irreconhecível".

⁶ *Deus, um delírio*, p. 154-214.

¹⁷ Idem, p. 153.

Dawkins é particularmente sarcástico em relação aos teólogos que se permitem o "duvidoso luxo de conjurar arbitrariamente uma terminação para a regressão infinita".¹⁸ Tudo o que é auto-explicado deve ser explicado — e *essa* explicação, por sua vez, precisa ser explicada, e assim por diante. Não há um meio justificável de pôr um fim a essa regressão infinita de explicações. O que explica a explicação? Ou, para mudar um pouco a metáfora, quem projetou o projetista?

Entretanto, é preciso advertir que o santo graal das ciências naturais consiste na busca da "teoria da grande unificação" — a "teoria do tudo". Por que essa teoria é considerada tão importante? Porque ela poderia explicar tudo, sem que ela própria exigisse ou demandasse explicação.¹⁹ A responsabilidade explicativa termina exatamente aí. Não há regressão infinita na busca da explicação. Se os argumentos frágeis e simplistas de Dawkins tivessem valor, essa grande busca científica poderia ser refutada com uma pergunta aparentemente profunda, mas na realidade trivial: o que explica o explicador?

Ora, talvez não exista esse tipo de teoria definitiva. Talvez a "teoria do tudo" possa se mostrar uma "teoria do nada". Não há razão, porém, para supor que tal busca seja um erro desde o início, simplesmente porque ela representa o término de um processo explicativo. Apesar disso, uma busca semelhante por

¹⁸Idem, p. 112.

¹⁹ Entre as boas introduções, veja David DEUTSCH, *A essência da realidade*, e Brian GREENE, *O universo elegante: Supercordas, dimensões ocultas e a busca da teoria definitiva*.

uma explicação irreduzível repousa no coração da pesquisa científica. Não existe nenhuma incoerência lógica, nenhuma falha conceitual, nenhuma autocontradição envolvida.

Dawkins então exhibe um argumento que faz pouco sentido, seja na breve e precipitada exposição feita em *Deus, um delírio*, seja em versões mais ampliadas. Num relato um tanto remendado e ridículo do "princípio antrópico", Dawkins assinala a completa improbabilidade de nossa existência. A crença em Deus, alega, significa crer em um ser cuja existência deve ser até mais complexa — e, por conseguinte, mais improvável. Entretanto, esse salto do reconhecimento da complexidade para a afirmação de improbabilidade é altamente problemático. Por que algo complexo é improvável? A "teoria do tudo" pode ser bem mais complexa que as teorias menores que ela explica — mas que tem isso a ver com sua improbabilidade?

Façamos uma pausa. O único fato inescapável e altamente improvável sobre o mundo é que nós, como seres humanos pensantes, estamos de fato aqui. Ora, é virtualmente impossível quantificar quão improvável é a existência da humanidade. O próprio Dawkins é claro ao afirmar, em particular em *A escalada do monte improvável*, que isso é muito, muito improvável. *No entanto estamos aqui*. Nossa perplexidade sobre como chegamos aqui é determinada pelo fato de que estamos aqui e somos, portanto, capazes de refletir sobre a probabilidade dessa realidade. Talvez devamos refletir sobre as muitas coisas aparentemente improváveis — mas a improbabilidade não implica, e nunca implicou, a não-existência. Podemos ser altamente improváveis. *Mas estamos*

aqui. A questão, portanto, não é se Deus é *provável*, mas se Deus é *real*.

O DEUS DAS LACUNAS

Em *Deus, um delírio*, Dawkins critica "a adoração das lacunas". Trata-se de uma referência à apologética crista, a uma abordagem que se tornou proeminente durante os séculos XVIII e XIX: o chamado enfoque do "Deus das Lacunas".²⁰ Em sua forma mais simples, essa concepção defende a necessária existência de "lacunas" na interpretação naturalista ou científica da realidade. Em sua análise, a famosa *Natural Theology* [Teologia natural], 1801, de William Paley, usa argumentos dessa linha de pensamento. Defendia-se, então, que Deus tem de ser levado em conta, a fim de resolver tais lacunas na interpretação científica.

Foi um movimento tolo, paulatinamente abandonado no século XX. Charles A. Coulson, primeiro professor titular de química teórica em Oxford e notável pregador leigo metodista, execrou a idéia com a sonora expressão "o Deus das lacunas". Em seu lugar, propôs uma abordagem abrangente da realidade, com ênfase na capacidade explicativa da fé cristã como um todo, em vez de um retrocesso para lacunas cada vez menores.²¹

²⁰ P. 171-191. Aqui Dawkins se refere ao movimento denominado "Intelligent Design", popular nos Estados Unidos, traduzido em *Deus, um delírio* como "design inteligente".

²¹ Veja o relato de David J. HAWKIN & Eileen HAWKIN em *The Word of Science: The Religious and Social Thought of C. A. Coulson* [A palavra da ciência: O pensamento religioso e social de C. A. Coulson].

Apesar dos exageros, a crítica de Dawkins aos que "adoram as lacunas" é inteiramente adequada e válida. Por isso somos gratos por sua ajuda em exterminar esse postulado obsoleto e kdsso da história da apologética cristã. Eis um bom exemplo de como um diálogo entre a ciência e a teologia cristã pode levar a alguns resultados proveitosos.

Infelizmente, após ter feito essa boa análise, Dawkins enfraquece seu argumento ao sugerir que todos os religiosos tentam impedir os cientistas de explorar tais lacunas: "Um dos efeitos verdadeiramente negativos da religião é que ela nos ensina que é uma virtude satisfazer-se com o não-entendimento".²² Isso pode ser verdade para algumas formas mais exóticas de teologia cristã, mas definitivamente não é característica de suas abordagens. Trata-se de uma generalização grosseira, que destrói uma discussão bastante interessante."

Afinal de contas, não há nada de errado em admitir a limitação de nosso entendimento, oriunda em parte dos limites da própria ciência e em parte da limitada capacidade humana de compreender. Como o próprio Dawkins declara em outra obra:

A física moderna nos ensina que a verdade não se limita ao que os nossos olhos podem ver, ou ao que pode ver a limitada mente humana, desenvolvida como ela foi para dar conta de objetos de tamanho médio movimentando-se a velocidades médias ao longo de distâncias médias na África.²³

²² *Deus, um delírio*, p. 171.

²³ *O capelão do Diabo*, p. 42.

Não causa surpresa que a "demasiadamente limitada mente humana" encontre sérias dificuldades para lidar com qualquer coisa além do mundo da experiência cotidiana. A idéia de "mistério" surge a todo o momento, enquanto a mente humana luta para captar alguns conceitos. O que é válido tanto para a ciência como para a religião.

Aqui, porém, o verdadeiro problema está no deslocamento forçado de Deus — feito pelos apologistas cristãos, sem dúvida bem-intencionados — para os recessos ocultos do universo, além da verificação ou da pesquisa. Ora, trata-se de uma preocupação verdadeira, pois a estratégia ainda é usada pelo movimento do "design inteligente" — corrente estabelecida principalmente na América do Norte. Ela postula um "designer inteligente" com base nas lacunas da explicação científica, como, por exemplo, a "complexidade irreduzível" do mundo. Não é uma concepção que eu aceite, seja em bases científicas seja teológicas. A meu ver, os que a adotam tornam o cristianismo profunda — e desnecessariamente — vulnerável ao progresso científico.

O enfoque do "Deus das lacunas" é, entretanto, uma de muitas abordagens cristãs sobre a questão de como a hipótese divina dá sentido às coisas. A meu ver, esse enfoque foi mal dirigido, uma estratégia apologética fracassada de um período anterior da história, e que hoje se tornou obsoleta. A idéia foi adotada ao longo século XX por teólogos cristãos e filósofos da religião, que agora vêm se inclinando para formas mais antigas e mais apropriadas de tratar a questão. O filósofo de Oxford, Richard Swinburne, por exemplo, é um dos muitos escritores que argumentam que a capacidade da

ciência para explicar a si mesma requer explicação — e que a ponderação mais prudente e confiável para essa capacidade explicativa encontra-se na noção de um Deus criador.²⁴

O argumento de Swinburne afirma que a inteligibilidade do próprio universo precisa de explicação. Portanto, não são as *lacunas* em nosso entendimento do mundo que apontam para Deus, mas é a própria *compreensibilidade* das formas científicas e de outras formas de entendimento que requer uma explicação. Em suma, o argumento é que *a própria explicabilidade requer explicação*. Quanto mais a ciência progride, maior será nossa compreensão do universo — e, conseqüentemente, maior a nossa necessidade de explicar esse mesmo sucesso. E uma abordagem que recomenda e encoraja a investigação científica, e não procura inibi-la.

Mas e a relação entre a ciência e a religião de modo mais geral? Dawkins tem muito que dizer sobre isso, e devemos passar a considerá-la.

¹ *Is There a God?* [Existe um Deus?].

C A P I T U L O

2

A ciência refutou Deus?

O PILAR CENTRAL da argumentação de *Deus, um delírio* é a difundida crença de que a ciência refutou Deus. Os que insistem em crer são simplesmente obscurantistas, reacionários supersticiosos, que permanecem em total contradição ao vitorioso avanço das ciências, que eliminaram Deus até das mais ínfimas lacunas de nosso entendimento do universo. O ateísmo é a única opção para a pessoa séria, progressista, pensante.

Entretanto, não é tão simples assim — e quase todo cientista com quem tenho conversado sobre essa questão sabe disso. Já vimos como Stephen Jay Gould rejeitou qualquer idéia imprudente de igualar excelência científica e fé ateísta. Com base nas concepções religiosas dos principais biólogos evolucionistas, Gould observou:

Ou metade de meus colegas é absurdamente estúpida, ou então a ciência darwinista é totalmente compatível com as crenças religiosas convencionais, e, assim, compatíveis com o ateísmo.¹

¹ *Impeaching a Self-Appointed Judge* [Desautorizando um juiz automeado]. Para uma discussão mais extensa do assunto, veja, do mesmo autor, *Pilares do tempo*.

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

O fato de tal declaração ter sido feita pelo principal biólogo evolucionista dos Estados Unidos enfurece Dawkins. Como pôde dizer tal coisa! Dawkins rejeita as idéias de Gould sem considerá-las com seriedade. "Simplesmente não acredito que Gould possa ter querido dizer mesmo boa parte do que escreveu em *Pilares do tempo*".²

Essa declaração de credo é o substituto de Dawkins para uma resposta. Ela simplesmente não virá. Isso porque Gould apenas articulou uma concepção bastante firme de que há limites para a ciência. A mesma visão, para grande irritação de Dawkins, encontra-se no admirável *Cosmic Habitat* [*Habitat cósmico*] de sir Martin Rees, que afirma (de forma totalmente razoável) que algumas questões fundamentais "estão além da ciência".³ Como Rees é o presidente da Royal Society, que reúne os principais cientistas da Inglaterra, seus comentários merecem atenção cuidadosa e crítica.

A questão fundamental que desafia as ciências consiste em como dar sentido a uma realidade altamente complexa, multifacetada e multiestratificada. Essa questão fundamental para o conhecimento humano tem sido muito debatida por filósofos

² *Deus, um delírio*, p. 89.

³ Para a impertinente resposta de Dawkins, que quase não se fixa no problema, veja *Deus, um delírio*, p. 86.

fos da ciência, e muitas vezes ignorada por aqueles que, por motivos próprios, querem definir a ciência como único caminho possível para o verdadeiro conhecimento.

Acima de tudo, essa questão puxa o tapete dos que querem falar de forma simplista sobre "prova" ou "refutação" científica de temas como o significado da vida ou a existência de Deus. As ciências naturais dependem da inferência indutiva, que consiste em " pesar as evidências e julgar a probabilidade", não em prova.⁴ Explicações concorrentes são aceitáveis em todos os níveis de esforço humano para representar o mundo — desde os detalhes da mecânica quântica até o que Karl Popper chamou de "questões fundamentais" de sentido.

Isso significa que as grandes questões da vida (algumas das quais também são questões científicas) não podem ser respondidas com nenhum grau de certeza. Um determinado conjunto de observações pode ser explicado por várias teorias. Para usar o jargão da filosofia da ciência: as teorias são subdeterminadas pelas evidências.

Surge então a pergunta: que critérios podem ser usados para decidir entre elas, em especial quando forem "empiricamente equivalentes"? Simplicidade? Beleza? O debate se amplia, irresoluto; e seu resultado é totalmente previsível: as grandes questões permanecem sem resposta. Pode não haver uma "prova" científica das questões fundamentais. Talvez não

⁴ A citação foi extraída de um dos melhores estudos recentes sobre o assunto: Peter LIPTON, *Inference to the Best Explanation* [Inferência para a melhor explicação], p. 5.

que não as das ciências.

OS LIMITES DA CIÊNCIA?

A ciência é o único instrumento seguro que possuímos para compreender o mundo. Ela não tem limites. Podemos não saber alguma coisa agora, mas saberemos no futuro. E só uma questão de tempo. Essa visão, encontrada ao longo dos escritos de Dawkins, recebe ênfase adicional em *Deus, um delírio* ao oferecer vigorosa defesa do âmbito universal e da elegância conceitual das ciências naturais.

Não se trata de uma idéia original de Dawkins, que aqui tanto reflete quanto amplia uma formulação redutiva da realidade, encontrada em escritores mais antigos, como Francis Crick.⁵ A questão é simples: não há "lacunas" em que Deus possa se esconder. A ciência explicará tudo, incluindo por que algumas pessoas ainda acreditam numa idéia tão ridícula como Deus. No entanto, é uma formulação que não pode ser sustentada, seja como representante da comunidade científica seja como asserção exata auto-evidente, sem considerar como aquela comunidade a trata.

Para evitar mal-entendidos, deixemos muito claro que sugerir que a ciência pode ter limites não constitui, de maneira alguma, crítica ou difamação ao método científico. Dawkins,

⁵ Para uma exposição particularmente audaciosa sobre essa abordagem, veja Peter Atkins, "The Limitless Power of Science" [O poder ilimitado da ciência], em John CORNWELL, *Natures Imagination: The Frontiers of Scientific Vision*, p. 122-132.

devo dizer com pesar, tende a descrever qualquer um que

levante questões sobre o escopo das ciências como um idiota que odeia a ciência. Cabe, aqui, porém, uma questão legítima. Toda ferramenta intelectual que possuímos precisa ser calibrada — em outras palavras, ser examinada para identificar as condições sob as quais é confiável.

A pergunta "a ciência tem limites?" não é indevida, e uma resposta positiva não representaria recair em algum tipo de superstição. Trata-se simplesmente de uma demanda legítima para calibrar a precisão intelectual.

Para explorar tal questão, consideremos uma declaração feita por Dawkins em sua primeira obra *O gene egoísta*:

[Os genes] apinham-se em colônias imensas, em segurança dentro de robôs desajeitados gigantesco, murados do mundo exterior, comunicando-se com ele por meio de vias indiretas e tortuosas, manipulando-o por controle remoto. Eles estão em mim e em você. Eles nos criaram, corpo e mente. E sua preservação é a razão última de nossa existência.⁶

Vemos aqui uma interpretação marcante e sugestiva de um conceito científico básico. Mas seriam tais declarações, marcadamente interpretativas, de fato *científicas*?

Para avaliar o problema, consideremos a seguinte paráfrase desse parágrafo pelo célebre fisiologista e biólogo de sistemas Denis Noble, de Oxford. As informações sobre fatos

⁶P. 40.

empíricos comprovados foram preservadas; o que é inter-pretativo foi alterado, dessa vez fazendo uma interpretação um pouco diferente:

[Os genes] estão presos em imensas colônias, trancados dentro de seres altamente inteligentes, modelados pelo mundo exterior, comunicando-se com ele por meio de processos complexos, através dos quais aparecem funções, cegamente, como num passe de mágica. Eles estão em você e em mim: somos o sistema que permite que o código deles seja lido, e sua preservação é totalmente dependente da alegria que experimentamos ao nos reproduzir. Somos a razão última para a existência deles.⁷

Dawkins e Noble vêem as coisas de modos completamente distintos. (Recomendo a leitura, cuidadosa e sem pressa, de ambas as declarações para avaliar a diferença.) Os dois não podem estar certos. Ambos incluem, sutilmente, juízos e declarações metafísicas numa série de julgamentos de valores bastante diferentes. No entanto, suas declarações são "empiricamente equivalentes". Em outras palavras, os dois autores se apoiam em uma boa base de observações e evidências experimentais. Então qual está certo? Qual é o mais científico? Como podemos decidir a quem preferir no âmbito científico? Conforme Noble observa — e Dawkins concorda —, "parece que ninguém seria capaz de pensar

⁷ Denis NOBLE, *The Music of Life: Biology beyond the Genome* [A música da vida: Biologia além do genoma], p. 11-15.

numa experiência que revelasse uma diferença empírica entre eles".⁸

Em recente e sofisticada crítica acerca da superficialidade filosófica de muitos textos científicos contemporâneos, particularmente na neurociência, Max Bennett e Peter Hacker direcionam uma crítica específica contra a perspectiva ingênua — que Dawkins parece determinado a levar em frente — de que "a ciência explica tudo".⁹

As teorias científicas não podem ser tomadas para "explicar o mundo", mas apenas para explicar *os fenômenos* observados no mundo. Além disso, argumentam os autores, as teorias científicas não descrevem e explicam "tudo sobre o mundo", e nem pretendem fazê-lo — conforme suas propostas. Direito, economia e sociologia podem ser citadas como exemplos de disciplinas que se dedicam a fenômenos de domínios específicos, sem que, de modo algum, sejam consideradas inferiores às ciências naturais ou delas dependentes.

Mais importante ainda é que existem muitas questões que, pela própria natureza, estão além do escopo legítimo do método científico, como normalmente entendido. Por exemplo: há um propósito na natureza? Dawkins desconsidera essa pergunta, por espúria. Entretanto, para os seres humanos, que perguntam e esperam uma resposta, tal

⁸ Idem, p. 13; veja tb. Richard DAWKINS, *The Extended Phenotype: The Gene as the Unit of Selection* [O fenótipo ampliado: O gene como a unidade de seleção], p. 1.

⁹ *Philosophical Foundations of Neuroscience* [Fundamentos filosóficos das neurociências], p. 372-376.

questionamento dificilmente pode ser considerado ilegítimo.

Bennett e Hacker afirmam que as ciências naturais não estão em condições de opinar sobre isso, se seus métodos forem aplicados de fato honestamente.¹⁰ A pergunta não pode ser rejeitada como ilegítima ou absurda: ela apenas está sendo declarada como algo além do escopo do método científico. Se puder ser respondida, será em outras bases.

Essa observação foi feita repetidamente por *sir* Peter Medawar, imunologista de Oxford que ganhou o Prêmio Nobel de medicina pela descoberta da tolerância imunológica adquirida. Em importante publicação intitulada *The Limits of Science* [Os limites da ciência], Medawar explorou a questão relativa à limitação da ciência pela natureza da realidade. Ele enfatiza que "a ciência é, incomparavelmente, o empreendimento mais bem-sucedido em que os seres humanos jamais se engajaram". Então, propõe uma distinção entre o que chama de questões "transcendentes", de cuja ocupação é melhor deixar com a religião e a metafísica, e as questões sobre a organização e a estrutura do universo material.

Com relação a estas, ele argumenta que não há limites para as possibilidades de empreendimento científico. Ele, portanto, concorda com Dawkins — mas apenas ao definir e limitar o domínio dentro do qual as ciências possuem tal competência.

¹⁰ *Idem*, p. 374: "É um desatino supor que as únicas formas de explicação são científicas". A seção inteira, que trata do reducionismo (p. 355-377), merece estudo cuidadoso.

E quanto às outras questões? E sobre a questão de Deus? E, ainda, se existe um sentido no universo? Como que antecipando a visão imprudente e simplista sobre as ciências adotada por Dawkins, Medawar sugere que os cientistas devem ser cautelosos sobre seus pronunciamentos acerca desses assuntos, para que não percam a confiança do público devido a exageros presunçosos e dogmáticos. Embora seja um racionalista assumido, Medawar é claro nesta questão:

A existência, de fato, de limites para a ciência parece muito provável em razão de haver perguntas que ela não pode responder, e que nenhum avanço concebível dela a autorizaria a responder. [...] Tenho em mente questões do tipo:

- Como tudo começou?
- Para que estamos todos aqui?
- Qual o sentido da vida?

O positivismo doutrinário — hoje uma peça de museu — rejeitava esse tipo de perguntas por considerá-las ilegítimas ou pseudoperguntas; o tipo de questões simplórias que apenas os charlatães se consideram capazes de responder.¹¹

Talvez *Deus, um delírio* tenha surpreendido *sir* Peter em razão do florescimento tardio daquele mesmo "positivismo doutrinário", que ele acreditava estar felizmente morto.

¹¹ *The Limits of Science*, p. 66.

NOMAS E POMAS¹²

Nossa breve discussão sobre os limites da ciência sugere que as ciências naturais, a filosofia, a religião e a literatura, todas têm um lugar legítimo na indagação humana a respeito da verdade e do sentido. E uma perspectiva bastante defendida seja na cultura ocidental como um todo seja até mesmo em muitos segmentos da própria comunidade científica. Tal visão, no entanto, não é apoiada por todos os que a integram.

O termo, um tanto feio, "cientificismo" surgiu recentemente para designar os cientistas naturais — como Dawkins — que se recusam a conceder qualquer limite às ciências.¹³ Essas questões são encontradas em vários pontos de *Deus, um delírio*, especialmente na crítica de Dawkins ao conceito de Stephen Jay Gould do NOMA da ciência e da religião.

Na visão de Gould, o "magistério da ciência" trata do "campo empírico", enquanto o "magistério da religião" cuida das "questões de sentido último". (O termo "magistério" é mais bem compreendido como "esfera de autoridade" ou "domí-

¹² NOMA: Non-overlapping magisteria [magistérios não interferentes]; POMA: Partially overlapping magisteria [magistérios parcialmente interferentes].

¹³ Veja, por exemplo, a esclarecedora discussão em Luke DAVIDSON, "Fragilities of scientism: Richard Dawkins and the Paranoid Idealization of Science" [Fragilidades do cientificismo: Richard Dawkins e a idealização paranoíca da ciência], *Science as Culture*, vol. 9, 2000, p. 167-199. A melhor discussão até o momento sobre esse fenômeno está em Mikael STENMARK, *Scientism: Science, Ethics and Religion* [Cientificismo: Ciência, ética e religião]. Dawkins e E. O. Wilson são tratados nessa obra como os principais representantes do movimento. Dawkins não se considera "estritamente cientificista": *Deus, um delírio*, p. 209.

nio de competência"). Gould defende que os dois magistérios não se sobrepõem. Acredito que ele esteja errado. Dawkins também acha que Gould está errado, embora por razões bastante diferentes.

Para Dawkins, existe apenas um magistério — a realidade empírica. Essa é a única realidade existente. A idéia de permitir que a teologia fale sobre qualquer coisa é ultrajante.

Por que os cientistas têm um respeito tão covarde pelas ambições dos teólogos, sobre perguntas que os teólogos certamente não são mais qualificados a responder que os próprios cientistas?¹⁴

Eis uma interessante peça de retórica, mas que não passa nem perto das questões que Gould corretamente levantou, mas incorretamente respondeu.

Mas há, é claro, uma terceira opção: a dos "magistérios parcialmente interferentes" (um, por assim dizer, POMA), que refletem a compreensão de que a ciência e a religião oferecem possibilidades de interfecundação por conta da interpenetração de seus objetos e métodos.

Um notável representante dessa visão é Francis Collins, biólogo evolucionista que chefia o famoso Projeto Genoma Humano. Collins fala de "uma harmonia satisfatória entre as visões de mundo científica e espiritual".¹⁵ "Os princípios da

¹⁴ *Deus, um delírio*, p. 87.

¹⁵ *A linguagem de Deus: Um cientista apresenta evidências de que Ele existe*, p. 14.

fé são", ele propõe, "complementares aos da ciência"¹⁶. Outros autores de muitas disciplinas científicas poderiam ser facilmente citados, propondo em essência a mesma idéia.

Em meu projeto de "teologia científica", investigo como a teologia pode aprender a partir da metodologia das ciências naturais, explorando e desenvolvendo suas idéias.¹⁷ A abordagem dos "magistérios interferentes" está implícita na filosofia do "realismo crítico", que atualmente causa um certo impacto ao elucidar a relação entre as ciências naturais e sociais.¹⁸

Não se trata aqui de Gould contra Dawkins, como se as duas posições definissem as únicas opções intelectuais disponíveis. Às vezes, Dawkins parece admitir que o descrédito de Gould implica necessariamente o validamento de sua posição. A verdade, porém, é que ambos representam apenas duas posições num amplo espectro de possibilidades bastante conhecidas nos meios acadêmicos. Suas impropriedades sugerem que tais alternativas devem merecer exame mais cuidadoso no futuro.

A GUERRA ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO?

Dawkins afirma que a ciência tem destruído a fé em Deus, relegando-o às periferias da cultura, onde é abraçado por fa-

¹⁶Idem, p. 12.

¹⁷ Para uma introdução a esse assunto, veja Alister E. MCGRATH, *The Science of God* [A ciência de Deus].

¹⁸ Veja especialmente Roy BHASKAR, *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences* [A possibilidade do naturalismo: Uma crítica filosófica das ciências humanas contemporâneas].

náticos iludidos. Essa visão encerra um problema óbvio: muitos cientistas crêem em Deus. Em 2006, ano em que *Deus, um delírio* foi publicado na Inglaterra, três outros livros de importantes cientistas e pesquisadores foram lançados. Owen Gingerich, um notável astrônomo de Harvard, publicou *God's Universe* [O universo de Deus], em que declara que "o universo foi criado com intenção e propósito, e que tal crença não interfere no empreendimento científico".

Francis Collins publicou o seu *A linguagem de Deus*, em que argumentou que a maravilha e a ordem da natureza apontam para um Deus criador, em absoluta conformidade com a concepção cristã tradicional. Nesse livro, Collins descreve sua conversão do ateísmo para a fé cristã, o que dificilmente se ajusta à rígida insistência de Dawkins de que os verdadeiros cientistas são ateus.

Alguns meses depois, o cosmólogo Paul Davies publicou *Goldilocks Enigma*, no qual argumenta em favor da existência de uma "sintonia-fina" no universo. Para Davies, a biossociabilidade do universo aponta para um princípio abrangente que, de alguma maneira, o impulsiona para o desenvolvimento da vida e da mente.

A idéia de que exista qualquer evidência de propósito ou de um projeto para o universo é tida por Dawkins como superada, naturalmente. Davies pensa bem diferente. Embora não concorde com a noção cristã tradicional de Deus, existe algo divino lá fora. Ou talvez lá dentro.

Algumas pesquisas ajudam a lançar pelo menos uma pequena luz sobre isso. Em 1916, cientistas diligentes foram inquiridos sobre se acreditavam em Deus, especificamente

num Deus que se comunica de modo zeloso com a humanidade e a quem se possa orar "na expectativa de receber uma resposta". Os deístas não acreditam num Deus segundo essa definição. Os resultados ficaram famosos: grosso modo, 40% acreditavam nesse tipo de Deus, 40% não e 20% não tinham certeza.

Valendo-se dessa mesma pergunta, a pesquisa foi repetida em 1997 e resultou quase exatamente no mesmo padrão, com um leve aumento dos que não acreditavam (chegando a 45%). O número dos que acreditavam em Deus permaneceu estável, em torno de 40%.

Esses resultados, naturalmente, podem ser interpretados de todos os modos. Os ateus tendem a fazê-lo dizendo: "a maioria dos cientistas não crê em Deus". Não é tão simples. Poderiam ser igualmente interpretados como "a maioria dos cientistas não descrê em Deus", visto que 55% crêem em Deus ou são agnósticos. E preciso, no entanto, ter duas coisas em mente:

Primeira. James Leuba, que conduziu a pesquisa original em 1916, previu que o número de cientistas que não crêem em Deus aumentaria significativamente com o passar do tempo, como resultado da melhoria geral da educação. Houve um pequeno aumento no número dos que não crêem e uma diminuição correspondente dos agnósticos — mas nenhuma redução significativa daqueles que crêem.

Segunda. Deve-se enfatizar mais uma vez que a pergunta dirigida aos cientistas foi muito específica, isto é, se os pesquisados acreditavam num Deus pessoal de quem se esperaria resposta a uma oração. Isso exclui todos aqueles — como Paul Davies — que acreditam em algum tipo de divindade ou

princípio espiritual supremo indicado por evidências. Se a pergunta tivesse sido feita em termos mais genéricos, poderíamos esperar uma resposta positiva maior em ambas as enquetes. A natureza específica da pergunta é em geral negligenciada por aqueles que analisam os dois resultados, de 1916 e 1997.

Os pequenos detalhes, porém, dessas pesquisas não vêm na verdade ao caso. Dawkins é forçado a lutar contra a rejeição, pela maioria dos cientistas das mais variadas concepções religiosas, ao seu entendimento de que as ciências naturais são a auto-estrada intelectual para o ateísmo. A maior parte dos cientistas descrentes que conheço são ateus por motivos outros que não sua ciência: eles trazem essas suposições *para* sua ciência, em vez de embasá-las *em* sua ciência.

Na verdade, se minhas conversas pessoais com os cientistas tiverem alguma validade, vários dos mais ruidosos críticos de Dawkins, entre seus pares, são na verdade ateus. Sua insistência petulante, dogmática, de que todos os "verdadeiros" cientistas devem ser ateus tem encontrado feroz resistência precisamente na comunidade que ele acreditava ser sua mais ardente e leal defensora.

Dawkins não tem nenhuma autorização para falar pela comunidade científica neste momento ou sobre o tema. Observa-se uma enorme discrepância entre o número de cientistas que Dawkins acredita deveriam ser ateus e o que o são de fato.

Dawkins trata o problema de modo completamente inaceitável. Consideremos, por exemplo, as censuras dirigidas a Freeman Dyson, físico indicado ao Prêmio Nobel graças a seu trabalho inovador em eletrodinâmica quântica. Ao ser agraciado com o *Templeton Prize* em religião, em 2000, Dyson fez

um discurso de agradecimento celebrando as realizações da religião, notando (e criticando) seu lado negativo. Também foi claro sobre o lado negativo do ateísmo, observando que "dois indivíduos que mais protagonizaram desgraças em nosso século [século XX], Adolf Hitler e Joseph Stalin, eram ateus confessos".

Dawkins considerou isso um ato covarde de apostasia e traição, pois ao aceitar o prêmio "ele seria tomado como o endosso da religião por um dos físicos mais destacados do mundo".¹⁹

Mas o pior ainda estava por vir. Quando Dyson comentou ser um cristão que não se interessava particularmente pela doutrina da Trindade, Dawkins insistiu que isso significava que Dyson não era cristão de espécie alguma. Ele estava apenas *fingindo* ser religioso! "Não é exatamente o que qualquer cientista ateu *diria* , se quisesse soar cristão?"²⁰

Devemos, então, concluir que Dyson estaria sendo indecentemente indulgente, fingindo interesse religioso por motivos financeiros? Dawkins estaria dizendo que Dyson apenas desejava "soar" cristão, quando na verdade era ateu? O mesmo valeria, portanto, para Einstein, que muitas vezes usou linguagem e imagem religiosas em seus relatos científicos.²¹

¹⁵ *Deus, um delírio*, p. 205.

²⁰ *Idem*, p. 206.

²¹ Veja a decepcionante análise superficial em *Deus, um delírio*, p. 37-44. Dawkins fala do "panteísmo einsteiniano" (certamente um dos aspectos das idéias religiosas de Einstein), embora não consiga perceber que o panteísmo é tanto um conceito religioso quanto teológico. Para uma boa análise, veja Michael P. LEVINE, *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity* [Panteísmo: Um conceito não-teísta de divindade].

Aqui, como em outros textos, Dawkins é induzido por sua concepção dogmática de que *os verdadeiros cientistas devem ser ateus*. Não lhes é permitido confessar suas crenças, seus interesses ou compromissos religiosos. Não estou certo sobre que ripo de pessoa Dawkins espera persuadir com tal recusa em crer em seus colegas. Isso representa justamente o triunfo do dogma sobre a observação.

Então, por que tantos cientistas são religiosos? Não é difícil identificar a explicação mais óbvia e satisfatória sob a ótica intelectual. É bem conhecido o fato de que o mundo natural é conceitualmente maleável. Como já vimos, ele pode ser interpretado, sem nenhuma perda de integridade intelectual, de vários modos diferentes. Alguns "lêem" ou "interpretam" a natureza pelo modelo ateu. Outros a "lêem" pelo deísta, vendo-a apontar para uma divindade criadora, que já não está envolvida com as questões da natureza. Deus deu corda ao relógio e, então, deixou-o trabalhar por si.

Existem ainda os que adotam uma visão mais especificamente cristã, acreditando num Deus que tanto cria quanto sustenta o mundo. Outros adotam uma visão mais espiritualizada, falando vagamente de alguma "força vital".

A questão é simples: a natureza está aberta a muitas interpretações legítimas. Ela pode ser interpretada, entre outras, de forma ateuísta, deísta e teísta, mas não exige ser interpretada por nenhuma delas. Um "verdadeiro" cientista não precisa comprometer-se com nenhuma visão religiosa, espiritual ou anti-religiosa específica do mundo.

Essa, devo acrescentar, é a visão da maioria dos cientistas com que converso, incluindo os que se autodefinem ateus.

Ao contrário dos ateus dogmáticos, esses conseguem compreender perfeitamente bem por que alguns de seus colegas adotam uma visão cristã do mundo. Podem até não concordar com essa concepção, mas estão preparados para respeitá-la.

Dawkins, porém, tem uma visão radicalmente diferente. Ciência e religião estão travando uma luta de morte.²² Apenas uma pode sair vitoriosa — e deve ser a ciência. A visão dawkinsiana da realidade é uma imagem invertida da concepção encontrada em algumas das seções mais exóticas do fundamentalismo americano.

O recém-falecido Henry Morris, conhecido criacionista, via o mundo completamente polarizado em duas facções. Os santos eram os fiéis religiosos (que Morris definia a seu modo). O império do mal era formado por cientistas ateus. Morris propunha uma visão apocalíptica dessa batalha, vendo-a com significado cósmico. Tudo se reduzia à verdade contra a falsidade, ao bem contra o mal. No fim, triunfariam a verdade e o bem! Dawkins apenas reproduz o enredo fundamentalista, invertendo o quadro de referências.

É uma interpretação confusa que se apoia na leitura histórica obsoleta e já abandonada da relação entre ciência e religião. No passado, por volta da segunda metade do século XIX, podia-se acreditar que ciência e religião estavam permanentemente em guerra. No entanto, de acordo com recente alegação de um dos principais historiadores da ciência dos Estados Unidos, esse entendimento é visto, hoje, como

¹² *Deus, um delírio*, p. 360-367.

um estereótipo histórico totalmente antiquado, e desacreditado pela academia.

Semelhante visão persiste apenas na contracorrente da vida intelectual, onde a luz do conhecimento ainda precisa penetrar. A relação entre ciência e religião é complexa e matizada — mas representá-la em completo estado de guerra jamais poderá ser concebido.

Dawkins, entretanto, está tão resolutamente engajado nesse modelo obsoleto de "guerra", que é levado a fazer julgamentos muito pouco inteligentes e indefensáveis. O mais ridículo afirma que os cientistas que crêem em uma relação funcional positiva entre ciência e religião, ou que contribuem com ela, representam a escola de "Neville Chamberlain".²³

Tal identificação é uma bobagem intelectual, para não dizer uma ofensa pessoal. Para os leitores que não reconhecem a alusão, Dawkins está se referindo à política conciliatória adotada por Neville Chamberlain, primeiro-ministro britânico, em relação a Adolf Hitler, em 1938, na esperança de que fosse evitada uma guerra total na Europa.

A repugnante analogia sugere que os cientistas defensores da importância da religião devem ser estigmatizados como "concededores", e as pessoas religiosas, comparadas, do mesmo modo ofensivo, a Hitler. A imagem proposta por Dawkins parece expressar julgamentos alarmantemente preconceituosos e pobremente informados sobre a relação entre ciência e religião.

Então, o que Dawkins tem em mente? Por incrível que pareça, ele selecionou Michael Ruse — famoso filósofo ateu que

²³ Idem, p. 100-104.

muito tem feito para explicar as raízes e as conseqüências filosóficas do darwinismo, desafiando o fundamentalismo religioso.²⁴ Por quê? O argumento de Dawkins é tão confuso que fica difícil identificar o ponto que está em debate. Seria porque Michael Ruse teria ousado criticar Dawkins, um ato de lesa-majestade? Ou, de forma ainda mais ousada, por ter sugerido que ciência e religião podiam aprender uma com a outra — o que alguns fanáticos, eu temo, considerariam um ato de traição?

Dawkins cita, aprobativamente, o geneticista de Chicago, Jerry Coyne, que declarou: "a verdadeira guerra é entre o racionalismo e a superstição. A ciência nada mais é que uma forma de racionalismo, enquanto a religião é a forma mais comum de superstição".²⁵ E assim o mundo é dividido em dois campos: racionalismo e superstição. A exemplo das religiões, que distinguem os salvos dos condenados, Dawkins mostra pensamento dicotômico absoluto. E preto ou branco, não há matizes de cinza. Pobre do velho Michael Ruse. Ao atacar um grupo de fundamentalistas, viu-se banido por outro — proclamado intelectualmente "impuro" por seus antigos colegas.

Dawkins está claramente entrincheirado em sua própria versão peculiar de um dualismo fundamentalista. Muitos perceberão, contudo, que é conveniente um confronto com a

²⁴ Seu melhor trabalho, a meu ver, é *Monad to Man: The Concept of Progress in Evolutionary Biology* [Da mônada ao homem: O conceito de progresso na biologia evolucionista].

²⁵ *Deus, um delírio*, p. 102.

realidade, se já não estiver atrasado. Dawkins parece observar as coisas a partir de uma visão de mundo altamente polarizada e não menos apocalíptica e distorcida que a dos fundamentalismos religiosos que deseja erradicar.

A solução para o fundamentalismo religioso se dará *de fato* através da reprodução de seus vícios pelos ateus? Estão nos oferecendo um fundamentalismo ateu profundamente falho e distorcido, como sua contraparte religiosa.²⁶ Há meios melhores de lidar com o fundamentalismo religioso. Dawkins faz parte do problema, não da solução.

UM CHOQUE DE FUNDAMENTALISMOS

Um dos maiores desserviços que Dawkins presta às ciências naturais é retratá-las como implacável e inexoravelmente ateístas. Elas não são nada disso. A vigorosa cruzada de Dawkins, no entanto, provocou o crescimento dessa percepção alienante em muitas partes do protestantismo conservador norte-americano. Existiria um modo melhor de garantir que as ciências fossem vistas de uma perspectiva negativa dentro dessa comunidade, quando o interesse pela religião e o compromisso com ela ressurgem de forma extraordinária em todas as partes do mundo? Não é de admirar que muitos darwinistas tenham se assustado com essa tentativa de estigmatizar seu ponto de vista como ateísta. Estão sendo desacreditados, desnecessária e temerariamente, aos olhos de uma vasta clientela.

²⁶ Dawkins insiste que não é fundamentalista ateu: *Deus, um delírio*, p. 363. O que é bastante discutível!

Já critiquei o movimento do "design inteligente", uma corrente cristã anti-evolucionista e conservadora cujas idéias também são combatidas em *Deus, um delírio*.²⁷ Ironicamente, porém, esse movimento agora considera Dawkins um de seus maiores recursos. E por quê? Porque sua insistência histórica e dogmática sobre as implicações ateístas do darwinismo está afastando muitos dos potenciais defensores da teoria da evolução.

William Dembski, arquiteto intelectual desse movimento, agradece constantemente a seu Designer Inteligente por Dawkins.²⁸ Como revelou em recente e-mail um pouco sarcástico a Dawkins: "Digo regularmente a meus colegas que você e sua obra são um dos maiores presentes de Deus ao movimento do 'design inteligente'. Por favor, continue assim!". Creio que ele deve estar muito satisfeito com a publicação de *Deus, um delírio*.²³

Não nos surpreende que Ruse (que se descreve como um "darwinista linha dura") tenha comentado em e-mail enviado a

²⁷ P. 178-182, onde há referência a Michael Behe. William Dembski não é mencionado. Para um envolvimento um pouco mais esclarecedor com esse movimento, veja Niall SHANKS, *God, the Devil, and Darwin: A Critique of Intelligent Design Theory* [Deus, o Diabo e Darwin: Uma crítica à teoria do design inteligente].

²⁸ Sobre a concepção de Dembski, veja seu livro *Intelligent Design: The Bridge between Science and Theology* [Design inteligente: A ponte entre ciência e teologia].

²⁹ Veja o perspicaz artigo de Madeleine BUNTING, "Why the Intelligent Design Lobby Thanks God for Richard Dawkins" [Por que o lobby do design inteligente agradece a Deus por Richard Dawkins], *Guardian*, segunda-feira, 27/3/2006.

Daniel Dennett que este (Dennett) e Dawkins eram "um total desastre na luta contra o 'design inteligente'".³⁰

O que precisamos não é de um ateísmo "bateu-levou", mas de um confronto sério com as questões — nenhum de vocês está disposto a estudar o cristianismo seriamente e comprometer-se com as idéias. E mesmo uma clara tolice e uma imoralidade grotesca afirmar que o cristianismo consiste apenas numa força do mal, como Richard [Dawkins] afirma — mais que isso, estamos numa luta e precisamos fazer aliados, em vez de simplesmente indispor os que têm boa vontade.

Está explicado! *Agora* entendemos por que Dawkins baniu Ruse para as trevas. Não se preocupe, Michael: você está em boa companhia.

No entanto, antes de sua expulsão do Jardim do Éden de Dawkins, Ruse havia feito outra observação reveladora. No dia 22 de outubro de 1996, o papa João Paulo II enviou uma declaração à Pontifícia Academia de Ciências apoiando a idéia geral da evolução biológica e criticando certas interpretações materialistas.³¹ (O catolicismo romano, a propósito, nunca teve

³⁰ Sobre o darwinismo de Ruse, veja seu livro *Levando Darwin a sério: Uma abordagem naturalística da filosofia*. A troca de e-mails entre Ruse e Dennett aconteceu no domingo, 19 de fevereiro de 2006, e foi amplamente divulgada.

³¹ Sobre a avaliação de Michael Ruse a respeito dessa declaração papal, veja desse mesmo autor "John Paul II and evolution" [João Paulo II e a evolução], *Quarterly Review of Biology*, vol. 72, 1997, p. 391-395.

dificuldades com o conceito da evolução, como é característica do protestantismo conservador.) A declaração do papa foi bem recebida por muitos cientistas. Mas não por Richard Dawkins. Ruse comenta o que aconteceu em seguida:

Quando João Paulo II escreveu uma carta endossando o darwinismo, a resposta de Richard Dawkins foi simplesmente dizer que o papa era hipócrita, que ele não podia falar genuinamente sobre a ciência e que o próprio Dawkins preferiria um fundamentalista honesto.³²

O comentário de Ruse nos ajuda a entender, de imediato, o que está acontecendo. Se o projeto de Dawkins fosse encorajar os cristãos a aceitar a evolução biológica, a declaração do papa deveria ter sido bem recebida. Mas não foi. Dawkins é totalmente incapaz de aceitar que o papa — ou qualquer cristão — possa aceitar a evolução. Logo, o pontífice não está dizendo a verdade, não é? Não pode estar. O papa é uma pessoa supersticiosa que apenas *finje* ser racional. Não é difícil perceber que a ciência — ou melhor, uma explicação científica altamente controversa e atípica — está sendo aqui mal usada como arma para destruir a religião.

Um dos aspectos mais tristes de *Deus, um delírio* é observar como seu autor parece ter feito a transição de um cientista, com apaixonada preocupação pela verdade, para um grosseiro propagandista anti-religioso, que revela claro descuido pela evidência. Isso fica ainda mais visível na série

³² Citado em *Deus, um delírio*, p. 101.

televisiva *The Root of All Evil?* [A raiz de todo o mal?], que serviu como piloto para *Deus, um delírio*.

Nesse programa, Dawkins procurou extremistas religiosos que defendiam a violência em nome da religião, ou que sustentavam agressiva perspectiva anticientífica. Nenhuma figura representativa foi incluída ou considerada. A conclusão de Dawkins? A religião leva à violência e é anticiência.

Como era de supor, a série foi trucidada pelos críticos, que a avaliaram intelectualmente risível. Um respeitável cientista ateu, colega em Oxford, me pediu depois: "Não julgue todos nós por essa conversa fiada pseudo-intelectual".

Repito: *Deus, um delírio* apenas dá continuidade a uma abordagem flagrantemente tendenciosa das evidências, escarnecendo e espoliando as alternativas, recusando-se a levá-las a sério. Sim, existem pessoas religiosas profundamente hostis à ciência. Esse número, quem sabe, só crescerá devido ao uso polêmico da ciência por Dawkins em sua épica batalha contra a religião. Talvez seja tempo de a comunidade científica como um todo protestar contra o mau uso de suas idéias a serviço de tal fundamentalismo ateu.

C A P Í T U L O

3

Quais são as origens da religião?

A HIPÓTESE CENTRAL, incontroversa e fundamental do ateísmo é que não existe Deus. Então, por que alguém acreditaria nele? Para Dawkins, trata-se de uma crença totalmente irracional — como acreditar num bule orbitando o sol.¹ Trata-se, é claro, de uma falsa analogia. Ninguém que conheço acredita em tal tolice. Entretanto, é o que ele quer que seus leitores pensem — que a crença em Deus está no mesmo nível de bules cósmicos.

Dawkins usa e abusa de analogias recicladas em sua estratégia de escarnecer, falsear e demonizar sistematicamente visões de mundo concorrentes, apresentando-as sempre sob a luz mais ingênua possível.

Afinal, que novas perspectivas Dawkins tem a oferecer? O melhor modo de compreender sua teoria sobre as origens da religião é vê-lo reciclar uma demonstração ateísta arcaica da não-existência de Deus. Suas idéias remontam a Ludwig Feuerbach, filósofo radical alemão que detestava a religião. Em 1841, Feuerbach argumentou que Deus era basicamente

¹ *Deus, um delírio*, p. 81-84. A idéia foi emprestada de Bertrand Russell.

uma invenção fantasiada pelos seres humanos, a fim de lhes proporcionar consolação metafísica e espiritual.² Seu argumento era mais ou menos o seguinte:

Não existe Deus.

Mas muitas pessoas acreditam em Deus. Por quê?

Porque elas querem consolação.

Assim, elas "projetam" ou "objetivam" seus desejos e chamam a isso de "Deus".

Assim, esse "Deus" não-existente é apenas a projeção dos desejos humanos.

É um argumento fascinante que teve profundo impacto na cultura ocidental. Mas ele tem seus problemas. Em primeiro lugar, desejar alguma coisa não é demonstração de que ela não exista. A sede humana indica a necessidade de água. O argumento também sugere que *todas* as visões de mundo constituem uma resposta para as necessidades e os desejos humanos — incluindo, naturalmente, o ateísmo, que pode ser visto como uma resposta ao desejo humano de autonomia moral.

Vejamos duas variantes, ambas profundamente pertinentes ao nosso tema. Uma estabelece as origens da crença em Deus em fatores sociológicos; a outra, em psicológicos. Karl Marx afirmou que as pessoas precisavam do *delírio de Deus* por causa de sua alienação social e econômica. Quando a revolução socialista se instaurasse, a necessidade de religião se extinguiria.

² Veja Van A. HARVEY, *Feuerbach and the Interpretation of Religion* [Feuerbach e a interpretação da religião].

Ela desapareceria, naturalmente. O que seria bom, já que representava um sério obstáculo ao progresso humano.

Freud afirmou que a crença em Deus origina-se no anseio pela figura paterna. Por ser Deus identificado como a "satisfação de um desejo", invocado como resultado da projeção humana, podemos ir além dessa ilusão infantil e crescer.³

Como veremos, Dawkins também dá uma explicação naturalista da religião; no caso, altamente fantasiosa e inconvincente. Crer em Deus poderia ser um subproduto de algum mecanismo evolutivo. Nesse ponto, o autor passa para o território explorado pelo também ateu Daniel Dennett em seu último livro *Quebrando o encanto*

Tanto Dawkins quanto Dennett, contudo, adotam uma visão muito cognitiva da religião, definindo-a virtual e exclusivamente em termos de "crença em Deus". Na verdade, esse não é o único aspecto da religião, nem necessariamente o mais fundamental. Uma descrição mais fiel deve referenciar seus muitos aspectos, incluindo conhecimento, crenças, experiências, práticas ritualísticas, filiação social, motivação e conseqüências comportamentais.⁵

³ *Totem e tabu e outros trabalhos.*

⁴ *Quebrando o encanto: A religião como fenômeno natural.*

⁵ Veja o estudo original de Charles Y. GLOCK & Rodney STARK, *Religion and Society in Tension* [Religião e sociedade em tensão]. O antropólogo Talai Asad afirma que "não pode haver uma definição universal de religião, não apenas porque seus elementos e suas relações constituintes sejam historicamente específicos, mas porque a própria definição é o produto histórico de processos discursivos". Talai ASAD, *Genealogies of Religion* [Genealogias da religião], p. 29.

Apesar de oferecer uma descrição um tanto precária da religião, Dennett defende que sua característica definidora, a crença em Deus, teria evoluído por várias razões. Poderíamos ter, por exemplo, um "núcleo deus" no cérebro. Esse núcleo poderia depender de um "gene místico" favorecido pela seleção natural para que as pessoas tendessem a viver melhor. Ou idéias religiosas "poderiam ter se propagado, a partir de superstições individuais, por meio do xamanismo e das primeiras formas 'selvagens' de religião".

Dawkins amplia essas especulações ao sugerir que tais tendências essencialmente naturais poderiam ter sido mal direcionadas, terminando em algo fundamentalmente religioso. A religião seria, portanto, um "subproduto acidental" ou um efeito colateral de uma coisa útil".⁶

Isso, no entanto, parece mais que incompatível com seu próprio "darwinismo universal", que evita qualquer idéia de propósito — um entendimento famosamente sintetizado em sua declaração de que o universo "não tem nenhum projeto, nenhum propósito, nenhum mal e nenhum bem, nada além da impiedosa e cega indiferença".⁷

Então, como Dawkins pode referir-se à religião como "acidental", quando seu entendimento do processo evolutivo evita qualquer base teórica que permita sugerir que alguns resultados são "intencionais" e outros "acidentais"? E incompatível com a visão darwinista do mundo. Para o darwinismo, tudo

⁶ *Deus, um delírio*, p. 248.

⁷ Richard DAWKINS, *River out of Éden: A Darwinian View of Life* [Um rio fora do Éden: Uma visão darwinista da vida], p. 133

é acidental. As coisas podem *parecer* planejadas — mas essa *aparência* de planejamento ou intencionalidade origina-se do desenvolvimento fortuito. O que, afinal, constituía o âmago da crítica de Dawkins a Paley em *O relojoeiro cego*.

Esse ponto, no entanto, é secundário. A principal crítica a essa teoria do "subproduto acidental" é a falta de evidências sérias em seu favor. Onde está a *ciência*? Qual é a evidência para tal crença? Vemos a especulação e a suposição substituírem os rigorosos argumentos regidos pelas evidências e nelas embasados, pelos quais temos o direito de esperar.

As teorias de Dawkins sobre as origens biológicas da religião, embora interessantes, devem ser consideradas altamente especulativas. Seus argumentos sobre as origens psicológicas da religião estão poluídos por muitos "talvez" e "pode ser", indicadores verbais de que não existe evidência significativa para as idéias altamente tênues e especulativas que ele examina com seus leitores. Ao ler essa seção, percebi que estava sendo forçado a submeter-me às idéias de Dawkins pela agressividade dissuasiva de suas afirmações, em vez de ser conduzido naturalmente pelo peso das evidências, de um lado, e pela habilidade de Dawkins em apresentá-las, por outro.

Os argumentos começam com declarações cautelosas do tipo "poderia ser" e avançam com hipóteses provisórias a serem consideradas. Mas rapidamente eles se tornam declarações impertinentes na forma "é", fazendo afirmações destituídas de evidências sólidas, pré-requisitos normais do argumento científico rigoroso.

Eu situaria Dawkins (e Dennett) na ampla tradição — que inclui Feuerbach, Marx e Freud — da explicação naturalista

da religião. Segundo esses escritores, quaisquer que possam ser os benefícios das religiões, eles se originam do interior da mente humana. Nenhuma realidade espiritual existe fora de nós. Explicações naturais são suficientes para esclarecer as origens da crença em Deus.

No fim, trata-se de um argumento circular, que pressupõe suas conclusões. Ele parte da suposição de que não existe Deus e, então, prossegue para demonstrar que é possível oferecer uma explicação para Deus totalmente coerente. Na realidade, trata-se, em essência, de um ateu refazendo "as cinco vias" de Tomás de Aquino. Nesse processo, ele defende ser possível oferecer uma explicação coerente das coisas sem propor obrigatoriamente a existência de Deus.

Em passagem introdutória de *Deus, um delírio*, Dawkins apresenta o ateísmo como o último passo do derradeiro processo de pôr abaixo as crenças irracionais acerca do sobrenatural.⁸ Inicia-se com o politeísmo — acreditando em muitos deuses. Então, com o passar do tempo e a sofisticação do pensamento, passa-se ao monoteísmo — a crença num só Deus. O ateísmo apenas dá um passo mais adiante. Conforme Dawkins divertidamente observa, o processo apenas envolve a crença em um Deus a menos. Esse seria o passo seguinte, e óbvio, no progresso da religião.

A história da religião, porém, nos obriga a falar de "diversificação", não de "progressão" da religião. Simplesmente não há evidências que nos permitam afirmar qualquer tipo de

⁸P. 55-65.

"progressão natural" do politeísmo ao monoteísmo — e daí ao ateísmo.⁹

Mais uma vez há, nessas colocações, uma questão muito mais profunda, que Dawkins nem mesmo vislumbra. *Qual é a diferença entre visão de mundo e religião?* A linha divisória é notoriamente imprecisa e, muitos diriam, é construída por quem tem grandes interesses a defender. Visão de mundo consiste num modo abrangente de ver a realidade, na tentativa de compreender seus vários elementos sob uma ótica única e ampla.

Alguns, é claro, são religiosos; muitos outros não. Budismo, existencialismo, islamismo, ateísmo e marxismo, todos se encontram em tal categoria. Algumas visões de mundo afirmam ser universalmente verdadeiras, outras, mais afinadas com o *ethos* pós-moderno, vêm-se circunscritas. Nenhuma pode ser "provada" como certa. Exatamente porque representam "grandes painéis" de compromisso com o mundo, suas crenças fundamentais estão além de uma prova definitiva.

Eis a questão: visões de mundo podem facilmente promover o fanatismo. Dawkins trata do fanatismo como a característica definidora da religião, varrendo de sua um tanto pobre explicação sobre a violência qualquer sugestão de que esta

⁹ Veja, por exemplo, Ernest GELLNER, *Muslim Society* [Sociedade muçulmana], p. 9-11. Ele retoma a idéia de David Hume, sobre o "fluxo e refluxo" entre o politeísmo e o monoteísmo, para sugerir que o movimento cíclico do politeísmo para o monoteísmo, e seu retorno ao início, constitui uma parte natural da experiência humana.

poderia resultar do fanatismo político — ou até mesmo do ateísmo. Para ele é líquido e certo que, como bom ateu, nunca jogará aviões contra arranha-céus ou cometerá qualquer outro ato ultrajante de violência ou opressão. Que bom para ele. Eu também não.

No entanto, existem aqueles que, dentro de nossos *dois* eleitorados, o farão. Dawkins e eu repudiamos a violência e exortamos todos em nossos grupos a fazer o mesmo. Mas a dura realidade é que a violência, religiosa e anti-religiosa, tem ocorrido, e é provável que continue a ocorrer. Essa questão é tão importante que trataremos dela, adiante, com mais detalhe.

Dawkins permanece na tradição naturalista que pretende explicar as origens da religião sem invocar a existência ou atividade de um deus. Como Freud antes dele, Dawkins tenciona demonstrar que todos os aspectos da religião podem ser considerados sob uma única teoria — no caso, o "darwinismo universal".¹⁰ Em se tratando de empreender um projeto tão ambicioso, ele tem muitas barreiras intelectuais a superar. Neste capítulo consideraremos se a explicação de Dawkins corresponde aos requisitos de rigor nas evidências, como exigido pelas ciências naturais.

DEFININDO RELIGIÃO

Para o estudo científico sério de qualquer objeto ou fenômeno, é essencial a clara definição do que se está realmente in-

¹⁰ *Deus, um delírio*, p. 215-273. Quanto à essência da polêmica de Dawkins contra a religião, esse é o capítulo mais importante do livro.

vestigando. O fracasso de tentativas anteriores de oferecer uma definição confiável e justificada de "religião" é amplamente reconhecido na vasta literatura acadêmica dedicada ao assunto.

Da miríade de definições de religião oferecidas nos últimos 150 anos, todas apresentadas como "científicas" ou "objetivas", nenhuma foi suficientemente flexível ou representativa para merecer apoio permanente.¹¹ Além disso, as definições de religião raramente são neutras. Não raro são elaboradas visando a favorecer crenças e instituições com as quais se tem afinidade e penalizar aquelas a que se é hostil, refletindo com frequência pouco mais que os "propósitos e preconceitos particulares de estudiosos individuais".¹²

Dawkins trata desse problema sério esquivando-se dele, optando por não se comprometer com um tema que reconhecidamente vem destruindo tentativas anteriores de explicar as raízes da religião. Sua análise repousa nos "princípios gerais" da religião¹³ encontrados em *O ramo de ouro*, de sir James Frazer, uma obra altamente impressionista dos primórdios da antropologia, publicada pela primeira vez em 1890.¹⁴

"Veja, por exemplo, Peter HARRISON, *"Religion" and the Religions in the English Enlightenment*; Tomoko MASUZAWA, *In Search of Dreamtime: The Quest for the Origin of Religion*; Daniel L. PALS, *Seven Theories of Religion*; Samuel J. PREUS, *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*.

¹¹ Peter B. CLARKE & Peter BYRNE, *Religion Defined and Explained* [Religião definida e explicada], p. 3-27.

¹² *Deus, um delírio*, p. 249.

¹³ Veja Eric CSAPO, *Theories of Mythology* [Teorias sobre a mitologia], p. 36-43.

Trata-se de uma estratégia bastante enigmática. Por que cargas d'água a teoria de Dawkins sobre as raízes da religião depende tão fortemente dos pressupostos centrais de uma obra escrita há mais de um século e, hoje, amplamente desacreditada?

O surgimento da antropologia moderna pode ser considerado uma reação direta às evidentes deficiências de *O ramo de ouro* de Frazer. Quais eram suas falhas? Primeiro, o autor adotou o que só pode ser descrito como uma atitude imperialista em relação ao contexto cultural da religião para gerar conceitos explicativos universais.

Segundo, falta-lhe a base sólida de um estudo empírico sistemático. Dawkins parece repetir os dois erros. Formula teorias ambiciosas sobre as origens da fé sem nenhuma tentativa séria de se comprometer, de forma representativa, com o extenso *corpus* de literatura acadêmica que registra e avalia as evidências empíricas a partir de Frazer. Faz, ao contrário, afirmações generalizantes e altamente questionáveis sobre a natureza da religião.

Então, por que Dawkins deseja seguir Frazer reduzindo a religião a alguma característica universal única, negligenciando a massa de pesquisas que sugerem ser ela muito mais complexa e diversa, impossível de ser compartimentada em um conjunto simples de crenças ou atitudes universais? A resposta é clara: porque, ao fazê-lo, Dawkins acredita que ela poderá ser analisada dentro do "darwinismo universal", que representa seu principal sistema de crenças. As "características universais de uma espécie exigem uma explicação darwinista".¹⁵

¹⁵ *Deus, um delírio*, p. 220.

Mas é precisamente esse o problema: sabe-se agora que a religião *não* exhibe as "características universais" que a abordagem preferida de Dawkins exige e que os estudos antropológicos da religião do último período vitoriano erroneamente consideraram axiomáticas. Esse é um dos muitos pontos em que *Deus, um delírio* depende de pressupostos superados do século XIX para justificar um século XXI desfavorável à religião.

Dawkins tende a esquivar-se do problema dirigindo suas críticas contra as três grandes religiões monoteístas. No entanto, elas representam, em primeiro lugar, apenas três dos muitos paradigmas religiosos globais. Segundo, há diferenças altamente significativas entre elas (um exemplo óbvio: o cristianismo não exige prática ritualística de alimentação, como a *kosher* ou a *hallal*). E, terceiro, há enormes diferenças dentro de cada religião (compare o cristianismo católico romano tradicional com o cristianismo pentecostal ou evangélico).

Mais inquietante ainda. O pressuposto estratégico de Frazer da "similaridade essencial das principais carências do homem em todos os lugares e em todos os tempos" leva Dawkins a dar uma explicação sobre as origens da religião baseada numa suposta "tendência universal de deixar a fé ser enviesada pelo desejo".

Trata-se de uma teoria que remonta a Ludwig Feuerbach e Sigmund Freud. Nem esses pensadores seminais nem seus muitos críticos são sequer mencionados, e muito menos citados na tarefa de defender uma proposta tão ambiciosa. A autoridade convocada por Dawkins para esse assunto? William Shakespeare.

Dawkins identifica o "cumprimento do desejo" como uma característica global da religião. Agora existe um grão de verdade em sua análise. O modo como os seres humanos percebem o mundo é realmente enviesado por seus propósitos e expectativas. A "predisposição cognitiva" é uma característica fundamental da psicologia humana.¹⁶ Mas, no geral, essa predisposição inconsciente é manifestada não tanto em nossa crença do que gostaríamos que fosse verdadeiro, como na manutenção do *status quo* de nossas crenças. A força motriz não é nenhuma criação ilusória de fatos que se desejaria ser verdadeiros, mas um pensamento conservador, isto é, um pensamento que conserva uma visão de mundo existente.

Muitas pessoas, por exemplo, têm uma visão positiva de si mesmas, uma sensação de que o universo é benevolente e de que são apreciadas por outros. Elas mantêm essa visão valorizando os dados que convém a tal crença e minimizando os inconvenientes. Outras (como as deprimidas ou traumatizadas) vêem-se inúteis, consideram o universo malévolo e pensam que os demais agem para feri-los. Mais uma vez, desconsideram ou minimizam o significado de quaisquer dados que não convenham a essa visão.

Temos, portanto, uma resistência intrínseca para mudar nossa posição — uma resistência amparada por "predisposições cognitivas" que nos leva a não perceber ou a desconsiderar

¹⁶ Para um recente estudo sobre a predisposição cognitiva em relação à auto-estima, veja Jennifer CROCKER & Lora E. PARK, "The Costly Pursuit of Self-Esteem" [A dispendiosa busca da auto-estima], *Psychological Bulletin*, vol. 130, 2004, p. 392.-414.

os ciados incompatíveis com nossa visão. Em geral agimos assim por ser eficaz — é trabalhoso e perturbador ter de mudar de idéia —, mesmo se a mudança se der em sentido positivo.

Deus, um delírio oferece um maravilhoso estudo de caso exatamente sobre esse tipo de predisposição inconsciente. Sem plena consciência de suas ações, Dawkins põe em primeiro plano a evidência que convém às próprias visões e desconsidera ou distorce uma evidência que não convém.

Embora a predisposição cognitiva nos ajude a enfrentar um inundo complexo, existem algumas situações em que é muito importante minimizar seus efeitos. A investigação científica é uma delas. Toda a questão do método científico é reduzir e, onde for possível, eliminar tal predisposição, esforçando-se para fornecer uma explicação tão objetiva e imparcial quanto possível. Dawkins não aplica esse método ao considerar a religião.

As predisposições cognitivas desempenham um papel na crença religiosa? Tudo indica que elas são tão importantes aqui como em qualquer outra área da vida. Compreender tal aspecto do processo cognitivo pode muito bem lançar luz sobre o conservadorismo da religião instituída — os fatores que o sustentam em face de uma ameaça.¹⁷ Esses fatores, no entanto, são menos importantes na compreensão das origens da religião e dos novos movimentos religiosos, que se caracterizam pela *oposição* ao *status quo*, e não pelo conservadorismo.

¹⁷ Um estudo clássico sobre o tema está em Robert P. CARROLL, *When Prophecy Failed: Cognitive Dissonance in the Prophetic Traditions of the Old Testament* [Quando a profecia falhou: A dissonância cognitiva nas tradições proféticas do Antigo Testamento].

CRENÇA EM DEUS E RELIGIÃO

Como a crença em Deus e a religião estão relacionadas? Dawkins falha ao não fazer essa distinção crítica. Ele vê a "religião" e a "crença" em Deus como pouco mais que dois lados da mesma moeda. Essa abordagem inadequada quase não toca na questão da religião não-teísta, um assunto que é abandonado com pouco mais que um breve reconhecimento, logo esquecido.

Deus, um delírio tende a limitar o envolvimento desse tema com a religião para demonstrar que as idéias religiosas são ridículas ou perniciosas: violam a integridade da mente humana ou contaminam a pureza do coração humano. No entanto, a ênfase em idéias e rituais leva, de acordo com o que vimos, a explicações restritas sobre a religião, não fazendo justiça a seus muitos níveis de significado. Qualquer explanação ou descrição de religião também deve incluir, no mínimo, conhecimento, experiência, filiação de grupo, motivação e conseqüências éticas.¹⁸

Dawkins quer oferecer uma explicação darwinista da religião. Ele *está* considerando a crença em Deus? Ou a religiosidade? Ou ambas? Há muitos que crêem apaixonadamente em Deus, mas evitam o comportamento "religioso". Os evangélicos representam um exemplo característico. Repito, é possível apresentar atitudes "religiosas", sem nenhuma crença concentrada em Deus. O budismo é um exemplo disso.

¹⁸ Veja, por exemplo, Rodney STARK & Charles Y. GLOCK. *American Piety: The Nature of Religious Commitment* [Devoção americana: A natureza de compromisso religioso].

Muitos indivíduos têm uma atitude reverente para com a natureza. Tal atitude não é teísta, mas ainda assim poderia ser razoavelmente denominada "religiosa".

O argumento fundamental aqui é que a "religião" é (embora ele não use esse termo) um epifenômeno — um subproduto fortuito de qualquer outra coisa, que apresenta vantagem seletiva. Mas para seguir essa linha de raciocínio com algum rigor é vital definir que aspecto da religião está sendo considerado. Dawkins menciona "crenças", e com isso parece referir-se a alguma coisa correspondente às declarações de credo, como a "crença na existência da Trindade". Trata-se de uma explicação simplista para uma área muito mais complexa do que pode parecer num exame superficial.

O tipo de crença que se sujeitaria proveitosamente a essa espécie de explicação darwinista são as assim chamadas "cognições quentes", do tipo "Deus gosta de mim" ou "eu sou pecador". Expressam um significado emotivo, em vez de declarações proposicionais como "Deus é bom" ou "a mãe de Jesus era virgem". Os sistemas de processamentos psicológicos envolvidos nesses dois diferentes tipos de declarações são bastante distintos em suas características e provavelmente cumprem funções psicológicas distintas.¹⁹

É quase certo que a natureza constrangedora da fé religiosa se relacione com o processo que os psicólogos John Teasdale e Philip Barnard chamam de subsistema "implicativo", em

¹⁹John D. TEASDALE & Philip J. BARNARD. *Affect, Cognition, and Change: Re-modelling Depressive Thought* [Humor, cognição e mudança: re-modelando o pensamento depressivo].

vez de subsistema "proposicional". Trata-se de um campo emergente que requer análise cuidadosa e que não parece se ajustar com facilidade à explicação da religião exclusivamente proposicional de Dawkins, que enfoca os dogmas.

Os dogmas não são apenas proposicionais: eles aparecem num contexto social e cumprem uma função social. Os dogmas cristãos, por exemplo, definem as "declarações de fé" de uma comunidade religiosa. Eles surgiram após um longo período de reflexão sobre o patrimônio e as experiências fundamentais da comunidade cristã²⁰ e podem ser considerados marcadores de identidade do grupo, um construto social e consensual que procura sistematizar a experiência religiosa e as crenças individuais.

Os dogmas sobrevivem em parte graças à filiação e ao conservantismo, e, em parte, porque expressam indiretamente algo que pode ser da mais fundamental importância.

Os psicólogos da religião estão apenas começando a se debater com essa importante distinção — na tentativa de identificar mais as "cognições quentes" pessoais que as declarações de afiliação do grupo, que podem ser aceitas como verdadeiras, mas não ser *sentidas* como tal.²¹

As pessoas podem estar preparadas para aceitar as contradições proposicionais (renomeando-as como "paradoxos") e

²⁰ Veja análise de Alister MCGRATH em *The Genesis of Doctrine* [A gênese da doutrina].

²¹ Para um interessante trabalho experimental nessa área, veja N. J. GIBSON, *The Experimental Investigation of Religious Cognition* [A investigação experimental da cognição religiosa]. Dissertação de Ph.D. ainda não publicada. Universidade de Cambridge, 2006.

as declarações de crenças contrafactuais (renomeando-as como "mistérios"). Isso se dá precisamente porque o processo cognitivo associado a sua religião pessoal não ocorre, de nenhum modo, nesse nível, mas em nível intuitivo, que não é exatamente adequado a uma descrição em termos propo-sicionais.

É evidente aqui a necessidade de mais empenho para poder definir e descrever a natureza da crença religiosa. A falha em fornecer uma definição sustentável da religião nega, enfim, as tentativas de Dawkins de apresentar uma explicação darwinista de suas origens. Não obstante, deve-se considerar um tema que ele levanta ao explorar a questão.²²

Dawkins argumenta que os seres humanos são psicologicamente preparados para a religião porque os processos psicológicos que nos predis põem a ela (apesar de definidos) conferem-lhe uma vantagem seletiva em outras áreas da vida. Por si só, a religião não apresenta nenhuma vantagem seletiva. Ela é um epifenômeno — e um epifenômeno social e disfuncional do ponto de vista psicológico.

Então somos psicologicamente preparados para a religião? É uma pergunta importante, que exige uma resposta psicológica. Percebemos, de imediato, que Dawkins não é qualificado para fornecê-la. Ele demonstra estar pouco à vontade com a psicologia e a neurociência, apesar da importância crítica que desempenham na conjuntura de seu argumento.

Um exemplo são suas tênues afirmações de que o cérebro é um "conjunto de órgãos (ou 'módulos')" para desempenhar

¹² *Deus, um delírio*, p. 220-224.

várias funções cognitivas, e que a religião "pode ser vista como um subproduto do 'erro' de vários desses módulos",²³ que estão em desordem. Dawkins confunde a linguagem do processamento de informação com a linguagem da psicologia cerebral.²⁴

Em outros pontos, ele parece confundir mecanismos cerebrais com construtos psicológicos.²⁵ Essa não é a brilhante e clara divulgação de idéias científicas difíceis que vimos em *O gene egoísta*; é apenas uma exposição confusa e enganosa elaborada por alguém de outro campo de especialização.

Em sua discussão sobre a atividade cerebral como possível agente motivador da religião, Dawkins poderia ter se preocupado em reconhecer que essa atividade é de fato a causa (no sentido de ser uma condição necessária) de *toda* experiência e de *todo* comportamento humano²⁶ — incluindo o seu próprio. Não há nada de específico em relação à religião aqui.

E, o que é ainda mais grave. Dawkins chama a atenção para a hipótese de Michael Persinger de que a experiência

²³ Idem, p. 237.

²⁴ BENNETT & HACKER, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, p. 127,243. Para um estudo detalhado sobre a "falácia merológica", veja p. 68-107. ("Merologia" é a lógica da relação entre o todo e suas partes constituintes.)

²⁵ *Deus, um delírio*, 240-244. Para uma crítica das idéias aqui expostas, veja BENNETT & HACKER, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, p. 419-427.

²⁶ J. SAVER & J. RABIN. "The Neural Substrates of Religious Experience" [Os substratos neurais da experiência religiosa], *Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neuroscience*, vol. 9, 1997, p. 498-510.

religiosa está relacionada com uma atividade cerebral patológica,²⁷ insinuando sutilmente que a religião é, portanto, em si mesma patológica. Os leitores devem ficar cientes (pois Dawkins não informa) de que as experiências de Persinger foram duramente criticadas por suas limitações conceituais e esquemáticas, e que sua teoria já não é considerada plausível.²⁸

Eis, portanto, as dificuldades enfrentadas por Dawkins na tentativa de oferecer uma explicação psicológica das origens da religião. Certamente é possível argumentar que alguns aspectos dos processos cognitivos humanos podem ajudar a explicar como as idéias religiosas são geradas ou sustentadas. No entanto, como o psicólogo Watts Fraser afirma, é necessário reconhecer uma multiplicidade de causas em tais áreas.

Alguns cientistas estão acostumados a questionamentos do tipo: "O que causou A? Foi X ou Y?". Entretanto, nas ciências humanas, causas múltiplas constituem a norma. Pense, por exemplo, na pergunta: "A depressão é causada por fatores físicos *ou* sociais?". A resposta é que ela é causada por ambos. Como Watts afirma:

²⁷ *Neuropsychological Bases of God Beliefs* [Bases neuropsicológicas das crenças em Deus]. Dawkins parece não conhecer a fonte direta desse trabalho, apresentando referências indiretas (*Deus, um delírio*, p. 223) extraídas de Shermer, *How We Believe*. Ele não oferece nenhuma avaliação crítica da validade dessa hipótese.

²⁸ Peter FENWICK, "The Neurophysiology of Religious Experiences" [A neurofisiologia das experiências religiosas], em D. Bhugra (ed.), *Psychiatry and Religion: Context, Consensus, and Controversies*, p. 167-177.

[A história dessa pesquisa] deveria nos tornar cautelosos quanto à questão sobre se uma aparente revelação de Deus ocorre de fato, ou se há outra explicação natural, em termos de processos do raciocínio pessoal ou processos cerebrais.²⁹

Fazendo uma colocação grosseira, Deus, os processos cerebrais humanos e os processos psicológicos podem ser todos fatores causais na experiência religiosa humana. O próprio Dawkins usa o exemplo do amor romântico.³⁰ Considera-se que *esse* tipo de experiência pode ser fruto das palavras e ações de quem ama, do sentido que a pessoa lhes empresta, e da atividade nas áreas do cérebro que dizem respeito particularmente ao processo emocional. A causa última é o amado. Pode-se argumentar que, qualquer que seja a causa próxima, a causa última da experiência religiosa é Deus.

Nas considerações sobre as origens psicológicas da religião, não fica claro por que Dawkins não dialoga com Freud. As próprias tentativas heróicas, apesar de incoerentes e por fim malogradas, de Freud de explicar a religião em termos de

²⁹ Fraser WATTS, "Cognitive Neuroscience and Religious Consciousness" [Neurociência cognitiva e consciência religiosa], em R. J. MURPHY *et al.* (eds.), *Neuroscience and the Person*, p. 327-346.

³⁰ *Deus, um delírio*, p. 245: "Poderia a religião ser um subproduto dos mecanismos de irracionalidade que foram originalmente colocados no cérebro pela seleção para o ato da paixão?". É uma sugestão interessante, embora simplesmente não se sustente dada a extrema limitação da evidência que Dawkins se dá ao trabalho de apresentar. Seja como for, ele não atentou para o fato de que "o ato da paixão" é um conceito condicionado à cultura.

psicopatologia esclarecem algumas das dificuldades encontradas, como demonstrou o psicólogo belga Antoine Vergote. Freud percebeu corretamente que a religião era "o fenômeno mais complexo da civilização", sendo impossível explicá-la através de um único fator.

Poderíamos, enfim, dizer que não é um único processo psicológico individual que produz a idéia de Deus. A análise de Vergote sobre as tentativas de Freud deixou claro que "a validade da crença religiosa não pode ser nem comprovada nem refutada através do raciocínio científico".³¹

No meio desse argumento interessante e potencialmente importante, Dawkins reintroduz duas das idéias menos convincentes e pseudocientíficas surgidas nos últimos anos na discussão acerca das raízes da religião: o conceito de Deus como "vírus da mente" e o do "meme". O argumento que já andava trôpego recebe simplesmente o beijo da morte com a reciclagem dessas idéias improváveis e rechaçadas pela maioria da comunidade científica. Na seqüência, examinaremos ambas.

O VÍRUS DA MENTE

De vez em quando, indivíduos altamente empreendedores desenvolvem novas idéias ou novos conceitos que acreditam oferecer melhores explicações para as evidências observadas que as de seus concorrentes. Algumas — como o

³¹ "What the Psychology of Religion Is and What It Is Not" [O que a psicologia da religião é e o que não é], *International Journal for the Psychology of Religion*, vol. 3, 1993, p. 73-86.

elétron e o gene — encontram aceitação pela comunidade científica e se tornam parte reconhecida de seu conhecimento. Outras definham e morrem por serem consideradas de pouca utilidade, explicativamente redundantes ou inadequadamente fundamentadas na experiência. "Flogístico" e "calorífico" são exemplos de conceitos defuntos, agora relegados a livros de ensino da história da ciência como equívocos interessantes.

O mesmo se pode dizer das idéias que estamos prestes a explorar: "vírus da mente" e "merae". Nenhuma das duas consta dos anais da ortodoxia científica. Ambas pairam na periferia, defendidas principalmente por seu potencial anti-religioso (facilmente exagerado), em vez de por seus fundamentos comprobatórios.

Dos dois, o mais improvável é a noção de "vírus da mente". Nos anos 1990, Dawkins apresentou a idéia de Deus como um tipo de vírus mental que infecta mentes saudáveis. Tratava-se de uma imagem poderosa que apelava para uma crescente consciência pública do risco de contaminações físicas pelo HIV e de contaminações de *softwares* por vírus de computador. Os vírus eram sórdidos e destrutivos — precisamente a mensagem que Dawkins desejava transmitir sobre a crença em Deus.

Se a crença em Deus é totalmente irracional (uma das principais opiniões de Dawkins), deve haver algum modo de explicar por que tantas pessoas — na realidade, a maior parte da população do mundo — tornam-se vítimas de tal ilusão.

Dawkins argumenta que é como ser infectado por um vírus contagioso, que se espalha por populações inteiras. No

entanto, a analogia — a crença em Deus é um vírus — parece então assumir significado ontológico. A crença em Deus é um vírus da mente. Ora, os vírus biológicos não são apenas hipotéticos: eles podem ser identificados, observados e sua estrutura e modo de operação determinados. O hipotético "vírus da mente", em contraposição, é em essência uma construção polêmica, inventada para desacreditar as idéias de que Dawkins não gosta.

Então, todas as idéias são vírus da mente? Dawkins faz uma distinção absoluta entre idéias racionais, científicas e baseadas em evidências, e noções espúrias, irracionais, como as crenças religiosas. Estas, e não aquelas, são consideradas vírus mentais. Mas quem decide o que é "racional" e "científico"? Dawkins não vê problema nisso. Acreditando poder classificar essas idéias facilmente, separando o joio do trigo.

Fora isso, tudo se mostra horripelantemente complicado, perdendo a simplicidade e a elegância que marcam uma grande idéia. Vejamos um exemplo: toda visão de mundo — secular ou religiosa — acaba caindo na categoria de "sistemas de crenças", precisamente porque não pode ser provada. Trata-se apenas da natureza das visões de mundo, de que todos têm ciência.

Isso tudo, em primeiro lugar, não impede ninguém de defender uma visão de mundo e, em segundo, de fazê-lo com total integridade intelectual. Por fim, a idéia de Dawkins simplesmente implode, vitimada por seu próprio julgamento subjetivo sobre o que é racional e verdadeiro. Idéia essa não levada a sério dentro da comunidade científica e que pode seguramente ser desconsiderada.

Fiz uma crítica severa e oportuna dessa idéia pseudocientífica em *Dawkins God*, observando-lhe a falta de qualquer base nas evidências e a aparente dependência do julgamento pessoal altamente subjetivo de Dawkins sobre o que era "racional" ou não.³² Essa idéia desacreditada parece ter agora um papel puramente figurativo na exposição de *Deus, um delírio*, fazendo referência a um artigo de 1993 em que Dawkins mencionou Deus como um "vírus da mente".³³ Como é óbvio, a idéia está quase excluída do mapa, e já não era sem tempo. Sua morte não será lamentada.

VIDA LONGA AO MEME!

O meme é uma idéia muito mais interessante e desempenha um papel significativo na tentativa de Dawkins de inventar uma explicação plausível das raízes da religião. Seu apelo ao "meme" ocorre já no final da discussão sobre o assunto,³⁴ num ponto em que o argumento havia se tornado tão fantasioso e pouco convincente que carecia de salvação. Dawkins defende a idéia com ímpeto de proprietário, como, aliás, era seu direito — afinal, ele a inventou. Talvez por isso ele tenha intitulado a seção de "Pisa devagar, pois pisas nos meus memes".

Dawkins apresentou a idéia pela primeira vez em 1976, ao final de seu *O gene egoísta*. Na minha opinião, um de seus melhores livros: a análise científica é corajosa e original, sua capacidade de comunicar é evidente em tudo e seu emergen-

³² Alister MCGRATH, p. 135-138.

³³ P. 246, 247.

³⁴ P. 252-266.

te preconceito anti-religioso é mantido com rédeas curtas. Ele está a um milhão de quilômetros do discurso não-científico, anti-religioso de *Deus, um delírio*.

O argumento de *O gene egoísta* é que existe uma analogia fundamental entre evolução biológica e evolução cultural: ambas envolvem um replicador. No caso da evolução biológica, o replicador é o gene, enquanto na evolução cultural é uma entidade hipotética que Dawkins chamou de "meme". Em uma passagem ricamente imagética, ele descreve esses memes "pulando de cérebro em cérebro".

Para Dawkins, a idéia de Deus talvez seja o exemplo supremo de meme. Como vimos, ele insiste dogmaticamente em que a crença religiosa é uma "confiança cega" que se recusa a considerar, como deve, as evidências ou a se sujeitar a exame. Então por que as pessoas acreditam em Deus, quando não há nenhum Deus em que acreditar? A resposta proposta repousa na capacidade de um "meme-Deus" de se reproduzir na mente humana.

O "meme-Deus" funciona particularmente bem porque tem "grande valor de sobrevivência ou de poder infectante no ambiente fornecido pela cultura humana".³⁵

As pessoas não crêem em Deus porque lhes foi possível uma longa e cuidadosa reflexão sobre o assunto, mas porque foram infectadas por um meme poderoso que "saltou" para dentro de seu cérebro.³⁶

³⁵ Richard DAWKINS, *O gene egoísta*, p. 215.

³⁶ Para uma análise mais ampla sobre o conceito de meme de Dawkins, veja McGrath, *Dawkins God*, p. 119-135.

Mas alguém já viu de fato tais coisas, seja saltando de cérebro em cérebro seja apenas num mostruário? A questão, deve-se notar, não tem nada a ver com religião. Trata-se de avaliar se o meme é uma hipótese científica viável, pois ele não possui definição operacional clara, nenhum modelo examinável de como influencia a cultura e nem por que os modelos-padrão de seleção são inadequados. Nota-se uma tendência geral de ignorar os sofisticados modelos de transferência de informação já consolidados na ciência social e um alto grau de circularidade na explicação do poder dos memes.³⁷

O meme é essencialmente uma noção biológica, surgida da crença central de Dawkins no "darwinismo universal" que o leva a descartar explicações econômicas, culturais ou teorias da aprendizagem referentes à religião. Mas por que seria a biologia capaz de explicar a cultura? Não seria, na verdade, o campo de pesquisa de historiadores da cultura e do intelecto, para não mencionar os antropólogos sociais?

Maurice Bloch, professor de antropologia da London School of Economics, é representante da "reação exaltada de muitos antropólogos à idéia geral dos memes". O meme é uma resposta biológica a um problema antropológico, e simplesmente negligencia e desconsidera os principais êxitos da antropologia na explicação do desenvolvimento cultural —

³⁷ Esse ponto foi vigorosamente abordado por James W. POLICHAK, "Memes — What Are They Good For?" [Memes — eles são bons para quê?], *Skeptic*, vol. 6, n.º 3, 1998, p. 45-54. As preocupações de Polichak não são reconhecidas por Susan J. Blackmore, *The Meme Machine* [A máquina de meme]. Para mais informações, veja BENNETT & HACKER, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, p. 431-435.

do meme".

O meme é conceitualmente redundante. Os modelos alternativos da evolução cultural, desenvolvidos dentro da disciplina científica dedicada a esse campo de pesquisa, são convenientemente negligenciados pelos biólogos evolucionistas que desejam estender a competência de sua disciplina do biológico ao cultural.³⁹

Em *Deus, um delírio*, Dawkins apresenta a idéia dos memes como se fosse uma ortodoxia científica estabelecida, sem nenhuma menção ao inconveniente fato de que a maior parte da comunidade científica a considera uma idéia decididamente

³⁸ "A Well-Disposed Social Anthropologist's Problem with Memes" [Um problema de um antropólogo social bem-intencionado em relação aos memes], em Robert Aunger (ed.), *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, p. 189-203.

³⁹ Como exemplos desses modelos, veja Michael CARRITHERS, *Why Humans Have Cultures: Explaining Anthropology and Social Diversity* [Por que os humanos têm culturas? Explicando a antropologia e a diversidade social]; Maurice BLOCH, *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy* [Como nós pensamos que eles pensam: abordagens antropológicas para a cognição, a memória e a capacidade de ler]. Até mesmo biólogos têm problemas com o conceito. Segundo Simon Conway Morris, professor de paleobiologia evolucionária da Universidade de Cambridge, os memes parecem não ter nenhum espaço na reflexão científica séria. "Memes são triviais, podendo ser banidos através de simples exercícios mentais. Em qualquer contexto mais amplo, eles são absolutamente, se não risivelmente, simplistas". *Life's Solution: Inevitable Humans in a Lonely Universe* [A solução da vida: inevitáveis humanos em um universo solitário], p. 324.

ridícula, marginalizando-a. O "meme" é apresentado como entidade de fato existente, com grande potencial para explicar as origens da religião. Dawkins é capaz de desenvolver até mesmo um vocabulário avançado, com base nas próprias crenças — como "memplex".

Por que os argumentos dos principais críticos dos memes na comunidade científica não são citados e suas críticas altamente significativas não são confrontadas ponto a ponto, de forma razoável e honesta? Isso, é claro, faria as impertinentes afirmações de Dawkins sobre as origens "meméticas" da religião parecerem bastante incongruentes. Logicamente, antes de sermos convencidos a debater se os supostos "memes" têm alguma relevância para explicar as origens da religião, eles precisam ser demonstrados como necessários do ponto de vista científico. E, ali, ciência simplesmente não existe.

Avaliemos uma das declarações caracteristicamente impertinentes de Dawkins: "Os memes [podem] às vezes [apresentar] uma fidelidade muito alta".⁴⁰ Eis uma declaração de fé travestida de declaração de fato científico. Dawkins critica violentamente os cristãos que dizem coisas como "Deus é fiel". Ora, nessa declaração, ele comete precisamente o erro de que acusa os outros. Ele está traduzindo uma observação em sua própria linguagem teórica, que não é falada em nenhum outro lugar dentro da comunidade científica.

A *observação* consiste em que as idéias podem ser passadas de um indivíduo, de um grupo para outro ou de uma geração para outra. A *interpretação teórica* de Dawkins da ob-

⁴⁰ *Deus, um delírio*, p. 259.

servação — apresentada simplesmente como fato — implica atribuir fidelidade ao que a maioria considera uma entidade inexistente.

A meu ver, Dawkins torna sua crítica da religião dependente de uma entidade hipotética, não-observável, que pode ser dispensada por completo para explicar o que observamos. Mas não é essa, na verdade, a crítica ateísta a Deus: que ele é uma hipótese não-observável que pode ser tranquilamente dispensada? A evidência científica dos memes é na verdade muito mais fraca que as evidências históricas da existência de Jesus — algo que Dawkins, reveladoramente, considera uma questão em aberto,⁴¹ enquanto defende com obstinação seu sonho do meme. Então, considerando-se a tenuidade das evidências dos memes, teríamos de propor, em primeiro lugar, um meme para a crença nos memes?⁴²

Dawkins, no entanto, poderia responder que o suposto fracasso de sua demonstração de que as origens da religião são puramente naturais tem na verdade pouca importância. Quem se preocupa com a explicação que deve ser dada às raízes da religião, quando esta é tão manifestamente maligna na prática? Devemos passar, portanto, a analisar se a religião é, de fato, como Dawkins quer que acreditemos: o eixo do mal que ameaça mergulhar a civilização numa nova Idade das Trevas.

⁴¹ Idem, p. 323. A visão dele parece ser a de que Jesus provavelmente existiu, p. 137. As razões para esse importante juízo não estão declaradas ou defendidas.

⁴² Veja Alan COSTALL, "The 'Meme' Meme" [O meme "meme"], *Cultural Dynamics*, vol. 4, 1991, p. 321-335.

CAPÍTULO

4

A religião é má?

A RELIGIÃO É MÁ! Quando ela for banida da face da terra, poderemos viver em paz! É um tema conhecido. O Deus em quem Dawkins não acredita é:

Controlador mesquinho, injusto e intransigente; genocida étnico e vingativo, sedento de sangue; perseguidor misógino, homofóbico, racista, infanticida, filicida, pestilento, megalomaniaco, sadomasoquista, malévolo.¹

Pensando bem, nem eu acredito num Deus como esse. Na realidade, não conheço ninguém que acredite. Dawkins tem a gentileza de ao menos perceber esse ponto.

O Deus que conheço e amo é descrito por Dawkins como "insípido", resumido na idéia "enjoativamente nauseante" de um "Jesus manso, submisso e indulgente". Embora alguns leitores possam se sentir ofendidos com a descrição, essa é provavelmente a crítica mais moderada à religião encontrada em qualquer parte do livro.

¹ *Deus, um delírio*, p. 55.

A RELIGIÃO LEVA À VIOLÊNCIA

Penso que Dawkins está inteiramente certo quando expõe e recusa a violência religiosa. Estou totalmente com ele e espero que a força de sua argumentação aqui não seja obscurecida pela absurda inexatidão de grande parte do resto de *Deus, um delírio*. Fica claro que sua fúria é dirigida em particular contra o fundamentalismo islâmico, em especial a sua forma *jihadista*.² Todos precisamos trabalhar para libertar o mundo da influência maligna da violência religiosa. Nesse ponto, Dawkins e eu estamos de acordo.

Essa característica é, no entanto, *necessária* à religião? Aqui, devo insistir em que abandonemos a antiquada idéia de que todas as religiões dizem mais ou menos o mesmo. É claro que não dizem. Escrevo como um cristão que defende que a face, a vontade e o caráter de Deus foram revelados por completo em Jesus de Nazaré. E, como Dawkins sabe, Jesus de Nazaré não cometeu nenhuma violência contra ninguém. Ele foi o objeto, não o agente, da violência.

Em vez de combater violência com violência, fúria com fúria, os cristãos são exortados a "oferecer a outra face" e a "não deixar o sol se pôr sobre a sua ira". Eis a eliminação das raízes da violência. Não. Mais que isso: eis a sua *transfiguração*.

A importância dessa ética pode ser vista num evento trágico nos Estados Unidos, ocorrido em outubro de 2006, na semana da publicação de *Deus, um delírio*. É interessante mencionar que o episódio ilustra simultaneamente os lados

■ Idem, p. 387-394.

negativos e positivos da religião. Um homem armado, com algum tipo de rancor religioso (ele estava "bravo com Deus"), invadiu uma escola *amish* na Pensilvânia e atirou num grupo de alunas. Cinco meninas morreram.

Os *amish* são um grupo religioso protestante que repudia toda forma de violência por seu entendimento da autoridade moral de cada um e da doutrina de Jesus de Nazaré. Quando as pobres estudantes foram assassinadas, a comunidade *amish* pregou o perdão. Não haveria nenhuma violência, nenhuma vingança — apenas o perdão. Grata e comovida, a viúva do atirador declarou que essa atitude proporcionara a ela e a seus três filhos a "cura" de que tanto precisavam.

Dawkins é nauseantemente esnobe com os *amish*. Portanto, não posso deixar de dizer que ele perde algo um tanto importante ao desprezar esse grupo.³ Se o mundo fosse mais como Jesus de Nazaré, a violência poderia ser, de fato, algo do passado. Mas essa não parece ser a resposta com a qual Dawkins se sentiria confortável.

Como alguém que cresceu na Irlanda do Norte, conheço perfeitamente bem a violência religiosa. Não há dúvida de que a religião pode gerar violência, mas ela não está sozinha nisso. A história do século XX nos proporcionou uma consciência alarmante de como o extremismo político pode igualmente causar violência. Na América Latina, milhares de pessoas parecem ter "desaparecido" em consequência de campanhas violentas e implacáveis de políticos direitistas e suas

³Idem,p. 419-421.

milícias. No Camboja, Pol Pot eliminou milhões de seus compatriotas em nome do socialismo.⁴

O surgimento da União Soviética teve um significado específico. Lênin considerava fundamental para a revolução socialista eliminar a religião, e pôs em prática medidas planejadas para erradicar as crenças religiosas através do "uso prolongado da violência". Uma das maiores tragédias dessa era sombria da história humana foi causada pelos que tentaram eliminar a crença religiosa por meio da violência e opressão, acreditando possuir justificativas para tal. Suas ações eram ratificadas apenas pela autoridade fornecida pelo estado.

Em uma de suas mais bizarras declarações de credo como ateu, Dawkins insiste que "não há a menor evidência" de que o ateísmo influencie sistematicamente as pessoas a agirem mal. Trata-se de uma declaração surpreendente, ingênua e um tanto triste. Está claro que Dawkins é um ateu encerrado numa torre de marfim, desconectado do mundo real e brutal do século XX. Os fatos são diferentes.

Em seus esforços de forçar a ideologia ateísta, as autoridades soviéticas destruíram e eliminaram sistematicamente a grande maioria das igrejas e dos sacerdotes entre 1918 e 1941.⁵

⁴ Para uma boa discussão, veja Keith WARD, *Is Religion Dangerous?* [A religião é perigosa?].

⁵ Anna DICKINSON, "Quantifying Religious Oppression: Russian Orthodox Church Closures and Repression of Priests 1917-41" [Quantificando a opressão religiosa: fechamentos de igrejas ortodoxas russas e repressão a padres em 1917-41], *Religion, State and Society*, vol. 28, 2000, p. 327-335.

As estatísticas apresentam um quadro terrível. A violência e a repressão foram empreendidas na busca de um programa ateísta: a eliminação da religião.

Isso dificilmente se ajustaria às outras declarações de credo de Dawkins: "*Não acredito* que haja um ateu no mundo que demoliria Meca — ou Chartres, York Minster ou Notre Dame".⁶ Infelizmente esse nobre sentimento diz respeito ao que ele crê, não à realidade dos fatos. A história da União Soviética está repleta de incêndios e explosões de inúmeras igrejas. Sua contestação de que o ateísmo é livre de violência e opressão, as quais ele associa com a religião, é simplesmente insustentável e sugere um significativo ponto cego.

A visão ingênua e pueril de Dawkins de que os ateus nunca cometem crimes em nome do ateísmo tropeça nas cruéis pedras da realidade. Um exemplo será suficiente. Em seu excelente estudo sobre Peter Tutea (1902-1991), intelectual e dissidente romeno de confissão crista, o pesquisador de Oxford Alexandru Popescu documenta a degradação física e mental que Tutea sofreu devido à perseguição sistemática à religião na Romênia, ocorrida durante a era soviética e até a queda e execução de Nicolae Ceausescu.⁷

Durante esse período, Tutea passou 13 anos como prisioneiro por crime de consciência e 28 anos em prisão domiciliar. Seu relato pessoal é muitíssimo elucidativo para os que desejam compreender o poder da fé religiosa para consolar e

⁶*Deus, um delírio*, p. 322 (grifos do autor).

⁷*Petre Tutea: Between Sacrifice and Suicide* [Petre Tutea: Entre o sacrifício e o suicídio].

manter a identidade pessoal exatamente sob as formas de perseguição que Dawkins acredita não existir.

Dawkins nega o lado mais sombrio do ateísmo, o que o torna um crítico da religião menos que confiável. Possui uma fé fervorosa e inquestionável na bondade universal do ateísmo, que ele recusa sujeitar a um exame crítico. Sim, existe muita coisa errada na religião contemporânea e muito a ser corrigido, mas o mesmo se aplica ao ateísmo, que precisa se sujeitar a um auto-exame, a um julgamento moral e intelectual que os sistemas religiosos estão dispostos a aplicar a si.

A verdade dos fatos é que os seres humanos são capazes tanto de violência quanto de excelência moral — e que ambos podem ser provocados por visões de mundo, religiosas ou não. Não se trata de uma constatação confortável, mas nos alerta para as faltas e os perigos de identificar qualquer grupo de pessoas como a fonte da violência e dos males da humanidade. Isso pode ajudar a criar um bode expiatório, mas nunca a fazer avançar a causa da civilização.

O MAU USO DOS IDEAIS HUMANOS

Dawkins, segundo penso, poderia protestar dizendo que as concepções de mundo religiosas proporcionam motivações para a violência sem paralelo: por exemplo, a idéia de ir para o paraíso após um ataque suicida.⁸ Contudo a conclusão é um pouco precipitada e mal argumentada. *Deus, um delírio* deve ser entendido como um dos muitos livros que apareceram em razão dos eventos universalmente chamados de "11

⁸*Deus, um delírio*, p. 389-390.

de setembro" — os ataques suicidas a edifícios em Washington e New York.⁹

Para Dawkins, é óbvio que foi a crença religiosa que levou aos atentados suicidas. Trata-se de uma visão que os leitores seculares menos críticos aplaudirão, desde que não tenham lido os estudos empíricos sobre as motivações primárias que levam as pessoas a cometerem os atentados suicidas.

Conforme Robert Pape mostrou em seu conclusivo relato, baseado em pesquisas sobre atentados suicidas desde 1980, das motivações de tais ataques, a crença religiosa de qualquer tipo não é nem necessária nem suficiente para gerar homens-bomba, apesar das tênues simplificações de Dawkins.¹⁰ (Lembre-se que o infame "colete suicida" foi inventado pelo grupo terrorista TamilTigers em 1991.)

A constatação de Pape indica que a motivação fundamental reside na política: o desejo de forçar a retirada de forças estrangeiras de terras ocupadas e compreendidas como pertencentes a um povo oprimido, cujos recursos militares disponíveis são extremamente limitados. Não é o que Dawkins gostaria de ouvir, mas se trata de um elemento importante para refletir sobre como o fenômeno surgiu e o que precisaria ser feito para eliminá-lo.

⁹ Entre outros DENNETT, *Quebrando o encanto*; e Sam HARRIS, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* [O fim da fé: Religião, terror e o futuro da razão].

¹⁰ *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism* [Morrendo para vencer: A lógica estratégica do terrorismo suicida]. Veja tb. a sutil discussão em Diego GAMBETTA (ed.), *Making Sense of Suicide Missions* [Entendendo as missões suicidas].

Dawkins, entretanto, parece ter uma resposta bastante diferente. Uma vez que a religião é o problema, seu desaparecimento seria um benefício geral para a civilização. De qualquer modo, ele parece bem mais comedido a respeito de como exatamente a religião deveria desaparecer. Há um sério risco de que a crítica sobre a religião de um povo provoque a falsa idéia de representar (ou encorajar) a hostilidade contra seus membros *enquanto grupo social*. Uma crítica legítima às idéias religiosas pode com muita facilidade abrir caminho para um perturbador e perigoso envilecimento de um povo.

O verdadeiro ponto é que a religião é capaz de tornar transcendentais as discordâncias e os conflitos humanos normais, transformando-os em lutas cósmicas entre o bem e o mal; lutas em que estão implicadas a autoridade e a vontade de uma realidade transcendente. A guerra santa desce à terra e seu mandato é transferido para os assuntos terrenos. Quando tal situação se precipita, são rompidos os limites e ajustes normais que permitem à humanidade resolver problemas em situações potencialmente explosivas.¹¹

Dawkins, porém, não consegue entender que, ao rejeitar a idéia de Deus, a sociedade tende a transcendentalizar alternativas — como os ideais de liberdade ou igualdade. Estes se tornam imediatamente autoridades quase divinas, que a ninguém é permitido desafiar. Talvez o exemplo mais familiar seja a Revolução Francesa, um tempo em que as noções tra-

¹¹ Veja o importante estudo de Malise RUTHVEN, *Fundamentalism: The Search for Meaning* [Fundamentalismo: A busca pelo significado].

dicionais de Deus foram descartadas como obsoletas e substituídas pelos valores humanos transcendentalizados.

Madame Rolande foi levada à guilhotina, em 1792, para ser executada sob falsas acusações. Quando se preparava para morrer, ela se curvou zombeteiramente para a estátua da liberdade na *Place de la Révolution* e proferiu as palavras pelas quais é lembrada: "Liberdade, quantos crimes são cometidos em seu nome". Todos os ideais — divinos, transcendentos, humanos ou inventados — podem ser mal usados. Assim é a natureza humana. E, cientes disso, precisamos decidir que fazer a respeito, em vez de atacar indiscriminadamente a religião.

Suponha que o sonho de Dawkins se tornasse realidade e a religião desaparecesse: isso poria fim às divisões dentro da humanidade? Com certeza não. Tais divisões são basicamente construtos sociais que refletem a necessidade sociológica fundamental de autodefinição das comunidades, e que identificam quem está "dentro" e quem está "fora", quem são os "amigos" e quem são os "inimigos".

Nos últimos anos tem-se destacado a importância da "oposição binária" na formação das percepções de identidade, devido principalmente ao importante debate entre as diferentes escolas do pensamento crítico. Elas discutem se tais "oposições" determinam e formam o pensamento humano ou constituem o resultado desse mesmo pensamento.¹²

¹² Para exemplificar a importância desse padrão, veja Kathy MILLS, "Deconstructing Binary Oppositions in Literacy Discourse and Pedagogy" [Desconstruindo as oposições binárias nos discursos de alfabetização e pedagogia], *Australian Journal of Language and Literacy*, vol. 28, 2005, p. 67-82.

Defende-se que o pensamento ocidental tenha se formado por uma série de significativas "oposições binárias" — como "homem-mulher" e "branco-negro". A oposição binária leva à construção da categoria "o outro": a metade desvalorizada de uma oposição binária, quando aplicada a um grupo de pessoas. A identidade de grupo é muitas vezes fomentada pela definição de "o outro", como, por exemplo, na Alemanha nazista, com sua oposição "ariano-judeu". Às vezes, essa oposição binária é definida em termos religiosos como, por exemplo, "católico-protestante" ou "crente-infiel".

Como bem se sabe, a oposição binária católico-protestante chegou a ser considerada normativa dentro da Irlanda do Norte. Cada lado via seu oponente como "o outro", uma percepção reforçada implacavelmente pelos romancistas e outros formadores de opinião pública.¹³ A repercussão, na mídia, da agitação social na Irlanda do Norte, de 1970 até por volta de 1995, reforçou a plausibilidade desse juízo.

Ainda hoje há uma oposição historicamente condicionada, formada e determinada por complexas forças sociais. *Não se trata de um fenômeno especificamente religioso.* A religião era apenas o demarcador social predominante nessa situação. Em outras, os demarcadores poderiam se referir a origens étnicas ou culturais, língua, gênero, idade, classe

¹³ Conforme análise de Michael WHEELER, *The Old Enemies: Catholic and Protestant in Nineteenth-century English Culture* [Os velhos inimigos: Católicos e protestantes na cultura inglesa do século XIX].

social, orientação sexual, riqueza, submissão tribal, valores éticos ou pontos de vista políticos.¹⁴

Isso aponta claramente para a religião, ao menos do ponto de vista teórico, como um potencial catalisador da raiva e da violência em certos contextos. Nessa linha, Dawkins faz uma concessão significativa ao reconhecer as origens *sociológicas* da divisão e da exclusão.

A religião é um *rótulo* para a inimizade entre integrantes do grupo /forasteiros e para a vendeta, não necessariamente pior que outros rótulos como a cor da pele, a língua ou o time de futebol preferido, mas freqüentemente disponível quando outros rótulos não estão disponíveis.¹⁵

Contudo, mesmo aqui, sua animosidade anti-religiosa o leva a alguns julgamentos problemáticos. Para ficar num exemplo bastante óbvio: as vendetas raramente têm origem em questões religiosas.¹⁶

A crença simplista de que a eliminação da religião levaria ao fim da violência, tensão social ou discriminação é, portanto,

¹⁴ Veja essas análises em Stephen E. CORNELL & Douglas HARTMANN, *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World*; Fredrik BARTH, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*; Jane HUBERT, *Madness, Disability, and Social Exclusion: The Archaeology and Anthropology of "Difference"*.

¹⁵ *Deus, um delírio*, p. 334.

¹⁶ Veja o brilhante estudo de Edward MuiR, *MadBloodStirring: Vendetta in Renaissance Italy* [Sangue furioso em agitação: A vendeta na Itália renascentista].

sociologicamente ingênua. Ela não leva em conta como os seres humanos criam valores e normas e dão sentido a sua identidade e ao meio que os cercam. Se a religião deixasse de existir, outros demarcadores sociais surgiriam como decisivos, alguns dos quais, no tempo devido, se tornariam transcendentos. Dawkins não está interessado em sociologia, como já era de esperar. No entanto, os estudos acerca de como os indivíduos e as sociedades funcionam lançam grave dúvida sobre uma das afirmações mais fundamentais de sua análise.

Está bem estabelecido que o preconceito e a discriminação se formam pelas identidades de grupo e sua percepção.¹⁷ Simplificações grosseiras a respeito de religião, exclusão e violência apenas vão retardar e adiar a solução dos reais problemas da humanidade. A questão sobre o futuro papel da religião em nossos países é importante demais para ser deixada na mão de fanáticos ou de ateus fundamentalistas.

Existe uma necessidade real de lidar com as principais causas das divisões e exclusões sociais. A religião está lá, junto com uma miríade de outros fatores. Sim, ela pode causar problemas, mas também tem a capacidade de transformar, gerando profundo sentido de identidade e valor pessoal, e trazendo coesão social.¹⁸ Vamos pular a retórica e ir direto à realidade. Esta é muito menos simples que os estereótipos de

¹⁷Bruce E. BLAINE, *The Psychology of Diversity: Perceiving and Experiencing Social Difference* [A psicologia da diversidade: Percebendo e experimentando a diferença social].

¹⁸Esse tema é particularmente enfatizado por Émile DURKHEIM em *As formas elementares da vida religiosa: O sistema totêmico na Austrália*.

Dawkins — mas poderia nos ajudar de fato a focalizar as reais questões sociais que enfrentamos na cultura ocidental moderna.

JESUS E O AMOR AO PRÓXIMO

Uma crítica freqüentemente dirigida contra a religião é que ela encoraja a formação e a manutenção dos "de dentro" e "de fora". Segundo Dawkins, acabar com a religião é essencial para que essa forma de demarcação e discriminação social seja derrotada. Muitos, porém, desejam saber: e Jesus de Nazaré? Não era este um tema central de seu ensinamento: que o amor de Deus transcende e, assim, anula tais divisões sociais?

A análise de Dawkins aqui é inaceitável. Há pontos em que sua ignorância da religião deixa de ser divertida para tornar-se apenas ridícula. Ao tratar essa questão, recorre extensamente a um artigo de John Hartung publicado na revista *Skeptic* em 1995, que afirma — e aqui passo a citar o resumo de Dawkins:

Jesus foi um devoto da mesma moralidade entre membros do mesmo grupo — associada à hostilidade a forasteiros — que era tida como certa no Antigo Testamento. Jesus era um judeu leal. Foi Paulo quem inventou a idéia de levar o Deus judeu aos gentios. Hartung usa um tom mais duro do que eu ousaria: "Jesus teria se revirado no túmulo se soubesse que Paulo estava levando seu plano aos porcos".¹⁹

¹⁹ *Deus, um delírio*, p. 332.

Muitos leitores cristãos ficarão atônitos com essa bizarra distorção apresentada como verdade do evangelho. Lamento dizer, porém, ela é representativa do método de Dawkins: ridicularizar, distorcer, depreciar e demonizar. Entretanto, isso pelo menos dará aos leitores cristãos uma idéia da falta de qualquer objetividade acadêmica ou senso básico de justiça humana que hoje permeia o fundamentalismo ateu.

Nem sequer vale a pena tentar argumentar com tal *nonsense* fundamentalista. Semelhante esforço vale tanto a pena quanto tentar convencer uma pessoa que afirma ser a Terra plana de que o mundo é de fato redondo. Dawkins parece estar tão profundamente preso em sua própria visão de mundo que não pode considerar as alternativas. Muitos leitores, contudo, considerarão uma resposta mais confiável e informada, em vez de aceitar as tiradas anti-religiosas cada vez mais tediosas de Dawkins. Vejamos as coisas como elas realmente são.

Em primeiro lugar, Jesus estende explicitamente o mandamento do Antigo Testamento de "amar o seu próximo" para "amar os seus *inimigos*" (Mateus 5:44). Longe de endossar a "hostilidade aos de fora", ele recomendou e ordenou uma moral de "ratificação dos de fora".²⁰ Visto que esse aspecto do ensinamento de Jesus de Nazaré é muito bem conhecido e distintivo, é indesculpável que Dawkins não faça nenhuma menção a ele. Os cristãos certamente podem ser acusados de

²⁰ A expressão "de fora" aqui utilizada foi traduzida em *Deus, um delírio* como "forasteiro".

não cumprir esse mandamento. Mas ele está lá, bem na essência da ética crista.²¹

Em segundo lugar, muitos leitores poderiam mencionar que a conhecida narrativa da parábola do bom samaritano (Lucas 10) deixa claro que o mandamento para "amar o seu próximo" vai além do judaísmo. (Na verdade, esse aspecto do ensinamento de Jesus de Nazaré parece ter resultado na suspeita de muitos de que Jesus seria na realidade um samaritano; cf. João 8:48.)

E verdade que Jesus, judeu palestino, deu prioridade aos judeus como o povo escolhido de Deus, mas sua definição de "um verdadeiro judeu" era radicalmente abrangente. Ela incluía os que haviam abandonado o judaísmo pela total colaboração com as forças de ocupação romana. No Novo Testamento, tal grupo é diversamente chamado de "pecadores", "coletores de impostos" e "prostitutas" (cf. p. ex., Mateus 21:31,32 e Lucas 15:1,2). Uma das principais acusações feitas por seus críticos no judaísmo era a aberta aceitação de Jesus aos "de fora". De fato, parte significativa de seu ensinamento pode ser vista como defesa de seu comportamento em relação a eles.²²

O acolhimento de Jesus aos grupos marginalizados, que estavam numa posição ambígua entre "dentro" e "fora", também

²¹ Dawkins cita a oração judaica de agradecimento a Deus por o suplicante não ter nascido gentio, mulher ou escravo: *Deus um delírio*, p. 334. Ele não mostra que Jesus repudiou tais sentimentos: Lucas 18:9-14.

²² Veja Jeremy DUFF & Joanna Collicutt MCGRATH, *Meeting Jesus: Human Responses to a Yearning God* [Encontrando Jesus: Respostas humanas para um Deus ansioso], p. 20-25, 58-62.

é bem atestado nas narrativas sobre sua disposição de tocar aqueles considerados pela cultura ritualmente impuros (p. ex., Mateus 8:3; 9:20-25).

A atitude de Jesus para com os gentios greco-romanos, conforme relatada nos evangelhos, é mais cautelosa e ambivalente. Nos dois relatos de cura de tais pessoas (cf. Mateus 8:5-13; 15:22-28), Jesus é descrito como receptivo à persuasão, surpreendendo-se com os encontros e aprendendo com eles. (Sim, ao contrário do que Dawkins supõe,²³ o cristianismo ortodoxo considera Jesus completamente humano e não onisciente.)

É verdade que a conversão em massa dos gentios à nova seita dentro do judaísmo ocorreu apenas depois da morte de Jesus, mas não é verdade que tudo isso se deveu à atividade de Paulo. O grupo de discípulos galileus que provou da intimidade de Jesus, incluindo Pedro, João e Filipe, também esteve envolvido. As divergências surgidas na igreja primitiva referiam-se aos ritos de iniciação e de adoração exigidos dos gentios convertidos, não à questão da conversão gentia em si.

A crítica de Dawkins à promoção por Jesus de "valores familiares meio estranhos" talvez seja mais compreensível.²⁴ Dawkins está correto ao identificar a redefinição das prioridades familiares como uma das exigências radicais de Jesus a seus seguidores. Jesus, com efeito, realoca e redefine a família

²³ Os leitores teologicamente atentos notarão que, no que se refere a sua compreensão de Cristo, Dawkins parece docético: *Deus, um delírio*, p. 327.

²⁴ *Deus, um delírio*, p. 323-325.

em relação a si mesmo, e — a propósito — estende-a aos bem-vindos "de fora". Deve-se enfatizar, no entanto, que muito do ensinamento de Jesus reafirma valores e relações familiares, incluindo a restauração de relacionamentos familiares por seu ministério de cura.

Alguns exemplos ilustrarão esse ponto. O ensinamento de Jesus sobre a "corbã" (oferta para o templo; cf. Marcos 7:11) representa ao mesmo tempo uma crítica a uma tradição religiosa que se perdeu e uma afirmação das responsabilidades familiares. A idéia de "corbã" parece ter sido mal empregada, permitindo que um filho justificasse o desamparo de seus pais na velhice apenas por haver doado sua propriedade (ou parte dela) como oferta ao templo. Isso assegura firmemente a importância do cuidado dos pais — um ponto reforçado pela preocupação de Jesus em garantir que sua mãe fosse amparada depois de crucificado (João 19:26-27).

O cuidado com a vida familiar também se reflete na insistência de Jesus sobre a importância do casamento e a necessidade de valorizar as crianças (Marcos 10:1-16). Muitos leitores também mostrariam que a parábola do Filho Pródigo (Lucas 15:11-24) apresenta uma relação familiar restabelecida entre pai e filho como uma analogia positiva para os temas do evangelho.

E interessante observar que Dawkins acredita na importância de não eliminar a Bíblia dos programas educacionais, na cultura ocidental. "Podemos abrir mão de acreditar em Deus sem perder contato com uma história valiosa".²⁵ Por

²⁵ Idem, p. 437.

que, então, ele deturpa uma das partes mais centrais, influentes e eticamente significativas dessa "história valiosa": o ensinamento de Jesus de Nazaré?

Não se precisa mais que um conhecimento básico dos evangelhos para perceber que a exposição de Dawkins sobre o ensino de Jesus de Nazaré é insustentável. A questão cultural aqui não é se o que Jesus disse é certo, mas se estamos certos sobre o que Jesus disse.

O CRISTIANISMO E A CRÍTICA DA RELIGIÃO

O fracasso de Dawkins em distinguir entre "crença em Deus" e "religião" dificulta-lhe a compreensão de um dos temas mais importantes das Escrituras hebraicas e dos evangelhos: a crítica à religião. Um dos grandes temas da tradição profética das Escrituras hebraicas (não mencionada, diga-se, na agressão feita por Dawkins à Bíblia) é que a religião de Israel corrompeu-se e distanciou-se da obediência fiel a um Deus que ama a justiça, a misericórdia e a integridade pessoal.²⁶ A natureza de Deus constitui um ponto de vista fora da "religião", a partir do qual as práticas "religiosas" podem ser julgadas.

O tema pode ser encontrado nos escritos proféticos que datam de oito séculos antes de Cristo e é intrínseco à natureza da religião do Antigo Testamento. A tradição profética está predominantemente (embora não exclusivamente) em

²⁶O assunto é tratado em todos os manuais de história da religião israelita; veja, p. ex., Patrick D. MILLER, *The Religion of Ancient Israel* [A religião do Antigo Israel].

tensão com o culto ao longo do Antigo Testamento, em especial quando o culto sacerdotal e o rei se desviam do espírito da lei, e o poderoso explora o fraco.

Em importante crítica ao culto, o profeta Miquéias compara as exigências religiosas (ofertas de holocausto ou "milhares de carneiros") com a verdadeira exigência de Deus: "pratique a justiça, ame a fidelidade e ande humildemente com o seu Deus" (Miquéias 6:6-8; NVI). A crítica do profeta Isaías acusava Israel de estar tão obcecado com rituais religiosos que falhava em acabar com a opressão, lutar pelos direitos do órfão e defender a causa da viúva (cf. Isaías 1:12-17).

Dawkins tem razão quando defende que é necessário criticar a religião, mas parece não saber que ela possui meios internos de reforma e renovação. Isso fica especialmente evidente no ministério de Jesus de Nazaré, manifestado na crítica ou transgressão flagrante das normas de culto ou práticas rituais, que se interpunham entre Deus e seu povo. O rompimento com as normas do sábado exemplifica bem isso.

O fenômeno da religião é uma instituição provisória, humana, que está aberta a reforma e renovação. A missão de Jesus era desafiar as formas religiosas de seu tempo, o que, por fim, levou-o à crucificação.

A LEITURA DO ANTIGO TESTAMENTO

Do que já foi dito, deve estar claro que Dawkins adota uma atitude fortemente negativa em relação à Bíblia. Tal conduta baseia-se no entendimento não raro superficial dos temas e das idéias bíblicas centrais, e no conhecimento deprimentemente inadequado do texto escriturário em si. Quando Dawkins

menciona que Paulo escreveu a epístola aos Hebreus, você já percebe quão ruins as coisas estão.²⁷

Sua discussão altamente seletiva²⁸ das Escrituras hebraicas em particular é apimentada com afrontas e indignação, possivelmente compartilhadas por muitos de seus leitores. É compreensível a confusão que Dawkins experimenta ao ler passagens da Tora que ele afirma insinuar misoginia, disposição para vingar-se dos inimigos e uma incompreensível ênfa-

²⁷ *Deus, um delírio*, p. 327. Há séculos aceita-se que o autor dessa carta não foi Paulo. Entre outros erros e enganos, destaca-se a franca declaração de que o pecado original "está no cerne da teologia do Novo Testamento" (p. 323). Não é assim: trata-se de um desenvolvimento agostiniano, elaborado vários séculos adiante. Jesus quase não se referia ao pecado, e certamente não o ligou a Adão. A idéia de Jesus sobre o perdão reportava-se de fato à libertação da escravidão, e não à desobrigação moral. Ao que tudo indica, Paulo fala muito acerca do pecado na primeira metade de sua carta aos Romanos, embora o problema não seja tanto que todos *pecaram*, mas, sim, que *todos* pecaram. Seu propósito é estabelecer um mesmo terreno para judeus e gentios. Dawkins também não entende o gênero apocalíptico, como encontrado no livro do Apocalipse, ao qual ele se refere como um dos "livros mais estranhos da Bíblia". Ele apresenta como normativas do cristianismo as interpretações desse livro feitas pelas Testemunhas de Jeová — por exemplo, a afirmação de que nenhum dos salvos poderá ser mulher. Os 144 mil "selados" não correspondem aos "salvos" (p. 332-333), entre os quais pessoas de todas as tribos e línguas serão salvas (Apocalipse 7:9; 14:6). Os 144 mil provavelmente são "guerreiros" ascéticos cristãos que empregarão meios pacíficos e uma guerra espiritual para resistir ao poder ateu secular e aos poderes cósmicos do mal.

²⁸ Doze das catorze passagens citadas por Dawkins são extraídas do Pentateuco ou da Tora. As duas restantes são de Juizes; nenhuma pertence aos 36 outros livros do Antigo Testamento.

se em estranhas obsessões, como o sacrifício de sangue e a pureza ritual.

Como é natural, muitos leitores judeus e não-judeus modernos consideram enigmáticas diversas partes das Escrituras hebraicas, até mesmo assustadoras, devido à distância cultural em relação a uma era muito remota. Historicamente é importante compreender que esses textos antigos surgiram no contexto de um povo em luta para manter sua identidade grupai ou nacional, sob ataques de todos os lados; um povo que foi compreendendo sua situação humana em relação a Deus, sobre cuja natureza o pensamento deles se desenvolvia no decorrer do milênio em que o material das Escrituras ia sendo produzido, oralmente e por escrito. (Dawkins afirma tratar-se de "uma antologia caótica de documentos desconjuntados",²⁹ enquanto as evidências indicam que eles foram cuidadosamente editados e reeditados durante muitos anos.)

As passagens que Dawkins considera tão chocantes aparecem ao lado de outras, que ele ignora, no Pentateuco. Elas tratam do perdão e da compaixão — como as leis que exortam a hospitalidade aos estranhos (Deuteronômio 10:17-19); que estabelecem limites aos atos de vingança (Êxodo 2); que proíbem a escravidão (Levítico 25); que definem um jubileu para o perdão de dívidas (Levítico 25) e proíbem o sacrifício de crianças (Levítico 18:21; 20:2). Dawkins também ignora os profetas e a literatura de sabedoria, em que são expressos os elevados critérios morais judaicos — critérios que continuam

²⁹ *Deus, um delírio*-, p. 306.

a formar e alimentar a indagação humana sobre os valores morais.

Então como devemos entender as Escrituras hebraicas? Dawkins corretamente insiste que deve haver um critério externo para lidar com a interpretação desses textos.³⁰ Contudo parece não estar ciente da insistência cristã na existência real de tal critério: a vida e o ensinamento de Jesus de Nazaré.

Os cristãos embasam essa abordagem na doutrina de Jesus, que se via como aquele que cumpre, e não abole, a lei judaica (Mateus 5:17). Dawkins adota a visão de que Jesus considerava o Antigo Testamento errado, exigindo correção. Jesus, porém, via-se como cumpridor do Antigo Testamento, transformando-o, portanto.

Para usar uma imagem familiar ao Novo Testamento, Jesus não criou o vinho dos evangelhos a partir do nada, mas pegou a água da lei judaica e a transformou em algo melhor. As Escrituras hebraicas são lidas e interpretadas através de um filtro ou prisma cristológico. E por isso que os cristãos não implementaram — e nunca o farão — uma lei religiosa encontrada nas páginas do Antigo Testamento.³¹

Fiel a seu estilo, Dawkins ignora tal inconveniência e insiste que para levar a Bíblia a sério "observaríamos estrita-

³⁰Idem, p. 313.

³¹ Sobre seus elementos básicos, veja Joel MARCUS, *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark* [O caminho de Deus: Exegese cristológica do Antigo Testamento no Evangelho de Marcos].

mente o dia de descanso e acharíamos justo e adequado executar quem preferir não observá-lo". Ou "executaríamos crianças desobedientes".³² Dawkins sabe que não é verdade, pois um número suficiente de cristãos já lhe disse. A repetição dessa tolice subtrai-lhe todo o crédito e sugere apenas que ele espera mesmo que seus leitores acreditem que os cristãos têm o hábito de apedrejar pessoas até a morte. E preciso, mesmo, um confronto com a realidade.

RELIGIÃO E BEM-ESTAR

Até há pouco, Dawkins persistentemente sustentava que a religião era ruim para você. Na última década tem havido um acúmulo de evidências empíricas indicando, penso ser pouco inteligente usar uma palavra mais forte, que a crença e o compromisso religioso podem ter uma influência geralmente positiva no bem-estar e na longevidade humanos.

Deve ser enfatizado, em primeiro lugar, que muitos trabalhos continuam a ser realizados nesse campo e, em segundo, que isso nem por um momento "prova" que a religião está "certa". (Como poderia?) Aponta, porém, para a crescente importância de explorar a relação entre espiritualidade e bem-estar humano, livre dos constrangimentos ideológicos das polêmicas seculares ou religiosas. Além disso, as evidências que relacionam o bem-estar com a espiritualidade se avolumam.

Há implicações óbvias aqui para as políticas públicas de saúde. Por que a espiritualidade deve ser excluída dos cuidados

³² *Deus, um delírio*, p. 322.

médicos, quando ela é tão claramente importante para os pacientes? Em qualquer abordagem centrada nos resultados, a espiritualidade se mostra uma inclusão evidentemente adequada. Não é do que secularistas exaltados gostariam, mas é o caminho pelo qual as evidências nos conduzem.³³

Em *Dawkins' God*, contestei a pertinência do slogan "a religião é ruim para você", chamando a atenção para o crescente conjunto de estudos baseados em evidências que mostram não ser nada disso. Apesar de aparentemente reconhecer esse ponto, Dawkins está pouco disposto a alterar suas polêmicas anti-religiosas. Seu argumento agora parece ser alguma coisa como "ainda que a religião nem *sempre* seja ruim para você, isso não prova que ela seja verdade".

Dawkins persiste em representar a religião como caracteristicamente, se não universalmente, malévola. No entanto, longe de fundamentar-se na análise científica objetiva, a discussão de Dawkins sobre o impacto da religião na saúde mental baseia-se em histórias, boatos, declarações de fé e estereótipos discriminatórios.

Considere esta ilustrativa declaração: "É difícil acreditar, por exemplo, que a saúde saia ganhando com o estado semipermanente de culpa mórbida que sofre um católico dotado da dose normal de fragilidade humana e de uma inte-

³³ Veja, por exemplo, David MYERS, "The Funds, Friends and Faith of Happy People", *American Psychologist*, vol. 55, 2000, p. 56-67; Harold G. KOENIG & Harvey J. COHEN, *The Link Between Religion and Health: Psychoneuroimmunology and the Faith Factor*; Marc GALANTER, *Spirituality and the Healthy Mind: Science, Therapy, and the Need for Personal Meaning*.

ligência abaixo da normal".³⁴ É assim que Dawkins vê as coisas. Eu não consigo divisar o sentido disso, logo deve estar errado.

A verdade, porém, está definida, não pelo que Dawkins acha difícil acreditar, mas pelo que a evidência científica, empírica, indica — quer Dawkins goste dela quer não; quer decida acreditar nela quer não. Pergunto: não seria justo esperar encontrar em *Deus, um delírio*, no capítulo que registra toda essa discussão, uma significativa lista da literatura científica que discute os aspectos prejudiciais e positivos da religião — como, por exemplo, a extensa pesquisa de Kenneth Pargament e seus colegas?³⁵ Trata-se, no entanto, de outro exemplo da predisposição cognitiva geral de Dawkins, que supervaloriza as evidências de que gosta e oculta ou minimiza as de que não gosta.

Dawkins também é extremamente crítico sobre as diversas práticas religiosas, que considera excêntricas, insensatas ou prejudiciais. Ele começa sua lista de exemplos pelos tipos censuráveis de praticas religiosas do jejum.³⁶ Contudo, a autoprivação intencional de alimento é uma característica comum da vida humana, seja empreendida da perspectiva

³⁴ *Deus, um delírio*, p. 221-222.

³⁵ Kenneth I. PARGAMENT, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* [A psicologia da religião e o enfrentamento: Teoria, pesquisa, prática]; K. I. PARGAMENT, B. W. SMITH, H. G. KOENIG & I. PEREZ, "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 37, 1998, p. 710-724.

³⁶ *Deus, um delírio*, p. 220.

religiosa seja não-religiosa. Em cada caso, pode-se identificar formas "saudáveis" e "não-saudáveis", conforme indica o quadro abaixo.

| <i>Saudável</i> | <i>Religioso</i> | <i>Não-religioso</i> |
|---------------------|---|--|
| | Jejuar de acordo com a prática reconhecida pelo grupo. Obter uma experiência ou compreensão religiosa entendida como benéfica. | Consumir menos açúcar, gorduras saturadas e comidas industrializadas, cafeína e álcool. Melhorar o condicionamento físico, reduzir a pressão sanguínea e alcançar sensação de bem-estar. |
| <i>Não-saudável</i> | Reduzir radicalmente a ingestão de calorias, acompanhado de sentimentos de repugnância dirigidos à imagem corporal, em razão de crenças ou experiências de mandato divino. Obter perda de peso acentuada, amenorréia, parada cardíaca, depressão. | Reduzir radicalmente a ingestão de calorias, acompanhado de sentimentos de repugnância dirigidos à imagem corporal. Obter perda de peso acentuada, amenorréia, parada cardíaca, depressão. |

A comparação mostra que é possível considerar a real diferença entre o religioso e o não-religioso não como fundamentada no comportamento em si, mas no significado a ele atribuído e no objetivo para o qual é dirigido. Além disso, o comportamento religioso não é intrinsecamente saudável ou intrinsecamente deletério.³⁷

Dawkins pode argumentar que para ele o jejum não serve a nenhum propósito útil. Tal juízo, contudo, surge de sua fundamental má vontade de aceitar que a religião possa ser válida, útil ou importante, ou que o alcance ou a intensidade dos resultados espirituais possa ser pessoalmente satisfatório e apropriado ao bem-estar.

Permita-me concluir esta seção com um sábio comentário de Michael Shermer, diretor da *Skeptics Society* [Sociedade dos Céticos]. Ao explorar o ressurgimento contemporâneo da religião, Shermer observou que as religiões estiveram implicadas em algumas tragédias humanas, como as guerras santas. Embora corretamente as condene — uma crítica a qual eu alegremente faço eco —, Shermer conclui com uma observação que a maioria dos ateus que conheço endossaria. É evidente que há um significativo lado positivo na religião:

Entretanto, para cada uma das grandes tragédias há dez mil atos de bondade pessoal e benefício social que ficam sem

³⁷ Veja especialmente Nicholas LASH, *Easter in Ordinary: Reflections on Human Experience and the Knowledge of God* [A Páscoa em pauta: Reflexões sobre a experiência humana e o conhecimento de Deus].

registro. [...] A religião, como todas as instituições sociais de profundidade histórica e impacto cultural, não pode ser reduzida a um definitivo bem ou mal.³⁸

Por que tantos ateus pensantes endossam o comentário de Shermer? Porque *é* exatamente o que a evidência mostra. Entretanto, a pejorativa e hostil interpretação pessoal imposta implacavelmente à religião por Dawkins afirma que ela é um mal universal e definitivo, uma perigosa ameaça à civilização.

Embora Dawkins claramente considere Shermer uma autoridade competente e solidária, a julgar pelas referências a suas obras em *Deus, um delírio*³⁹ o autor mostra-se pouco disposto a adotar a análise equilibrada e judiciosa de Sherman. Por quê? Eu temo que a resposta seja simples: porque ela não traz as engenhosas e simplórias frases de efeito que renovarão a confiança na fé ateuísta.

É essa característica da obra que a levou a seu achincalhe por tantos críticos informados de todos os lados do debate. Conforme comenta Terry Eagleton, com um sarcasmo que reflete sua óbvia exasperação às risíveis caricaturas da religião de *Deus, um delírio*:

A imperturbável imparcialidade científica de Dawkins é tamanha que, num livro de mais de quinhentas páginas, ele raramente admite que um único benefício humano pudes-

³⁸ *How We Believe*, p. 71.

³⁹ Veja p. 144, 173,223.

se advir da fé religiosa, uma visão que é tão *apriori* improvável quanto empiricamente falsa.⁴⁰

O ateísmo deve estar mesmo num estado lastimável, se seu principal defensor precisa depender tão ostensivamente — e tão *obviamente* — do improvável e do falso para sustentar seu argumento.

⁴⁰"Lunging, Flailing, Mispunching". Para os comentários perspicazes e críticos de Eagleton sobre esse importante assunto, veja sua obra *Holy Terror* [Terror santo].

Conclusão

TODA VISÃO DE MUNDO, religiosa ou não, tem seu ponto vulnerável. Há uma tensão entre teoria e experiência, que suscita questões acerca da coerência e da probidade da visão de mundo em si. No caso do cristianismo, muitos situam essa fraqueza na existência do sofrimento no mundo. No caso do ateísmo, é a persistência da crença em Deus, quando supostamente não existe nenhum Deus em quem acreditar.

Até recentemente, o ateísmo ocidental aguardava com paciência, acreditando que a crença em Deus simplesmente desapareceria. Mas agora, há um cheiro de pânico no ar. Longe de desaparecer, a crença em Deus reverberou, e ainda parece disposta a exercer grande influência tanto na esfera pública quanto na privada.

Deus, um delírio expressa essa forte aflição, refletindo em parte uma intensa aversão à religião. Existe, porém, algo de mais profundo aqui, não raro negligenciado no calor do debate. A aflição reside no fato de que a coerência do próprio ateísmo está em jogo. Poderia o ressurgimento inesperado da religião convencer muitos de que o ateísmo em si é fatalmente deficiente como visão de mundo?

Deus, um delírio parece mais projetado para renovar a confiança dos ateus cujo credo está fraquejando do que para se ocupar razoável ou rigorosamente dos crentes religiosos e de outros que buscam a verdade. (Pode-se questionar se não é porque o próprio escritor estaria titubeando em sua orientação ateísta.)

Os crentes religiosos ficarão espantados com o estereótipo atualizado que Dawkins faz da religião e perceberão em sua manifesta parcialidade um importante desestímulo em adotar seus argumentos e considerá-los com seriedade.

Os que buscam a verdade e não se consideram religiosos também ficarão chocados com a retórica agressiva de Dawkins; com a substituição do compromisso objetivo com as evidências pelas declarações de fé pessoal; com seu tom intimidador e tirano em relação aos "fiéis radicais" e com a absoluta determinação de encontrar apenas falhas em qualquer tipo de religião.

E essa profunda e perturbadora aflição pelo futuro do ateísmo que explica o "alto grau de dogmatismo" e o "estilo retórico agressivo" do novo fundamentalismo secular.¹ O fundamentalismo surge quando uma visão de mundo sente que está em perigo, atacando severamente seus inimigos quando teme que seu próprio futuro está ameaçado.

Deus, um delírio é uma obra teatral, em vez de acadêmica: uma investida feroz e retórica contra a religião, e um argu-

¹ As citações se encontram em Nicholas D. KRISTOF, "A Modest Proposal for a Truce on Religion" [Uma modesta proposta para uma trégua na religião], *New York Times*, 3 de dezembro de 2006.

tica da sociedade, onde não possa causar dano. Ninguém deve duvidar do apelo visceral que a obra terá para um determinado público secular, aquele que está inquieto devido à nova importância política associada à religião e sua crescente influência e presença na arena pública. Sua atitude de repúdio à religião sem dúvida receberá aplausos dos que sinceramente sentem aversão pela religião.

Contudo, outros têm sido mais cautelosos. Cientes da obrigação moral que um crítico da religião deve ter para lidar com esse fenômeno da melhor maneira e da mais persuasiva, muitos ficaram transtornados com os toscos estereótipos de Dawkins, as oposições binárias demasiadamente simplificadas ("a ciência é boa, a religião é ruim"), as argumentações facilmente refutáveis e a hostilidade aparentemente patológica com respeito à religião.

Será que o tiro saiu pela culatra e *Deus, um delírio* vai acabar persuadindo as pessoas de que o ateísmo é tão intolerante, doutrinário e desagradável quanto o pior que a religião pode oferecer?

Dawkins parece acreditar que ao dizer alguma coisa de modo mais ruidoso e confiante, ignorando ou trivializando a contraprova, vai persuadir os imparciais de que a crença religiosa é um tipo de ilusão. Infelizmente, os estudos sociológicos sobre líderes carismáticos — religiosos e seculares — indicam que Dawkins pode ter razão em depositar alguma esperança nessa estratégia. Para o ingênuo e crédulo, é a confiança expressa na afirmação que o convence, em vez da evidência oferecida para sustentá-la.

A excessiva confiança de Dawkins na retórica, em vez de na evidência (que, ao contrário, deveria ser sua tônica principal), indica claramente que algo está errado com seu argumento. Por ironia, o feito definitivo de *Deus, um delírio* para o ateísmo moderno pode ser a sugestão de que esse rei não tenha nenhuma roupa para vestir. Seria o *ateísmo* um delírio a respeito de Deus?

Bibliografía consultada

- ASAD, Talai. *Genealogies of Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993. AUNGER, Robert. Ed. *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- BARTH, Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Prospect Heights: Waveland, 1998. BENNETT, M. R. & HACKER, P. M. S. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Blackwell, 2003. BHASKAR, Roy. *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*. 3. ed. London: Routledge, 1998. BHUGRA, D. Ed. *Psychiatry and Religion: Context, Consensus, and Controversies*. London: Routledge, 1996.
- BLACKMORE, Susan J. *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press, 1999. BLAINE, Bruce. *The Psychology of Diversity: Perceiving and Experiencing Social Difference*. Mountain View: Mayfield, 2000.
- BLOCH, Maurice. *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*. Boulder: Westview Press, 1998.

- CARRITHERS, Michael. *Why Humans Have Cultures: Explaining Anthropology and Social Diversity*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- CARROLL, Robert P. *When Prophecy Failed: Cognitive Dissonance in the Prophetic Traditions of the Old Testament*. New York: Seabury Press, 1979.
- CLARKE, Peter B. & BYRNE, Peter. *Religion Defined and Explained*. Londres: St Martins Press, 1993.
- COLLINS, Francis S. *A linguagem de Deus: Um cientista apresenta evidências de que Ele existe*. 2. ed. São Paulo: Gente, 2007.
- CORNELL, Stephen E. & HARTMANN, Douglas. *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World*. Thousand Oaks: Pine Forge, 1998.
- CORNWELL, John. Ed. *Natures Imagination: The Frontiers of Scientific Vision*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- CSAPO, Eric. *Theories of Mythology*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- DAWKINS, Richard. *A escalada do monte improvável*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *O capelão do Diabo: Ensaio escolhido*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *O gene egoísta*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2001.
- _____. *O relojoeiro cego: A teoria da evolução contra o desígnio divino*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *River out of Éden: A Darwinian View of Life*. London: Phoenix, 1995.

- _____. *The Extended Phenotype: The Gene as the Unit of Selection*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- DEMBSKI, William A. *Intelligent Design: The Bridge Between Science and Theology*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1999.
- DENNETT, Daniel Clement. *Quebrando o encanto: A religião como fenômeno natural*. São Paulo: Globo, 2006.
- DEUTSCH, David. *A essência da realidade*. São Paulo: Makron Books, 2000.
- DUFF, Jeremy & MCGRATH, Joanna Collicut*. *Meeting Jesus: Human Responses to a Yearning God*. London: SPCK, 2006.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: O sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- EAGLETON, Terry. *Holy Terror*. New York: Oxford University Press, 2005.
- FRAZER, James. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- FREUD, Sigmund. *Totem e tabu e outros trabalhos*. Coleção Sigmund Freud, vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- GALANTER, Marc. *Spirituality and the Healthy Mind: Science, Therapy, and the Need for Personal Meaning*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- GAMBETTA, Diego. Ed. *Making Sense of Suicide Missions*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- GELLNER, Ernest. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- GINGERICH, Owen. *Gods Universe*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

GLOCK, Charles Y. & STARK, Rodney. *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally, 1965. GOULD, Stephen Jay. *Pilares do tempo*. Rio Janeiro: Rocco, 2002. GREENE, Brian. *O universo elegante: Supercordas, dimensões ocultas e a busca da teoria definitiva*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. HARRIS, Sam. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: Free Press, 2006. HARRISON, Peter. *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. HARVEY, Van A. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. HAWKIN, David J. & Eileen. *The Word of Science: The Religious and Social Thought of C. A. Coulson*. London: Epworth, 1989. HUBERT, Jane. *Madness, Disability, and Social Exclusion: The Archaeology and Anthropology of "Difference"*. London: Routledge, 2000. HUNTINGTON, Samuel P. & HARRISON, Lawrence E. Eds. *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*. New York: Basic Books, 2000. KOENIG, Harold G. & COHEN, Harvey J. *The Link Between Religion and Health: Psychoneuroimmunology and the Faith Factor*. Oxford: Oxford University Press, 2002. LASH, Nicholas. *Easter in Ordinary: Reflections on Human Experience and the Knowledge of God*. London: SCM Press, 1988. LEVINE, Michael P. *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity*. London: Routledge, 1994.

LEWIS, C. S. *Cristianismo puro e simples*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. LIPTON, Peter. *Inference to the Best Explanation*. 2. ed. London: Routledge, 2004. MARCUS, Joel. *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*. Edimburgo: T&T Clark, 1993. MASUZAWA, Tomoko. *In Search of Dreamtime: The Quest for the Origin of Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1993. MCGRATH, Alister. *Dawkins God: Genes, Memes and the Meaning of Life*. Oxford: Blackwell, 2004. _____. *Luthers Theology of the Cross: Martin Luthers Theological Breakthrough*. Oxford: Blackwell, 1985. _____. *The Gênesis of Doctrine*. Oxford: Blackwell, 1990. _____. *The Science of God*. London: T&T Clark, 2004. MEDAWAR, Peter B. *The Limits of Science*. Oxford: Oxford University Press, 1985. MILLER, Patrick D. *The Religion of Ancient Israel*. London: SPCK, 2000. MORRIS, Simon Conway. *Lifes Solution: Inevitable Humans in a Lonely Universe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. MUIR, Edward. *Mad Blood Stirring: Vendetta in Renaissance Italy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998. MURPHY, R. J. et al. Eds. *Neuroscience and the Person*. Vatican City: Vatican Observatory, 1999. NOBLE, Denis. *The Music of Life: Biology Beyond the Genome*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

PALS, Daniel L. *Seven Theories of Religion*. New York: Oxford University Press, 1996. PAPE, Robert A. *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*. New York: Random House, 2005.

PARGAMENT, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press, 1997. PERSINGER, Michael A. *Neuropsychological Bases of God Belief*. New York: Praeger, 1987. POPESCU, Alexandru D. *Petru Tutea: Between Sacrifice and Suicide*. Aldershot: Ashgate, 2004. PREUS, Samuel J. *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*. New Haven: Yale University Press, 1987.

RUSE, Michael. *Levando Darwin a sério: Uma abordagem naturalística da filosofia*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1995. _____. *Monad to Man: The Concept of Progress in Evolutionary Biology*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism: The Search for Meaning*. Oxford: Oxford University Press, 2004. SHANKS, Niall. *God, the Devil, and Darwin: A Critique of Intelligent Design Theory*. New York: Oxford University Press, 2004. SHERMER, Michael. *How We Believe: Science, Skepticism, and the Search for God*. New York: Freeman, 2000. STARK, Rodney & GLOCK, Charles Y. *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Berkeley: University of California Press, 1968. STENMARK, Mikael. *Scientism: Science, Ethics and Religion*. Aldershot: Ashgate, 2001.

- SWINBURNE, Richard. *Is There a God?* Oxford: Oxford University Press, 1996.
- TEASDALE, John D. & BARNARD, Philip J. *Affect, Cognition, and Change: Re-modelling Depressive Thought*. Hove: Erlbaum, 1993.
- WARD, Keith. *Is Religion Dangerous?* Oxford: Lion, 2006.
- WHEELER, Michael. *The Old Enemies: Catholic and Protestant in Nineteenth-century English Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- WRIGHT, N. T. *Simply Christian*. London: SPCK, 2006.

Breve bibliografia comentada

A SEGUIR INDICAREMOS algumas obras básicas que os leitores acharão proveitosas para o desenvolvimento das questões levantadas neste livro. Não pretendemos que a lista seja exaustiva. Trata-se apenas da indicação de alguns pontos de partida úteis.

INTRODUÇÃO A RICHARD DAWKINS

MCGRATH, Alister E. *Dawkins God: Genes, Memes and the Meaning of Life* [O Deus de Dawkins: Genes, memes e o significado da vida], Oxford: Blackwell, 2004. Surpreendentemente há poucas monografias sobre Dawkins. Até o momento, esta é a única que examina os aspectos científicos, históricos, filosóficos e teológicos da atitude de Dawkins para com a religião.

GRAFEN, Alan & RIDLEY, Mark (eds.). *Richard Dawkins: How a Scientist Changed the Way We Think: Reflections by Scientists, Writers, and Philosophers* [Richard Dawkins: como um cientista mudou meu modo de pensar: Reflexões de cientistas, escritores e filósofos]. Oxford: Oxford University Press, 2006. Trata-se de uma coletânea um pouco irregular de ensaios sobre Dawkins.

STERELNY, Kim. *Dawkins vs. Gould: Survival of the Fittest* [Dawkins vs. Gould: A sobrevivência do mais adaptado]. Cambridge: Icon Books, 2001. Uma comparação interessante e acessível entre Dawkins e Stephen Jay Gould, relativa ao melhor entendimento da teoria darwinista da evolução.

SHANAHAN, Timothy. "Methodological and contextual factors in the Dawkins/Gould dispute over evolutionary progress" [Fatores metodológicos e contextuais na disputa Dawkins/Gould sobre o desenvolvimento evolutivo], in *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 31,2001, p. 127-151. Trata-se de uma análise mais sofisticada da mesma questão.

RIDLEY, Mark. *Evolution* [Evolução]. 3. ed. Oxford: Blackwell Science, 2003. Esta é certamente a melhor introdução à teoria evolucionista contemporânea disponível no momento.

FÉCRISTÃ

MCGRATH, Alister E. *Christian Theology: An Introduction* [Teologia cristã: Uma introdução]. 4. ed. Oxford: Blackwell, 2007. É o manual de teologia cristã mais amplamente usado e que demonstra de forma clara e imparcial no que cristãos crêem e por quê.

RELIGIÃO E BEM-ESTAR

GALANTER, Marc. *Spirituality and the Healthy Mind: Science, Therapy, and the Need for Personal Meaning* [Espiritualidade e mente saudável: Ciência, terapia e a necessidade de sentido pessoal]. Oxford: Oxford University Press, 2005.

KOENIG, Harold G. & COHEN, Harvey J. *The Link Between Religion and Health: Psychoneuroimmunology and the Faith*

- Factor* [A relação entre religião e saúde: A psiconeuroimunologia e o fator fé]. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- PARGAMENT, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* [A psicologia da religião e o enfrentamento: Teoria, pesquisa, prática]. New York: Guilford Press, 1997.
- WEAVER, A. J.; FLANNELLY, L. T.; GARBARINO, J.; FIGLEY, C. R. & FLANNELLY, K. J. "A Systematic Review of Research on Religion and Spirituality" [Um retrospecto sistemático sobre a pesquisa em religião e espiritualidade], in *Journal of Traumatic Stress, 1990-1999, Mental Health, Religion and Culture*, vol. 6, 2003, p. 215-228.

RELIGIÃO E VIOLÊNCIA

- EAGLETON, Terry. *Holy Terror* [Terror santo]. New York: Oxford University Press, 2005.
- GAMBETTA, Diego (ed.). *Making Sense of Suicide Missions* [Entendendo as missões suicidas]. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- KAKAR, Sudhir. *The Colors of Violence: Cultural Identities, Religion, and Conflict* [As cores da violência: Identidades culturais, religião e conflito]. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- MARTIN, David. *Does Christianity Cause War?* [O cristianismo causa a guerra?] Oxford: Clarendon Press, 1997.
- PAPE, Robert A. *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism* [Morrendo para vencer: A lógica estratégica do terrorismo suicida]. New York: Random House, 2005.

ROSENBAUM, Ron. *Para entender Hitler: A busca das origens do mal*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

STARK, Rodney. *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-hunts, and the End of Slavery* [Para a glória de Deus: Como o monoteísmo levou a reformas, ciência, caça às bruxas e ao fim da escravidão]. Princeton: Princeton University Press, 2003.

WARD, Keith. *Is Religion Dangerous?* [A religião é perigosa?]. Oxford: Lion, 2006.

PSICOLOGIA DA RELIGIÃO

SPIILKA, Bernard *et al.* *The Psychology of Religion: An Empirical Approach* [A psicologia da religião: Uma abordagem empírica]. 3. ed. New York, London: Guilford Press, 2003.

WATTS, Fraser & WILLIAMS, Mark. *The Psychology of Religious Knowing* [A psicologia do saber religioso]. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

WULFF, David M. *Psychology of Religion: Classic and Contemporary* [Psicologia da religião: Clássica e contemporânea]. 2. ed. New York: John Wiley & Sons, Inc., 1997.

RELAÇÃO ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO

E importante ler algumas publicações confiáveis e atualizadas sobre a compreensão contemporânea da relação entre ciência e religião, a fim de avaliar as distorções parciais e preconcebidas de Dawkins. Entre os melhores estudos, destacam-se:

ALEXANDER, Denis. *Rebuilding the Matrix: Science and Faith in the 21st Century* [Reconstruindo a matriz: Ciência e fé no século XXI]. Oxford: Lion, 2002.

BARBOUR, Ian G. *When Science Meets Religion* [Quando a

- ciência encontra a religião]. London: SPCK, 2000.
- BROOKE, John Hedley. *Science and Religion: Some Historical Perspectives* [Ciência e religião: Algumas perspectivas históricas]. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- BROOKE, John Hedley. *Telling the Story of Science and Religion: A Nuanced Account* [Contando a história da ciência e religião: Um relato matizado]. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- COLLINS, Francis S. *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief* [A linguagem de Deus: Um cientista apresenta evidências para a fé]. New York: Basic Books, 2006.
- GINGERICH, Owen. *Gods Universe* [O universo de Deus]. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- LINDBERG, David C. & NUMBERS, Ronald L. *God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science* [Deus e a natureza: Ensaios históricos sobre o encontro entre o cristianismo e a ciência]. Berkeley: University of California Press, 1986.
- NASR, Seyyed Hossein. *Religion and the Order of Nature* [A religião e a ordem da natureza]. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- POLKINGHORNE, John C. *Faith, Science and Understanding* [Fé, ciência e compreensão]. London: SPCK, 2000.
- RUSE, Michael. *Can a Darwinian Be a Christian? The Relationship Between Science and Religion* [Um darwinista pode ser cristão? A relação entre ciência e religião]. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

WARD, Keith. *Pascals Fire: Scientific Faith and Religious Understanding* [O fogo de Pascal: Fé científica e compreensão religiosa]. Oxford: Oneworld, 2006.

Sobre os autores

O DELÍRIO DE DAWKINS foi escrito em grande parte por ALISTER E. MCGRATH, professor de teologia histórica da Universidade de Oxford e pesquisador sênior do Harris Manchester College. Seu interesse principal se concentra na história do pensamento cristão, com ênfase particular na relação entre as ciências naturais e a fé cristã. Ele já foi ateu e atribui esse lapso em parte à descoberta da filosofia da ciência, e em parte a uma decisão tardia de investigar o que era realmente o cristianismo, em vez de aceitar os estereótipos oferecidos por seus amigos ateus (muitos dos quais ressurgem em *Deus, um delírio*).

Depois de estudar química em Oxford, McGrath fez pesquisas no campo da biofísica molecular, desenvolvendo novos métodos para investigar membranas biológicas. Em seguida, guinou para a teologia cristã, especializando-se na história do pensamento cristão, em particular em questões de ciência e religião. Autor prolífico, suas recentes publicações incluem *Dawkins' God: Genes, Memes and the Meaning of Life* [O Deus de Dawkins: Genes, memes e o significado da vida].

JOANNA COLLICUTT MCGRATH estudou psicologia experimental em Oxford, especializando-se por vários anos em

neuropsicologia clínica. Em seguida estudou teologia cristã, com especialização em estudos bíblicos. Atualmente é professora de psicologia da religião do Heythrop College, na Universidade de Londres. Participou integralmente deste trabalho, mas deu especial contribuição às seções que tratam dos estudos bíblicos e da relação da religião com a psicologia e as neurociências. Escreveu o livro *Meeting Jesus: Human Responses to a Yearning God* [Encontrando Jesus: Respostas humanas para um Deus compassivo], em co-autoria com Jeremy Duff.

Este livro foi composto por Sandra Oliveira,
em Agaramond, e impresso pela Imprensa da Fé
em papel Spbright 70g/m², com filmes
fornecidos pela MJ Serviços de Composição.

O ex-ateu Alister McGrath é professor de teologia

histórica da Universidade de Oxford e pesquisador sênior do Harris Manchester College. Possui doutorados em biofísica molecular e em teologia pela Oxford. Seu interesse principal se concentra na história do pensamento cristão, com ênfase particular na relação entre as ciências naturais e a fé cristã. Autor prolífico, suas recentes publicações incluem *Dawkins' God: Genes, Memes and the Meaning of Life* [O Deus de Dawkins: Genes, memes e o significado da vida].

Joanna Coilicutt McGrath estudou psicologia

experimental em Oxford, especializando-se por vários anos em neuropsicologia clínica. Em seguida estudou teologia cristã, com especialização em estudos bíblicos. Atualmente é professora de psicologia da religião do Heythrop College, na Universidade de Londres. Escreveu o livro *Meeting Jesus: Human Responses to a Yearning God* [Encontrando Jesus: Respostas humanas para um Deus compassivo], em co-autoria com Jeremy Duff.

Capa: Douglas Lucas

