

Universidade Federal De Juiz De Fora
Pós-Graduação em Ciência Da Religião
Doutorado em Ciência Da Religião

Roney de Seixas Andrade

CIÊNCIA MODERNA, RELIGIÃO E OS NOVOS ATEÍSTAS

Juiz de Fora
2016

Roney de Seixas Andrade

Ciência Moderna, Religião e os Novos Ateístas

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa

Juiz de Fora
2016

Roney de Seixas Andrade

Ciência Moderna, Religião e os Novos Ateístas

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em 29 de fevereiro de 2016.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Émerson José Sena da Silveira
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Prof. Dr. Francisco Pereira Neto
Universidade Federal de Pelotas

À minha amada esposa e companheira, Ana Paula, pelo apoio e incentivo nesta jornada, e aos frutos do nosso amor: Lucas Emanuel e João Victor.

AGRADECIMENTOS

Muitas foram as pessoas e instituições que contribuíram, direta ou indiretamente, para a realização desta pesquisa e que merecem toda a minha gratidão.

Primeiramente, agradeço ao meu caríssimo orientador Prof. Wilmar do Valle Barbosa (UFJF) por sua capacidade, dedicação, seriedade, comprometimento, humildade e, sobretudo, por sempre ter acreditado no meu trabalho, apoiando-me em todos os instantes.

Agradeço aos professores Émerson José Sena da Silveira (UFJF) e Roberlei Panasiewicz (PUC-MG) por suas contribuições, suas observações críticas e suas sugestões durante meu exame de qualificação. Agradeço também aos professores Marcelo Ayres Camurça (UFJF) e Francisco Pereira Neto (UFPEL) que agora integram, juntamente com os professores citados e com o orientador da pesquisa, a banca de exame desta tese.

Agradeço também aos professores Dilip Loundo (UFJF), Faustino Teixeira (UFJF), Marcelo Ayres Camurça (UFJF) e Paulo Bonfatti (CES-JF) bem como à doutoranda Andrea Silveira (UFJF) pelo parecer favorável à minha pesquisa no exterior.

Agradeço aos colegas, coordenação, secretário e professores do PPCIR, à Universidade Federal de Juiz de Fora e à Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), o financiamento de minha pesquisa no Brasil e a bolsa sanduíche PDSE que possibilitou o aprofundamento de meus estudos nos Estados Unidos.

Agradeço ao Fuller Theological Seminary – Pasadena, CA – por ter me recebido como Visiting Research Fellow durante o período de seis meses. Sou imensamente grato também ao Dr. Eugen Mattei por ter me recebido, orientado e possibilitado a boa condução das minhas pesquisas no exterior. Agradeço também aos professores do Fuller: Veli-Matti Kärkkäinen, Oscar García-Johnson e George Marsden por terem me recebido gentilmente em seus cursos. Além desses, gostaria também de agradecer especialmente aos colegas do Fuller: Drew Poppleton, Gabriel Raimondo, André Rickli Rocha e Elias Kruger – bem como à suas respectivas famílias – por todo o suporte e amizade oferecidos tanto a mim quanto à minha esposa e aos nossos filhos.

Finalmente sou grato à minha esposa Ana Paula; aos meus filhos Lucas Emanuel e João Victor que me incentivaram, me acompanharam e me apoiaram em todo o percurso de minha trajetória nesta pesquisa e aos meus pais pelo amor, pela confiança e por seu apoio.

I think a case can be made that faith is one of the world's great evils, comparable to the smallpox virus but harder to eradicate.

– Richard Dawkins

RESUMO

Esta tese tem como objetivo analisar o discurso dos principais autores neoateístas, a partir de um ponto de vista que considera o neoateísmo como um movimento atual que, diferentemente do ateísmo tradicional, tem uma pauta que não é apenas filosófica, mas também decididamente político-cultural. Ele emerge em reação aos eventos que marcaram o atentado ao World Trade Center, em 2001, e particularmente, em reação ao ressurgimento e à crescente influência cultural e política do neofundamentalismo cristão nos Estados Unidos, a partir da década de 1970. Na percepção dos neoateístas a religião está se tornando uma força *politicamente* organizada em ascensão, dentro e fora dos EUA, e que na avaliação desses autores pode ser definida como perigosa, destrutiva e irracional, haja vista as ações da direita religiosa norte-americana, as ações dos extremistas radicais islâmicos, e por fim, o próprio 11 de setembro de 2001. Os autores aqui analisados entendem que a postura neoateísta é crítica e renovadora. Em nossa avaliação, todavia, esta postura, apesar de se diferenciar dos ateísmos tradicionais, constitui o que entendemos ser um “neofundamentalismo secularista” cujos promotores também veiculam ideias efetivamente radicais no atual contexto político-cultural norte-americano caracterizado, como assinala James Hunter, por verdadeira guerra de culturas.

Palavras-chave: Neoateísmo. Guerra de Culturas. Fundamentalismo. Estados Unidos.

ABSTRACT

This thesis aims to analyze the discourse of the main new atheists authors, from a viewpoint that considers new atheism as a current movement that, unlike traditional atheism, has an agenda that is not only philosophical but also decidedly political and cultural. It emerges as a reaction to the terrorist attacks to the World Trade Center in 2001, and particularly in response to the resurgence and increasing cultural and political influence of Christian Neo-fundamentalism in the United States starting in the 1970's. In the perception of new atheists, religion is becoming a politically organized force on the rise both within and outside the US, and that the evaluation of these actors can be defined as dangerous, destructive and irrational, given the actions of the US religious right, the actions of radical extremists Islamic, and finally, the terrorist attacks of September 11th, 2001. The authors analyzed here understand the new atheist posture as critical and refreshing. In our assessment, however, this stance despite being different from traditional atheism is what we understand to be a "Neo-secularist-fundamentalisms" whose promoters also convey effectively radical ideas in the current North American political-cultural context characterized, as noted by James Hunter, by a real culture war.

Keywords: New Atheism. Culture Wars. Fundamentalism. United States.

RÉSUMÉ

Cette thèse a comme objectif d'analyser le discours des principaux auteurs néoathéistes à partir d'un point de vue qui considère le néoathéisme comme un mouvement actuel, qui, différemment au athéisme traditionnel a une portée qui n'est pas à peine philosophique mais aussi décidément politico-culturelle. Elle émerge en réaction aux événements qui ont marqués l' attentat du World Trade Center, en 2001, et particulièrement, en réaction au resurgissement. La croissante influence culturelle et politique du néofondamentalisme chrétien aux Etats-Unis à partir de la décennie de 1970. Dans La perception des néoathéistes, La religion est en train de devenir une force politiquement organisée en ascension, à l'intérieur et à l'extérieur des USA et que dans l'évaluation de ses acteurs est définie comme dangereuse, destructive et irrationnelle, en vue les actions de la droite religieuse américaine, les actions des extrémistes radicaux islamistes et enfin le propre 11 septembre 2001. Les auteurs ici analysés comprennent que la position néoathéiste est critique et rénovatrice, Dans notre évaluation cependant, cette position malgré qu'elle se différencie des athéismes traditionnels a construit CE que nous comprenons être un néofondamentalisme séculaire dont les promoteurs véhiculent aussi des idées effectivement radicales dans l'actuel contexte politico-culturel nord américain caractérisé comme le signale James Hunter comme une véritable guerre de cultures.

Mots-clé: Néoathéisme. Guerre de Cultures. Fondamentalisme. Etats-Unis.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1	Sistema de Crenças/Visão de Mundo	60
FIGURA 2	Sistema de Crenças/Visão de Mundo	61
FIGURA 3	Sistema de Crenças/Visão de Mundo	62
FIGURA 4	Sistema de Crenças/Visão de Mundo	62
FIGURA 5	Sistema de Crenças/Visão de Mundo	64

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1 – MARCO CONTEXTUAL E OS FUNDAMENTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS DA PESQUISA	21
1. O contexto do surgimento do neoteísmo: o neofundamentalismo e os ataques do 11 de setembro.....	21
1.1 The 9/11	21
1.2 Crítica ao Islamismo.....	23
1.3 Crítica ao neofundamentalismo.....	27
2. Hipóteses Centrais	43
3. Referencial Teórico-Conceitual e Metodológico	45
3.1 Referencial Teórico-Conceitual	45
3.1.1 Marcel Gauchet e a tensão entre a saída da religião e a permanência do religioso	45
3.1.2 James Hunter e o conceito de guerra de culturas	52
3.2 Referencial Metodológico: a análise do discurso	67
CAPÍTULO 2 – O NEOATEÍSMO E A GUERRA DE CULTURAS	70
1. A tese da “guerra de culturas” – <i>culture wars</i>	71
2. A desconstrução do fundamento da autoridade moral fornecida pela religião	82
2.1 A deslegitimação do registro religioso	83
2.2 Religião: uma ameaça à sobrevivência das sociedades contemporâneas?	97
2.3 A nociva influência da religião na política	110
2.4 A religião como fonte de autoridade moral	122
3. Conclusão Parcial	132
CAPÍTULO 3 – O NEOATEÍSMO E A SAÍDA DA RELIGIÃO	139
1. A saída da religião e a permanência do religioso	142
1.1 A perda da influência da religião	142
1.2 O fim da religião?	146
1.3 A marcante e renovada presença da religião	147
2. A construção de seu próprio sistema de autoridade moral baseado na ciência	150
2.1 A ciência como substituta da religião	151
2.1.1 A ciência na modernidade: definidora do real (século XIX)	154
2.1.2 A crítica contemporânea à ciência	157

2.1.3	Seria a ciência capaz de se estabelecer como única reserva de sentido universalmente válida?	159
2.2	Uma concepção naturalista de existência	163
2.3	Darwinismo e anticriacionismo	172
2.3.1	A centralidade de aceitação do darwinismo	172
2.3.2	O Anticriacionismo: neoateísmo vs. <i>design</i> inteligente	184
2.4	A Ciência como a exclusiva matriz das opções morais	196
3.	Conclusão Parcial	204
CAPÍTULO 4 – O NEOATEÍSMO COMO NEOFUNDAMENTALISMO SECULARISTA		208
1.	Secularização e fundamentalismo	213
1.1	As teses da secularização	213
1.2	Fundamentalismo	220
2.	Neofundamentalismo secularista	223
2.1	Reação ao processo e às consequências da secularização e da modernização	223
2.1.1	Oposição ao relativismo	223
2.1.2	Oposição aos princípios e valores essenciais da laicidade	229
2.2	Tendência em direção à ortodoxia	232
2.3	Projeto de reencantamento	237
2.4	Sistema de sentido	239
3.	Conclusão Parcial	242
CONCLUSÃO		244
REFERÊNCIAS		253

INTRODUÇÃO

Quando estive pela primeira vez na Pepperdine University, em Malibu, na Califórnia, em janeiro de 2015, visitei o Heroes Garden, um jardim construído em um dos pontos mais altos do campus da universidade em memória das cerca de 3000 vidas que se perderam nos atentados terroristas do 11 de setembro de 2001 e, em especial, em memória e honra aos tripulantes e passageiros do Voo 93 da United Airlines (dentre os quais o aluno da Pepperdine, Thomas E. Burnett Jr.), um dos quatro aviões tomados por terroristas que caiu antes de alcançar seu alvo planejado em Washington, D.C.¹. Naquele dia, contemplando aquele belo e verdejante jardim, com suas frases de recordação e de alento às dores causadas pelos atentados do 11/09, gravadas em pedras, e com a bandeira dos Estados Unidos tremulando ao vento diante do imenso Oceano Pacífico, pude então intuir a profunda marca que aqueles atentados imprimiram na memória coletiva norte-americana.²

Quando as três aeronaves se chocaram contra aqueles emblemáticos edifícios norte-americanos em 11/09, eu, ainda com 26 anos, estava no Brasil e acompanhava atentamente aquela tragédia através da transmissão ao vivo dos noticiários televisivos. Lembro-me que, logo após ser constatado que se tratava de ataques terroristas suicidas orquestrados e praticados por indivíduos ligados à Al Qaeda e religiosamente orientados pelo islamismo, a religião tornou-se imediatamente, tanto para o governo norte-americano quanto para a mídia ocidental, a principal *chave hermenêutica* para a compreensão daqueles atentados. Embora muitos avaliem, atualmente, que uma relação *direta* entre os ataques suicidas ocorridos desde o 11/09 e uma fé religiosa, em especial uma fé extremada, seja uma perspectiva reducionista e mesmo perigosa, uma vez que desconsidera outros fatores preponderantes para a explicação de tais atos, não podemos negar, todavia, a marcante presença de um viés teológico-político tanto nos discursos que buscavam legitimar as ações terroristas quanto nos discursos em

¹ Para mais informações sobre o Voo 93, visite o site: **Flight 93 National Memorial**. Disponível em: <<http://www.honorflight93.org/presskit/>>. Acesso em: 21 nov. 2015. Veja também o site do **National Park Service**. Disponível em: <<http://www.nps.gov/flni/learn/historyculture/sources-and-detailed-information.htm>>. Acesso em: 21 nov. 2015.

² Em uma das pedras do Heroes Garden está gravada uma dessas frases grandiloquentes proferidas pelo então presidente dos EUA, George Bush, em seu discurso no mesmo dia após os atentados do 11/09: “Nenhum de nós jamais se esquecerá deste dia. No entanto, nós vamos adiante para defender a liberdade e tudo aquilo que é bom e justo em nosso mundo”. “None of us will ever forget this day. Yet, we go forward to defend freedom and all that is good and just in our world”. In: UNITED STATE OF AMERICA. **Select Speeches of President George W. Bush, 2001 – 2008**, 2011, p. 58.

resposta a aqueles ataques proferidos pelos líderes políticos norte-americanos em particular, bem como a eclosão no discurso midiático ocidental de expressões que buscavam apontar a violência como uma característica constitutiva da religião muçumana.³

O então presidente George W. Bush, por exemplo, mesmo buscando preservar a orientação tradicionalmente pacífica da religião islâmica, acabou relacionando aqueles ataques terroristas a *certo tipo* de islamismo ao declarar em seu discurso “Address to the Session of the 107th Congress”, proferido no Capitólio dos EUA em Washington, D.C., em 20 de setembro de 2001, que “os terroristas praticam uma forma *marginal de extremismo islâmico* que tem sido rejeitada por estudiosos muçumanos e pela grande maioria dos clérigos muçumanos – um *movimento marginal* que perverte os pacíficos ensinamentos do Islã” (BUSH, 2001 – o itálico é nosso).⁴ Osama Bin Laden por sua vez, empregou um tom religioso em seu discurso em referência aos atentados do 11/09. De acordo com o jornal britânico *The Guardian*, publicado em 7 de outubro de 2001, Bin Laden teria declarado que “quando Deus abençoou um dos grupos do Islã, vanguardistas do Islã, eles destruíram a América. Peço a Deus para elevar seus *status* e abençoá-los”.⁵

Em relação ao discurso midiático ocidental, o jornalista Antonio Marcos Pereira Brotas, em artigo publicado em setembro de 2006, avalia como problemática a relação entre religião e terrorismo feita por jornais, revistas, sites e emissoras de televisão dos países ocidentais. Em sua compreensão, levando em conta um cenário marcadamente *orientalista*, “a religião muçumana rapidamente passa a ser associada ao terrorismo” e “o termo *terrorismo*

³ O professor de Relações Internacionais da PUC-SP, Reginaldo Nasser, por exemplo, sustenta a opinião segundo a qual as motivações do terrorismo estão muito mais relacionadas a questões políticas, como a ocupação de territórios, do que propriamente por razões religiosas (Cf. NASSER, 2014).

⁴ “The terrorists practice a fringe form of Islamic extremism that has been rejected by Muslim scholars and the vast majority of Muslim clerics – a fringe movement that perverts the peaceful teachings of Islam. The terrorists’ directive commands them to kill Christians and Jews, to kill all Americans, and make no distinction among military and civilians, including women and children” (BUSH, 2001, p. 66-67. In: UNITED STATES OF AMERICA. **Selected Speeches of President George W. Bush 2001-2008**, 2011). De acordo com Amy E. Black, George W. Bush não mencionou diretamente em seus discursos públicos como presidente dos EUA nenhuma vez os termos “Islã” ou “Muçumanos” antes dos ataques do 11/09, mas em seis meses após a esses ataques, ele os mencionou 92 vezes, sendo que o termo “Islã” apareceu 28 vezes nos discursos durante a semana que se seguiu aos ataques. Amy Black observa ainda que em quase todas as referências seu tom foi positivo, esclarecendo como o Islã é uma religião pacífica e que a América não está em guerra contra ela. Entretanto, em cinco ocasiões, Bush referiu-se ao islã em um contexto negativo. Em cada uma das ocasiões que Bush mencionou o Islã negativamente, no entanto, ele deixou uma clara distinção entre grupos marginais que ele disse ter corrompido o Islã e o *mainstream* muçumano que, segundo ele, tem promovido uma religião pacífica (Cf. BLACK, 2004).

⁵ “When God blessed one of the groups of Islam, vanguards of Islam, they destroyed America. I pray to God to elevate their status and bless them”. Cf. **The Guardian**. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/world/2001/oct/07/afghanistan.terrorism15>>. Acesso em: 22 nov. 2015.

islâmico” passa a ser “abundante nas páginas de jornais e revistas” (BROTAS, 2006, p. 4).⁶ No Brasil, Brotas chama a atenção particularmente para a revista **Veja** que, em sua opinião, “tende a reproduzir as representações orientalistas sobre o Oriente” e que, em algumas de suas reportagens, apresenta de “forma extremada seu preconceito contra o islamismo ao associar o terrorismo à religião” (BROTAS, 2006, p. 11).⁷

De fato, essa associação entre terrorismo e religião ganhou rapidamente repercussão na mídia ocidental, sendo que, imediatamente após os atentados do 11/09 um conjunto de artigos, bem como livros e outras publicações, vieram rapidamente à tona analisando e criticando o papel supostamente determinante desempenhado pela religião nos ataques suicidas de 2001, bem como denunciando o caráter constitutivamente deletério (e seus efeitos) da fé religiosa, em si e por si.

Neste contexto ganharam ampla atenção e notoriedade pública alguns cientistas, filósofos e estudiosos que lançaram livros que rapidamente se tornaram *best-sellers*. Estes livros atribuem como razão *decisiva* dos atentados terroristas do 11/09 a motivação religiosa afirmando peremptoriamente, dentre outras coisas, que a religião, sobretudo na forma dos fundamentalismos dos três grandes monoteísmos, constitui uma real ameaça à sobrevivência das sociedades no mundo contemporâneo.⁸ Na lista desses autores, destacam-se o neurocientista Sam Harris, o jornalista Christopher Hitchens, o filósofo Daniel Dennett e o renomado biólogo evolucionista de Oxford, Richard Dawkins. Esses atores não apenas se declararam ateístas. Havia também uma sintonia entre seus diferentes discursos no que se refere a dois itens decisivos, a saber: (a) qualificação de toda forma de fé religiosa ou crença em qualquer tipo de deidade ou de sobrenatureza como algo negativo em si e por si mesmo, devendo ser, por conseguinte, eliminado do contexto social e educacional; (b) a qualificação

⁶ Orientalismo, de acordo com Edward W. Said, pode ser entendido como “um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o ‘Oriente’ e (na maior parte do tempo) o ‘Ocidente’”, ou ainda, o orientalismo pode ser concebido como “a instituição autorizada a lidar com o Oriente – fazendo e corroborando afirmações a seu respeito, descrevendo-o, ensinando-o, colonizando-o, governando-o: em suma, o Orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente” (SAID, 2007).

⁷ De acordo com Antonio Marcos Pereira Brotas, “o elevado número de atentados praticados por grupos extremistas árabes faz eclodir no discurso midiático as expressões *terror islâmico* e *fundamentalista*, aproximando estas caracterizações à religião muçumana, a suas marcas supostamente violentas”. Em sua opinião, no entanto, este posicionamento é reducionista, não permitindo “uma compreensão da complexidade que envolve o terrorismo, suas causas sócio-políticas, e deixa implícito que o problema do terrorismo está na religião, portanto, em todo o muçumano, quando na realidade é um recurso de pequenos grupos que fazem uma leitura extremista da religião”. Citando alguns trechos da reportagem da Revista *Veja* publicada em 11 de março de 2004, Brotas ressalta a compreensão, que ele mesmo julga como equivocada, da revista em relação à associação entre terrorismo e islamismo (BROTAS, 2006, p. 04).

⁸ Como destacou Sergio Paulo Rouanet no **Caderno Mais** da Folha de São Paulo publicado em 21/10/2001, “direta ou indiretamente, os três fundamentalismos [islâmico, judaico e cristão] estiveram presentes na tragédia do dia 11 de setembro e em suas sequelas” (ROUANET, 2001, p. 12).

da ciência como o único saber capaz de proporcionar fundamentos sólidos e universais da autoridade moral. Em função desses elementos este grupo de intelectuais – e o movimento por eles inaugurado – foi logo chamado de “neoateísta”.⁹ Como destaca o colunista da CNN, Simon Hooper, “o que os neoateístas compartilham é uma crença de que a religião não deve simplesmente ser tolerada, mas deve ser combatida, criticada e exposta a argumentos racionais, todas as vezes que sua influência surgir” (HOOPER, 2006).¹⁰

Muito embora reconheçamos os atentados do 11 de setembro de 2001 como um marco geral para o surgimento do neoateísmo, entendemos, todavia, que o discurso dos neoateístas emerge num contexto mais amplo do que o gerado por aqueles ataques terroristas suicidas. Em nossa opinião, esse discurso emerge como resposta à influência político-cultural da religião no espaço público de sociedades seculares ocidentais. De um modo mais específico, somos do parecer, que o movimento neoateísta constitui uma resposta ao ressurgimento político e cultural do fundamentalismo cristão nos EUA, algo que vem se dando ao longo dos últimos 40 anos. De fato, movimentos com um viés reconhecidamente fundamentalista tais como a Christian Coalition e a Moral Majority articularam, a partir da década de 1970, uma ideologia de matriz teológico-política e uma base social que se encontram na origem da atual e expressiva presença da chamada nova direita cristã, predominantemente evangélica, no âmbito do Partido Republicano. No nosso entendimento, este “republicanismo evangélico” é um dos vetores fortes que vem promovendo, desde então e paulatinamente, uma clivagem no âmbito das elites político-culturais norte-americanas, instaurando, assim, um novo tipo de conflito no espaço público dos EUA. Por ser, desta feita, um conflito basicamente *cultural*, o eixo dos desacordos políticos sobre itens socioculturais da agenda pública pode ser reconduzido a questões relativas a diferentes concepções de *autoridade moral*, tidas, desta feita, como irreconciliáveis por seus respectivos defensores.

Considerando o contexto geral da emergência do neoateísmo, esta pesquisa se propõe analisar as novas linhas de conflitos culturais (que vem sendo demarcadas desde a década de 1970) no cenário da sociedade norte-americana pós-11/09, através da análise do discurso de obras selecionadas dos autores neoateístas. Em nossa opinião, o discurso dos novos ateístas oferece um significativo material para a análise e compreensão daquilo que tem sido

⁹ Além desses quatro autores, outros também aparecem em algumas listas, dentre os quais, Michel Ofray, Victor Stenger e Anthony C. Grayling.

¹⁰ “What the New Atheists share is a belief that religion should not simply be tolerated but should be countered, criticized and exposed by rational argument wherever its influence arises” (HOOPER, 2006). **The rise of the ‘New Atheists’**. November 9, 2006. Disponível em: <<http://edition.cnn.com/2006/WORLD/europe/11/08/atheism.feature/index.html>>. Acesso em 01 dez. 2015.

considerado uma verdadeira “guerra de culturas” justamente porque seu movimento reforça as novas linhas do conflito cultural em curso nos EUA ao se colocar nitidamente em confronto teórico e ideológico com outros movimentos, grupos e instituições que possuem concepções fundamentalmente diferentes de autoridade moral em relação à sua própria.

Uma vez que compreendemos ser o neoteísmo um produto da “guerra de culturas” em curso principalmente nos Estados Unidos, além da análise do discurso como teoria e instrumento de aproximação dos textos dos novos ateístas, o marco teórico de nossa pesquisa articula-se também em função do conceito de “guerra de culturas”, tal como definido pelo sociólogo americano James Davison Hunter em sua obra *Culture Wars: The Struggle to Define America*, publicada em 1991, e pelos conceitos apresentados pelo filósofo francês Marcel Gauchet: o conceito de “saída da religião”, elaborado em sua obra *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, de 1985, e o conceito de “permanência do religioso” que se encontra no livro *Le religieux après la religion*, escrito em parceria com o também filósofo e francês Luc Ferry, em 2004. Esses conceitos foram fundamentais tanto para a análise do discurso neoteísta como para a própria organização e estruturação do texto de nossa pesquisa. Por um lado, o conceito e as categorias apresentadas por James D. Hunter nos ajudaram a analisar e a melhor compreender as críticas dos neoteístas contra a fé religiosa, a religião e suas instituições. Por outro, os conceitos de “saída da religião” e de “permanência do religioso” tal como apresentadas por Marcel Gauchet, contribuíram para uma melhor compreensão tanto da própria “guerra de culturas”, quanto do lugar ocupado, no discurso neoteísta, pelo saber científico como substituto da religião *stricto sensu*.

Além da contribuição dos conceitos apresentados por Hunter e por Gauchet, outros fatores contribuíram para a realização e para o desenvolvimento desta pesquisa.

Em primeiro lugar cabe destacar a importância do nosso Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora. Sem a menor dúvida, o Programa reúne um conjunto de docentes altamente qualificados e que certamente contribuíram através de suas aulas, palestras e publicações para a produção desta pesquisa.

Em segundo lugar cabe destacar o período em que estivemos realizando o nosso “doutorado sanduíche” no Fuller Theological Seminary em Pasadena, Califórnia, sob a supervisão do Dr. Eugen Matei, Diretor do Programa de Doutorado do Center for Advanced Theological Studies. Durante o período de seis meses em que lá permanecemos, utilizamos a

biblioteca do próprio Fuller, a David Allan Hubbard Library, com seu amplo acervo relacionado ao tema de nossa pesquisa, bem como as bibliotecas da Caltech e as bibliotecas Azusa Pacific University. Além do uso das bibliotecas, participamos de alguns cursos que favoreceram a compreensão de temas relacionados à nossa pesquisa, com destaque para o curso oferecido pelo historiador norte-americano George Marsden, reconhecido especialista no tema do fundamentalismo cristão norte-americano.

Finalmente, cabe destacar a importante contribuição do orientador desta pesquisa, o professor Dr. Wilmar do Valle Barbosa, que ao longo dos últimos sete anos – desde o mestrado – têm contribuído extraordinariamente para nossa formação acadêmica bem como para o bom desenvolvimento das nossas pesquisas.

Durante a realização desta tese observamos também que o discurso neoateísta tem atraído a atenção de diversos estudiosos e pesquisadores das mais diferentes áreas do conhecimento. Livros, artigos e mesmo teses e dissertações abordando o movimento neoateísta tem sido abundantemente produzido nos últimos anos, sobretudo nos Estados Unidos e na Inglaterra e, em número significativamente menor, no Brasil.¹¹ No entanto, vale destacar que o que difere esta tese das produções acadêmicas brasileiras indicadas e que, por conseguinte, pode fazer dela uma efetiva contribuição para as discussões sobre este tema, está no fato de considerarmos e analisarmos o neoateísmo, a partir de conceitos e categorias que nos permitem considerá-lo e tratá-lo como vetor de um conflito cultural que, por sua vez, constitui e é constituído pela dinâmica própria de um processo que simultaneamente conduz à “saída da religião” e à “permanência do religioso”, como iremos demonstrar.

Entretanto, como todo trabalho acadêmico, esta pesquisa também possui suas limitações. Quando nos propomos a analisar o discurso neoateísta não consideramos, por exemplo, todos os aspectos desse discurso. Antes, consideramos, sobretudo, aqueles que, em nossa avaliação, favoreceram a compreensão acerca da atuação do movimento neoateísta na guerra de culturas em curso na sociedade norte-americana. Assim sendo, alguns temas

¹¹ No Brasil, encontramos, por exemplo, a tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro elaborada por Flávio Gordon, intitulada: **A Cidade dos Brights: Religião, Política e Ciência no Movimento Neo-Ateísta**, defendida em 2010. A tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo elaborada por Clarissa de Franco, intitulada: **O Ateísmo de Richard Dawkins nas Fronteiras da Ciência Evolucionista e do Senso Comum**, defendida em junho de 2014. A dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo elaborada por Leonardo Vasconcelos de Castro Moreira, intitulada: **Ainda Encantados? Neoateísmo e Desencantamento do Mundo**, defendida em setembro de 2014. E, a dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás elaborada por Anderson Clayton Santana do Nascimento, intitulada: **Deus, um Delírio? Uma análise da doutrina neoateísta de Richard Dawkins enquanto doadora de sentido para a vida**, defendida em março de 2015.

importantes tratados pelos novos ateístas, mas que não se relacionavam diretamente com o nosso foco de estudo, ficaram de fora desta pesquisa. Exemplo deste tipo de escolha está no fato que, muito embora exista uma veemente crítica dos neoateístas à religião islâmica em particular, nossa atenção voltou-se, sobretudo, para a crítica neoateísta dirigida à religião cristã, em especial contra o neofundamentalismo cristão norte-americano. Este procedimento se deve ao fato de considerarmos, como dissemos, o movimento neoateísta como uma resposta ao ressurgimento político e cultural do fundamentalismo cristão no âmbito da sociedade norte-americana.

Finalmente vale destacar que esta pesquisa não quer ser, nem jamais poderia sê-lo, uma estrutura fechada portadora da *palavra final* acerca das complexas interações entre religião, ciência e política presentes no discurso neoateísta. Pelo contrário! Em nosso entendimento esta pesquisa articula questões e temáticas que merecem e que ainda devem ser mais exaustivamente tratadas, discutidas e debatidas para o alcance de uma compreensão sempre mais refinada dos temas abordados. Assim sendo, esperamos que as críticas que certamente confrontarão esta pesquisa contribuam para o aprofundamento e para a continuidade de nossos estudos gerais acerca das relações entre religião e política no espaço público e, em especial, para as relações entre religião e política no contexto atual da sociedade norte-americana.

Para uma melhor apreensão do discurso dos autores neoateístas e das temáticas abordadas, esta pesquisa está organizada em quatro capítulos.

No primeiro capítulo, são apresentados de forma mais ampla o contexto do surgimento do neoateísmo; as três hipóteses centrais que orientam a pesquisa; as referências teórico-conceituais e metodológicas da pesquisa.

Os demais capítulos seguem cada um deles, buscando desenvolver cada uma das três hipóteses centrais apresentadas no primeiro capítulo.

Assim sendo, o segundo capítulo contém uma análise da atuação do movimento neoateísta no cenário da “guerra de culturas”, bem como uma análise do discurso de seus promotores no que se refere à crítica à influência ética, política e cultural da religião sobre na sociedade norte-americana, em particular.

No terceiro capítulo, a partir dos conceitos de “saída da religião” e “permanência do religioso” é feita uma análise sobre a concepção de ciência na perspectiva neoateísta e sua utilização como substituta da religião e como instrumento utilizado com vistas a um desejado reencantamento do mundo.

E finalmente, tendo em vista as análises realizadas nos capítulos anteriores, no quarto capítulo expomos as razões pelas quais entendemos que o movimento neoateísta pode ser compreendido como expressão do que denominamos “neofundamentalismo secularista”.

CAPÍTULO 1

MARCO CONTEXTUAL E FUNDAMENTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS DA PESQUISA

1. O Contexto do Surgimento do Neoateísmo: O Neofundamentalismo e os ataques do 11 de Setembro.

1.1 The 9/11.

As principais obras dos autores neoateístas contempladas nesta pesquisa foram produzidas ainda sob os impactos traumáticos dos terríveis atentados terroristas do 11 de Setembro de 2001. Como se sabe, os ataques realizados naquele dia por membros da Al Qaeda, tanto ao Pentágono, Washington, D.C., quanto às Torres Gêmeas do World Trade Center, em Nova York, causaram uma marca profunda na sociedade norte-americana como um todo. Uma das consequências desse evento foi chamar ainda mais a atenção da mídia do mundo inteiro e de diversos estudiosos e analistas das mais diferentes áreas do conhecimento para o tema das relações entre religião, política e sociedade não apenas no Ocidente, mas também no Oriente Médio e em todo o mundo. Como destaca Dickson, desde o 11 de setembro, a ameaça do terrorismo religiosamente motivado tem contribuído para colocar a religião de volta à mesa como uma categoria problemática do pensamento e da ação humana nos Estados Unidos bem como em outros países sul-americanos e europeus (DICKSON, 2010, p. 39).

Segundo James Skillen, os ataques do 11/09 foram “sem precedentes na experiência norte-americana”, visto que foram feitos sem aviso, contra pessoas inocentes e por conspiradores estrangeiros dispostos a cometer o assassinato e suicídio para cumprir a sua missão de sequestrar aviões e voar contra os edifícios mais simbólicos.¹² Ainda de acordo com Skillen, o objetivo imediato dessa agressão foi a dramática destruição de vidas e de bens, como já havia ocorrido em ataques anteriores a embaixadas americanas na África e a outros alvos americanos em solo não americano. Na opinião desse autor, portanto, “o propósito maior (o qual a maioria dos americanos desconhecia) das pessoas que realizaram os ataques foi intensificar a forma islâmica moderna do *Jihad* (Guerra Santa) contra a idolatria bárbara e o materialismo (*jahiliyya*) do Ocidente” que, segundo a concepção de correntes do moderno Islamismo, “por centenas de anos têm corrompido o verdadeiro sentido da vida que seria

¹² De acordo com Skillen, anteriormente houve apenas dois ataques de surpresa no solo dos Estados Unidos, o incêndio de Washington provocado pelos ingleses em 1814 e o bombardeio japonês de Pearl Harbor, em 1941. Todavia, ambos os ataques foram realizados em contextos de conflitos militares (Cf. SKILLEN, 2005, p. 149).

aquele vivenciado pelos seguidores Islã” (SKILLEN, 2005, p. 2). Além disso, Skillen observa que os ataques que os Estados Unidos experimentaram, como sendo ataques *terroristas*, foram orquestrados por seus autores como uma forma de “intensificação de um mandato divino para a purificação do mundo”. Assim, esses atos foram projetados de modo a contribuir para o colapso de tudo o que o “Império Americano” representa, tanto dentro como fora das terras muçulmanas (SKILLEN, 2005, p. 2).¹³

Pode-se ou não concordar com toda a interpretação de Skillen.¹⁴ Porém, podemos verificar que, de fato, o sentido geral dos ataques por ele mencionado pode ser constatado, por exemplo, nas próprias palavras de Osama Bin Laden. Em exaltação aos atentados de 11/09, este dissidente saudita declarou: “Nós esperamos que esses irmãos estejam entre os primeiros mártires na batalha do Islã nesta era contra a nova cruzada Judaico-Cristã liderada pelo grande *Crusader* Bush sob a bandeira da Cruz; esta batalha é considerada uma das batalhas do Islã”. Em outra oportunidade, ele fez uma nova declaração em que deixou claro que “a prioridade mais alta, depois da fé, é repelir o inimigo agressivo que corrompe a religião e o mundo”.¹⁵

Sem dúvida, podemos afirmar que o discurso neoateísta emerge sob os impactos traumáticos do 11 de setembro. As obras de Sam Harris – *The End of Faith* (2004) e *Letter to a Christian Nation* (2006); de Richard Dawkins – *God Delusion* (2006); de Daniel Dennett – *Breaking the Spell* (2006) e de Christopher Hitchens – *God is not Great* (2007) foram escritas e publicadas ainda sob um clima de perplexidade em relação àqueles ataques que, dentre outras coisas, fez também ressurgir a reflexão acerca da real ameaça que a fé religiosa pode oferecer às sociedades contemporâneas.¹⁶ Como destaca Tina Beattie,

¹³ De acordo com Nicolas Wolterstorff, até recentemente, apenas aquelas pessoas que desejavam criticar o papel dos Estados Unidos no mundo o descreviam como um ‘império’. Entretanto, como ele mesmo observa, os tempos mudaram e agora até mesmo os neoconservadores que forneceram a ideologia para a política externa da administração do Presidente George W. Bush, bem como para grande parte de sua política interna, admitiram que a América é um império e corajosamente declararam que isso é uma coisa boa (Cf. BENSON; HELTZEL, 2008, p. 7).

¹⁴ Para mais interpretações do moderno Islamismo, ver: BERMAN, 2003; BRUMA; MARGALIT, 2004; RONDENBECK, 2004.

¹⁵ “We hope that these brothers would be the first martyrs in Islam’s battle in this age against the new Jewish crusade that is being led by the biggest crusader, Bush, under the banner of the cross. This battle is one of Islam’s immortal battles”. Disponível em: < <http://www.veteranstoday.com/2011/06/15/osama-bin-laden-the-innocent-man-closing-the-case/>>. Acesso em 2 dez. 2015. “[...] The highest priority, after faith, is to repel the aggressive enemy that corrupts the religion and the world”. Cf. GERECHT, Reuel Marc. *The Gospel According to Osama bin Laden. The Atlantic Monthly* (January 2002). Disponível em: <<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2002/01/the-gospel-according-to-osama-bin-laden/302376/>>. Acesso em: 2 dez. 2015.

¹⁶ Segundo Malise Ruthven, a mais espetacular atrocidade “fundamentalista” de todas foram os sequestros suicidas de três aviões por militantes Islâmicos pertencentes à Al-Qaeda, liderada pelo dissidente saudita Osama Bin Laden, em 11 de setembro de 2001. Cerca de 3.000 pessoas foram mortas quando os aviões se chocaram contra o World Trade Center e contra o Pentágono. Mas além desses, houve dezenas de outras atrocidades realizadas por fundamentalistas que ganharam as manchetes mundiais, dentre as quais, o assassinato de mais de

Logo após os ataques do 11/09 nos Estados Unidos, Dawkins declarou seu compromisso com uma forma mais militante de ateísmo e foi logo acompanhado por um número de outras figuras públicas que interpretaram o 11/09 como um chamado para defender os valores do liberalismo secular ocidental contra o recrudescimento do fanatismo religioso (BEATTIE, 2008, Location 73 of 198).¹⁷

Assim sendo, imediatamente após os atentados, a análise e crítica à religião foram elaboradas por esses mesmos autores neoateístas com vistas a expor duas características que eles entendem ser constitutivas da religião: por um lado, o perigo representado pela fé extremista Islâmica e por toda fé religiosa e, por outro, o papel nocivo da religião no âmbito político e cultural da sociedade norte-americana.

1.2 A Crítica ao Islamismo

Após eventos de setembro de 2001 o Islamismo torna-se um dos principais assuntos em pauta na mídia de todo o mundo. Os muçulmanos xiitas que já eram caricaturados nos meios de comunicação de massa ocidentais como uma religião “dos Aiatolás furiosos, dos atentados suicidas e dos sequestradores” (AHSAN; KIDWAI, 1993, p. 77) assistem à acentuação deste estereótipo, o qual persiste apesar do fato de que os muçulmanos envolvidos nos ataques em pauta eram basicamente fundamentalistas *sauditas* e dos Emirados Árabes Unidos e não fundamentalistas xiitas do Irã ou do Iraque (HOOD Jr.; HILL; WALLIAMSON, 2005, p. 156).¹⁸

Entre os autores neoateístas contemplados nesta pesquisa, Sam Harris é o mais radical em sua crítica ao Islamismo. Em seu livro *The End of Faith*, ele afirma, por exemplo,

cinquenta turistas no Egito em novembro de 1997; as centenas de atentados suicidas em Israel durante a segunda *Intifada* Palestina, iniciados em setembro de 2000, que mataram cerca de 430 pessoas, sendo que cerca da metade de todas as vítimas foram israelenses; o suicídio com um caminhão-bomba que matou mais de 300 marinheiros americanos e franceses em Beirute em 1983; e os ataques às embaixadas americanas no Quênia e na Tanzânia em 1998 que deixaram mais de cem mortos, a maioria deles, africanos inocentes. Ainda, de acordo com Ruthven, muitas dessas atrocidades foram realizadas por terroristas islâmicos, cuja hostilidade ao Ocidente, e aos Estados Unidos em particular, tem sido amplamente presumida como o resultado de sua visão fundamentalista (RUTHVEN, 2004, p. 1-2).

¹⁷ “In the aftermath of the 9/11 attack on America, Dawkins declared his commitment to a more militant form of atheism, and he was soon joined by a number of other public figures who interpreted 9/11 as a clarion call to defend the values of Western secular liberalism against the rising tides of religious fanaticism” (BEATTIE, 2008, Location 73 of 198).

¹⁸ De acordo com os estudiosos do Islã, Adil e Choueiri, os dois principais ramos do Islã são os Sunitas (que constituem a vasta maioria do Islã) e os Xiitas (os quais, embora, não passe de mais de 10% do Islã, constituem uma poderosa maioria apenas no Irã). As distinções entre Sunitas e Xiitas surgiu, historicamente, com os Sunitas praticando a sucessão do Profeta via eleição, enquanto os Xiitas mantiveram a sucessão por herança (ADIL, 2002; CHOUERI, 1990). Assim sendo, o Islamismo Xiita é aquela versão do Islã que o Ocidente mais comumente chama de “fundamentalista” (geralmente com a palavra ‘militante’ em anexo). Como observa Frederick Mathewson Denny, “se no Cristianismo a ‘Palavra se tornou carne’, no Islã ela tornou-se um livro” (DENNY, 1994, p. 144).

que “a resposta do mundo Muçumano aos eventos do 11 de Setembro de 2001 não deixaram dúvidas de que um significativo número de seres humanos no século XXI acredita na possibilidade de martírio”. Por isso mesmo, em sua opinião, em resposta a este fato improvável, “temos que declarar uma guerra contra o ‘terrorismo’”. Entretanto, “a guerra contra o terrorismo” declarada por Harris é ao mesmo tempo uma guerra contra a fé muçumana mesma. Segundo Sam Harris, “o terrorismo não é uma fonte de violência humana, mas apenas uma de suas inflexões”, por isso mesmo, continua Harris, “o nosso problema é com o Islã mesmo, e não apenas com o ‘terrorismo’” (HARRIS, 2004, p. 28).

Esse neoateísta reconhece que os secularistas em geral tendem a argumentar que o papel do Islã ou da religião é secundário em relação à política no que se refere à determinação do caráter de uma sociedade. Portanto, as pessoas são motivadas em primeiro lugar por interesses políticos e só depois buscam encontrar uma justificativa religiosa para atender suas necessidades. Todavia, ainda reconhecendo a existência de inúmeros exemplos do uso da religião por líderes políticos devido a razões meramente pragmáticas, e até mesmo cínicas, observa que

Sempre que um grande número de pessoas começa a transformarem-se a si mesmo em bombas, ou a voluntariar seus próprios filhos para servir na limpeza de campos minados (assim como ocorreu na guerra Irã-Iraque), a lógica por trás de suas ações deixou de ser meramente política (HARRIS, 2004, p. 137).¹⁹

Além disso, muito embora, como o próprio Harris afirma, “a maioria das pessoas em posições de liderança em nosso país irá dizer que não existe uma relação direta entre a fé muçulmana e ‘terrorismo’”, em sua opinião, todavia, “basta ler o próprio Corão para ver que isso não é verdade”. Assim, citando alguns trechos do Corão – tais como: “Profeta, faça guerra contra os infiéis e os hipócritas e lide com eles de forma rigorosa. O inferno será a sua casa: um destino mau” (Alcorão 9:73) – Harris busca fundamentar sua proposição segundo a qual o problema do terrorismo está na religião islâmica mesmo, e não em fatores políticos, econômicos ou sociais, e que a única forma de vencer a “guerra contra o terrorismo” é atacando a fé muçulmana mesmo (HARRIS, 2004, p. 31). No seu entendimento,

Vale a pena lembrar que os *hijackers* do 11 de Setembro possuíam instrução universitária, que eram pessoas de classe média e que tinham experiência discernível de opressão política. Eles, no entanto, gastaram uma quantidade notável de tempo em sua mesquita local falando sobre a depravação dos

¹⁹ “whenever large numbers of people begin turning themselves into bombs, or volunteer their children for use in the clearing of minefields (as was widespread in the Iran-Iraq war), the rationale behind their actions has ceased to be merely policial” (HARRIS, 2004, p. 137)

infiéis e sobre os prazeres que aguardam os mártires no paraíso. Mais quantos arquitetos e engenheiros devem bater na parede a 400 milhas por hora, antes de admitirmos para nós mesmos que a violência *jihadista* não é meramente uma questão de educação, pobreza, ou política? (HARRIS, 2006, p. 82-83).²⁰

Como bem destaca Rory Dickson em seu texto *Religion as Phantasmagoria: Islam in the End of Faith*, ao colocar “religião” e “terror” lado a lado, Harris reforça “uma associação que, após os atentados do 11/09 nos EUA, nos reenvia de imediato ao Islã” (DICKSON, 2010, p. 37).

Como observa Dickson, em seus escritos Harris presta particular atenção ao islamismo, orientação religiosa que ele considera mais perigosa do que qualquer outra. Como o próprio Harris declarou, “se a religião é por definição irracional e propensa a violência”, então, “o Islã é a religião mais exemplar nesta visão”. No seu entendimento, “o Islã, mais do que qualquer outra religião que os seres humanos idealizaram, tem todos os ingredientes de um profundo culto à morte” (HARRIS, 2004, p. 123).²¹ Por isso mesmo, contrariando o que os políticos dos Estados Unidos e de alguns países europeus têm afirmado, Harris acredita que, de fato, estamos em guerra contra o Islã e

Isso pode não atender às nossas imediatas aspirações de política externa ao ponto de nossos líderes políticos reconhecerem abertamente esse fato, mas não há dúvidas de que o fato seja esse. Isso não significa que estamos meramente em guerra contra alguma forma de religião pacífica que foi sequestrada [*hijacked*] por extremistas. Estamos em guerra precisamente contra a visão de vida que está prescrita a todos os muçulmanos no Corão e mais elaborada na literatura do hadith, os quais relatam as palavras e as ações do Profeta (HARRIS, 2004, p. 109-10).²²

Além de Sam Harris, Richard Dawkins em um artigo intitulado *Time to Stand Up*, também apresentou suas considerações acerca desses trágicos eventos nos dias que se seguiram aos ataques terroristas de 2001.

²⁰ “It is worth remembering that the September 11 hijackers were college-educated, middle-class people who had no discernible experience of political oppression. They did, however, spend a remarkable amount of time at their local mosque talking about the depravity of infidels and about the pleasures that await martyrs in Paradise. How many more architects and engineers must hit the wall at four hundred miles an hour before we admit to ourselves that jihadist violence is not merely a matter of education, poverty, or politics?” (HARRIS, 2006, p. 82-83).

²¹ Para Malise Ruthven embora a violência esteja longe de ser uma exclusividade do Islã – uma vez que tanto fundamentalistas judeus, sikhs e extremistas hindus têm sido responsáveis por assassinar primeiros-ministros (um em Israel e dois na Índia), e mesmo considerando que sikhs e extremistas hindus também têm sido apontados como autores de violência em uma escala muito maior na Índia e no Sri Lanka – “o mundo do Islã parece particularmente propenso à violência religiosamente inspirada neste momento”, (RUTHVEN, 2004, p. 2).

²² “We are at war with Islam. It may not serve our immediate foreign policy objectives for our political leaders to openly acknowledge this fact, but it is unambiguously so. It is not merely that we are at war with an otherwise peaceful religion that has been ‘hijacked’ by extremists. We are at war with precisely the vision of life that is prescribed to all Muslims in the Koran, and further elaborated in the literature of the hadith, which recounts the sayings and actions of the Prophet”. (HARRIS, 2004, p. 109-10).

Na perspectiva desse biólogo e neoteísta, esses ataques tornaram ainda mais urgente a necessidade de se distanciar analiticamente, digamos, da religião para colocá-la sob o mesmo exame minucioso à semelhança do que devemos fazer com relação a qualquer outra ideia ou argumento. Dawkins afirma que a crueldade insana dos ataques suicidas e a igualmente viciosa, embora numericamente menos catastrófica, “vingança” contra os muçulmanos que vivem infelizes nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha o empurraram para além da cautela ordinária em relação ao exame crítico da religião (DAWKINS, 2001).

Ao avaliar esses ataques, Dawkins sustenta a opinião segundo a qual “a crença em uma vida após a morte foi a principal arma que fez com que as atrocidades de Nova York fossem possíveis” (DAWKINS, 2001).²³ Além disso, ainda de acordo com esse autor, a religião, por seu significado original, tem uma profunda responsabilidade na consolidação do ódio subjacente que, ao longo do tempo, motivou pessoas a usarem as armas para resolver diferenças religiosas. Para Dawkins, muito embora a origem dos conflitos não esteja exatamente nas discordâncias *teológicas* entre as religiões, isto é, embora a religião mesma não seja a motivação para guerras, assassinatos e ataques terroristas tais como os ocorridos na história recente, a religião é ela mesma o principal e o mais perigoso rótulo pelo qual se pode estigmatizar, no âmbito de um conflito, um “eles” em oposição a um “nós”. Ainda que a religião não seja, seguramente, o único rótulo pelo qual se possa identificar as vítimas de nossos preconceitos – uma vez que certamente existam outros rótulos tais como a cor da pele, a língua e a classe social –, ela é o único rótulo de divisão que efetivamente vale. Em sua opinião, portanto, não é exagero dizer que a religião é o dispositivo mais inflamatório para rotular o inimigo, que já houve em toda a história. Assim sendo, os responsáveis ou os culpados pela destruição do World Trade Center não teriam sido alguns indivíduos, mas os muçulmanos mesmos, conclui Dawkins (2001).

Na tentativa de validar o argumento segundo o qual a religião é o principal e mais insidioso rótulo usado para qualificar diferenças sociais e a principal causa de conflitos ao longo da história das sociedades humanas, Dawkins indica a persistência dos conflitos religiosos-políticos vivenciados no Oriente Médio. “Os ódios amargos que atualmente envenenam a política do Oriente Médio estão enraizadas numa real ou numa percepção equivocada acerca da criação de um Estado Judeu em uma região Islâmica?”, pergunta esse neoteísta. De fato, como ele mesmo observa, se não fosse pela religião, o próprio conceito de

²³ Conforme observa Daniel Dennett, muitos comentaristas têm destacado que a principal motivação que levou os *hijackers* da Al Qaeda a realizarem os atentados suicidas do 11 de Setembro foi a suposta meta de se deleitarem no céu com setenta e duas virgens (cada) como recompensa por seu martírio (DENNETT, 2006, p. 281).

um Estado judeu não teria nenhum significado, em primeiro lugar, tampouco teria significado o próprio conceito de terras islâmicas como algo a ser invadido e profanado. A conclusão de Dawkins é que, em um mundo sem religião, não teria havido cruzadas, inquisições, programas antissemitas, conflitos na Irlanda do Norte, e assim por diante. A raiz do problema para Dawkins reside mesmo na religião *tout court*. Segundo esse autor, “muito embora se utilizem outros termos eufemísticos eloquentes, tais como, ‘nacionalistas’, ‘legalistas’, ‘comunidades’, ‘grupos étnicos’, ‘cultura’, ‘civilizações’(...) religião é a palavra de que você precisa. Religião é a palavra que você está lutando hipocritamente para evitar”, conclui Dawkins (DAWKINS, 2001).

1.3 Crítica ao Neofundamentalismo

Entretanto, como dissemos, não foi apenas o fundamentalismo islâmico o alvo das análises e principalmente das críticas à ameaça religiosa após o 11 de Setembro. O fundamentalismo cristão, ressurgido nos Estados Unidos aproximadamente três décadas antes dessa data paradigmática, foi igualmente alvo de análises e críticas no que concerne ao perigo real que as relações entre política e religião podem oferecer. Tornou-se alvo, sobretudo após o início dos contra-ataques dos Estados Unidos ao terrorismo, levados a cabo pelo então presidente George W. Bush e justificados por um discurso impregnado por um viés teológico-político e utilizado como justificativa de sua “Guerra contra o Terror”.

De fato, muito embora os principais livros dos autores denominados neoateístas tenham sido publicados pontualmente após os atentados terroristas de 2001, e mesmo considerando esses eventos como um marco geral para o desenvolvimento e notoriedade do discurso neoateísta, sobretudo nos EUA, entendemos, todavia, em sintonia com Arthur Bradley e Andrew Tate que os moventes deste discurso possuem raízes mais profundas. De fato, ele emerge também como uma resposta a um momento político e cultural *mais geral e menos pontual*, ou seja, a um momento marcado pelo assim chamado “retorno do religioso” no espaço público de sociedades seculares ocidentais. Mais especificamente, ele surge como uma resposta ao ressurgimento político-cultural do fundamentalismo cristão nos EUA em sua militância política ao longo dos últimos 30-40 anos, particularmente com a emergência da *Christian Coalition* e da *Moral Majority* e, mais recentemente, com o apogeu do poder cultural e político da *New Christian Right* (BRADLEY; TATE, 2010, p. 3).

Pelo que podemos verificar nas fontes bibliográficas disponíveis e mesmo por nossas impressões *in loco*, a religião tem desempenhado um papel fundamental na sociedade norte-

americana. Segundo alguns analistas, essa presença da religião foi revigorada – contra todas as previsões das teorias secularistas modernas – a partir de meados da década de 1970 por aquilo que ficou conhecido como “ressurgimento fundamentalista”, ou como “neofundamentalismo”.²⁴

Como sabemos, desde a década de 1960, tem havido uma reflexão por uma parte significativa da comunidade evangélica norte-americana sobre sua percepção de que a América se encontra em uma crise moral e em um processo de declínio espiritual, isto é, percepção da emergência de um contexto que alguns autores têm denominado de *pós-cristianismo*.²⁵ Nesse contexto, os evangélicos assumem-se como atores religiosos moralmente privilegiados e acreditam estar defendendo os Estados Unidos contra o ateísmo e contra os valores do humanismo secular quando postulam a manutenção *stricto sensu* do que entendem ser o legado cristão. Além disso, teologicamente fundamentados numa concepção segundo a qual os cristãos têm obrigação moral de assumir o controle político da sociedade, dado o seu relacionamento com Deus, “alguns cristãos evangélicos deliberaram recriar o Partido Republicano para promulgar sua visão de mundo estruturada pela lógica da guerra cultural contra o aborto, a evolução, o homossexualismo, o multiculturalismo, a pornografia e a separação da igreja e estado” (HALEY; DAVIS, 2008, p. 70).

De fato, a década de 1960 testemunhou uma retomada, ainda que tímida, do engajamento fundamentalista no espaço público norte-americano. O ponto de partida desta nova etapa foram as resoluções da Suprema Corte dos Estados Unidos que baniram o culto religioso obrigatório nas escolas públicas por considerá-lo uma violação ao muro de

²⁴ Segundo George Marsden, apesar de não ser possível identificar já em 1968 versões cristianizadas da retórica política própria da era Nixon, veiculadas, sobretudo, por intermédio da revista *Christianity Today* e de seu editor Harold Lindsell, é em meados da década de 1970 que o *evangelicalismo* norte-americano ressurgiu com destaque na vida pública norte-americana. Nesse contexto, ele produziu desdobramentos que brilharam mais intensamente do que o fragmentado fundamentalismo dos primeiros cinquenta anos do séc. XX, que a despeito da sua própria fragmentação proporcionou uma espécie de “centro”. Um desses desdobramentos foi a criação da assim chamada *Maioria Moral*, produto da atividade de um segmento evangélico fundamentalista separatista liderado por Jerry Falwell. Esse pastor batista foi de fato um reformador do fundamentalismo cristão norte-americano, assumindo de certa forma um papel paralelo ao que tiveram Billy Graham e seus novos grupos evangélicos na década de 1950. Assim sendo, “neofundamentalismo é um termo apropriado para qualificar o movimento inaugurado por Falwell. Mantendo a herança fundamentalista do separatismo eclesiástico (e, portanto, permanecendo distante de Graham), Falwell tentou trazer de volta os fundamentalistas, que desde a década de 1930 viviam separados em seus enclaves para os centros da vida americana, especialmente através da ação política e da filiação ao Partido Republicano, pois política significa aliança [...]. Assim sendo enquanto o ‘*establishment*’ evangélico encontrava-se imobilizado por uma divisão interna, Falwell assumiu o programa de sua ala direita e mobilizou muitos americanos com determinação fundamentalista” (MARSDEN, 1991, p. 76).

²⁵ O termo “pós-cristão” (*Post-Christian*) tem sido usado para designar também o declínio geral do cristianismo, principalmente na Europa, nos últimos cinquenta anos. Um “mundo pós-cristão” é aquele onde o cristianismo não constitui mais uma “religião englobante”, isto é, um contexto onde os valores morais, culturais e a própria concepção da realidade não são mais debitárias fundamentalmente do ensinamento religioso cristão. Acerca do termo pós-cristianismo cf. HEELAS; MARTIN, 1999, p. 218.

separação entre igreja e estado concebido pelos fundadores da república federativa norte-americana.²⁶ Em condição paradigmática desta nova etapa, como destaca Barry Hankins, encontra-se a derrubada das leis antievolucionistas pela Suprema Corte dos EUA, estabelecida no caso *Epperson vs. Arkansas* de 1967 (HANKINS, 2008, p. 97).

Devido à reafirmação do viés secularizante, próprio da constituição dos Estados Unidos, demonstrado pelas decisões da Suprema Corte daquele país em uma década que assistiu à implementação de direitos civis, dentre outros, os fundamentalistas experimentaram novas urgências. No seu entender, a “religião verdadeira” estava sendo destruída. Muitos temiam pelo fim próximo de sua concepção de cristianismo e, por isso, decidiram reagir. Em função deste contexto de novas urgências, e tendo visto que ele permite a *retomada e reinvenção* do discurso fundamentalista no espaço público norte-americano, é possível afirmar que a emergência do fundamentalismo nos EUA deu-se em três etapas ao longo do séc. XX. A primeira etapa pautou-se por uma perspectiva de caráter estritamente *teológico* expressa na edição, publicação e distribuição massiva dos *The Fundamentals: a Testimony to the Truth* entre 1905 e 1910, seguida de ações articuladas em torno de um viés teológico-político que culminaram na aprovação de leis antievolucionistas estaduais ao longo da década de 1920. A segunda etapa (entre 1925 e 1975) caracteriza-se pela formação de verdadeiros enclaves comunitários e institucionais e, conseqüentemente, pela criação de uma espécie de ‘contracultura’ evangélica. Esta etapa é resultante da crise do criacionismo de então, que mesmo diante de sua expansão legislativa nos estados federados, sobretudo no sul dos Estados Unidos, e de sua vitória jurídica no famoso ‘Caso Scopes’, ou ‘Julgamento do Macaco’ (*Monkey Trial*) ocorrido em 1925 na cidade de Dayton, Tennessee, provocou o paulatino declínio do fundamentalismo como força religiosa nacional efetiva daquela época. Como observa George Marsden, mesmo com o resultado do julgamento favorável à acusação, prevalecendo o que estava disposto na lei, os fundamentalistas, uma vez caricaturados pela imprensa como “caipiras” e “incultos”, acabaram por perder parte de sua credibilidade. Sem dúvida, esse fato criou dificuldades para o movimento fundamentalista prosseguir articulando suas perspectivas teológicas e religiosas mais incisivas. Assim sendo, após 1925 até meados da década de 1970, os fundamentalistas tiveram grandes dificuldades em ganhar novamente a atenção da opinião pública *nacional* (MARSDEN, 1991, p. 60). Por sua vez, a terceira etapa, caracteriza-se pelo ressurgimento *nacionalmente organizado e centralizado* do

²⁶ Em 1962, a oração ecumênica nas escolas públicas foi derrubada por uma lei em Nova York – a decisão *Engel*. Em 1963, foram proibidas a leitura da Bíblia e a Oração ao Senhor nas escolas públicas – a decisão *Shempp* (cf. WILLS, 1990, p. 117).

fundamentalismo evangélico, a partir de 1975, aproximadamente. Esta etapa tem sido marcada pela crescente politização e partidarização do movimento fundamentalista, bem como pela consolidação de uma verdadeira “guerra cultural” contra o *establishment* liberal e secular norte-americano.²⁷ Esta é justamente a fase que podemos qualificar como neofundamentalista.

Essas reorientações na trajetória do fundamentalismo nos Estados Unidos podem ser mais bem percebidas se utilizarmos as categorias elaboradas por Gabriel A. Almond, Emmanuel Sivan e R. Scott Appleby em suas análises relativas aos padrões de relacionamento do fundamentalismo com o mundo. De acordo com esses autores, tal relacionamento pode ser percebido em quatro padrões distintos de interação: “o *conquistador do mundo*, o *transformador do mundo*, o *criador do mundo* e o *renunciador do mundo*” (ALMOND; SIVAN; APPLEBY, 1991, p. 426).

Uma vez que todo fundamentalismo é essencialmente defensivo e/ou reativo ao processo de secularização e modernização, preocupando-se, conseqüentemente, com a erosão da ‘verdadeira religião’ e com a perda de sua capacidade de influenciar o conjunto das instituições sociopolíticas e culturais, é comum constatar nesses movimentos ações que visam ao controle do Estado secular com o objetivo de usá-lo como instrumento mesmo de dessecularização e da recomposição das próprias instituições políticas numa perspectiva teológico-política (ALMOND; SIVAN; APPLEBY, 1991, p. 405).

O fundamentalismo enquanto *conquistador do mundo* tem como estratégia assumir o controle das estruturas daquelas instituições sociopolíticas que, na sua percepção, permitem a sobrevivência de seus supostos inimigos, a fim de destruí-los.²⁸ Já a estratégia adotada em sintonia com o padrão *transformador do mundo* é a de influenciar as estruturas, instituições, leis e práticas de uma sociedade. Esse padrão, embora compartilhe do mesmo objetivo final do padrão *conquistador do mundo* de reformar a sociedade com base no que se entende ser a verdadeira religião, permite uma variedade de táticas de acolhimento e de convencimento para atingir esse fim. Os fundamentalistas, então, recorrem constantemente aos meios legais

²⁷ George Marsden indica o período entre 1870 e 1930 como o período que marca a primeira fase, ou o surgimento do fundamentalismo protestante norte-americano (Ver: MARS DEN, 1991, pp. 9-61); enquanto R. Scott Appleby sugere o período entre 1875 e 1925 como o período da primeira fase do fundamentalismo, o período de 1925 a 1975, como o período correspondente à segunda fase do fundamentalismo, considerada também como a fase do “desenvolvimento” fundamentalista e o último período, de 1975 até o presente, correspondendo à terceira fase ou a também denominada “segunda emergência pública” do fundamentalismo (Ver: ALMOD, SIVAN; APPLEBY, 1991, pp. 451 e 461).

²⁸ Os supostos inimigos do fundamentalismo são: o estabelecimento religioso, o Estado Secular, a sociedade civil, a competição religiosa, a concorrência étnico-nacional, o imperialismo e o neocolonialismo (Cf. ALMOD, SIVAN; APPLEBY, 1991, p. 410).

estabelecidos pelo sistema jurídico, ao *lobby* político, ao debate e influência cultural, bem como ao trabalho missionário. De fato, nesse padrão a sociedade civil, a cultura e o espaço público são a arena principal para o estabelecimento das relações do fundamentalismo com seus supostos inimigos. (ALMOND; SIVAN; APPLEBY, 1991, p. 411). Por sua vez, tanto no padrão *criador do mundo* como também no *renunciador do mundo*, a estratégia é a de construir um enclave, uma demarcação de fronteiras que garanta a preservação do nicho fundamentalista por meio da separação social e da diferenciação teológica (ALMOND; SIVAN; APPLEBY, 1991, p. 429).

Seguindo, portanto, as categorias estabelecidas pelos autores em pauta, podemos perceber que o fundamentalismo protestante norte-americano modificou suas estratégias ao longo do século XX. Como *transformador do mundo*, ele atuou de 1870 a 1930 no âmbito da sociedade civil com diversas táticas de acolhimento e convencimento com vistas à integração de seus oponentes e ampliação do quadro de adeptos, que vai desde a criação do *Bible Institute*, em 1886, por Dwight L. Moody (o “progenitor do fundamentalismo”, segundo Marsden) até a fundação do *Baptist Bible Union*, em 1922 (MARSDEN, 1980, p. 31 e 172).

Posteriormente, ao retirar-se da cena pública *nacional*, atuou sistematicamente, de 1925 a 1970, como *criador/renunciador do mundo*, na medida em que se pautou por estabelecer, separar, preservar e defender seu próprio nicho, procedimentos vistos, então, como única alternativa existencial e religiosa para se contrapor e/ou sobreviver em um “mundo decaído” – alternativa capaz, portanto, de atrair outros para dentro de seus espaços institucionais e comunitários. A estratégia adotada pelos fundamentalistas que seguiram esse curso de ação foi, então, atuar *regionalmente*, criando estruturas sociais alternativas e instituições abrangentes, verdadeiros enclaves separatistas com suas próprias redes internas de solidariedade, seu próprio sistema escolar e universitário, suas editoras, jornais, rádios, canais de TV e, ao mesmo tempo, preconizando a superioridade de uma política fundada em pressupostos bíblicos. Como bem destaca Ronald Numbers a propósito dos fundamentalistas criacionistas de então,

Durante os áureos dias da década de 1920, quando suas atividades foram manchete de primeira página, os criacionistas sonharam em converter o mundo; uma década mais tarde, entretanto, rejeitados e esquecidos pelo estabelecimento (científico), eles voltaram suas energias para dentro e começaram a criar uma base institucional própria (NUMBERS, 1982, p. 541).²⁹

²⁹ “During the heady days of the 1920’s, when their activities made front-page headlines, creationists dreamed of converting the world; a decade later, reject and forgotten by the establishment, they turned their energies inward and began creating an institutional base their own” (NUMBERS, 1982, p. 541).

Reforçando essa percepção, George Marsden sugere que

O período entre as décadas de 1920 a 1950 se tornou uma espécie de “idade das trevas acadêmico” para o estudo evangélico conservador. Nesse período considerações bíblicas tinham sido excluídas dos limites das ciências. Assim sendo, no norte dos Estados Unidos os acadêmicos bíblicistas explicitamente evangélicos praticamente desapareceram. [...] A manifestação institucional desse exílio acadêmico foi o crescimento acelerado do movimento dos Institutos Bíblicos (MARS DEN, 1991, p. 148 e 149).³⁰

Entretanto, esse exílio voluntário não significou necessariamente uma falência do movimento fundamentalista, muito pelo contrário. Como nos faz saber Joel A. Carpenter houve um progresso geral do fundamentalismo e um crescimento institucional visível dos evangélicos a partir da década de 1930, opinião que difere bastante da noção generalizada que o protestantismo nos Estados Unidos sofreu um grande declínio durante esse período.³¹ No parecer de Carpenter, se por um lado a mudança de estratégia, ou mudança de orientação, fez com que houvesse uma diminuição numérica e de influência das principais denominações, por outro, houve um correspondente crescimento do fundamentalismo separatista (CARPENTER, 1993, p. 57-58.).³²

Essas variações de estratégias do fundamentalismo não se deram apenas em função do descaso promovido pela mídia ou pelo estabelecimento científico, outros fatores contribuíram para essas mudanças de direção. Um desses fatores está relacionado às mudanças em sua própria perspectiva escatológica, ou seja, as reinterpretações teológicas da escatologia bíblica também contribuíram para as reorientações das ações dos fundamentalistas ao longo do século XX.

Uma primeira reviravolta em sua compreensão escatológica foi a aceitação por parte do movimento fundamentalista da teologia conhecida como dispensacionalismo pré-milenarista, fruto de um renovado interesse no estudo das profecias bíblicas desenvolvido após a Guerra Civil. Segundo George Marsden, “diferente da posição pós-milenarista, a qual ensina que o Reino de Cristo surgiria do progresso espiritual e moral de nosso tempo, a

³⁰ “The period from about 1920 to 1950 became a sort of academic dark age for conservative evangelical scholarship. Biblical considerations had been ruled out of bounds in the science, so in the northern United States explicitly biblicist evangelical scholars virtually disappeared from those fields”. [...] “The institutional manifestation of this academic exile was the accelerating growth of the Bible Institute movement” (MARS DEN, 1991, p. 148 e 149).

³¹ Este tipo de avaliação é feito, por exemplo, pela escritora britânica Karen Armstrong, para quem “depois do Caso Scopes [os fundamentalistas] retiraram-se da arena pública, refugiando em suas igrejas e faculdades” (ARMSTRONG, 2009, p. 292).

³² Como exemplo do desenvolvimento do fundamentalismo a partir da década de 1930, William C. Ringenberg cita o crescimento das escolas bíblicas, que naquele período ultrapassavam a marca de meia centena. Muitas dessas escolas também expandiram seus programas para três anos permitindo uma maior especialização em estudos pastorais, de missões, de educação cristã e música (Cf. RINGENBERG, 1984, p. 167).

posição dispensacionalista pré-milenarista afirma que haveria um declínio das igrejas e da cultura e que os cristãos veriam o Reino de Cristo apenas após o retorno do salvador para governar em Jerusalém” (MARSDEN, 1991, p. 39). Dessa forma, se no pensamento fundamentalista até a década de 1920 houve uma esperança de transformar este mundo através da influência dos ensinamentos bíblicos em todas as áreas da vida (política, ciência, moral, família, educação, etc.), os efeitos deletérios da primeira guerra mundial e a revolução russa, dentre outros eventos, redirecionaram a imaginação fundamentalista para a teologia pré-milenarista.³³ O fundamentalismo torna-se predominantemente pessimista em relação ao progresso da cultura, afastando-se cada vez mais da cena pública nacional e fechando-se em seu próprio mundo de enclaves regionais. Como bem sintetiza William Martin,

O milenarismo [...] incluía a crença ingenuamente otimista de que a sociedade americana estava melhorando tão rapidamente que Deus logo poria fim à história comum e inauguraria um milênio de paz e prosperidade, após o qual Cristo voltaria para reinar eternamente com seus santos fiéis. Devido à Segunda Vinda ocorrer após o milênio, essa visão ficou conhecida como *pós-milenarismo*. Os pré-milenaristas rejeitam essa opinião, afirmando que o mundo não está ficando melhor e que a única esperança real para os cristãos está na volta de Cristo para transformar esta perversa criação e pessoalmente inaugurar o milênio (MARTIN, 1996, p. 7).³⁴

Uma segunda reviravolta em sua compreensão escatológica esteve relacionada ao ressurgimento do fundamentalismo como força pública do protestantismo evangélico nos Estados Unidos. Segundo Almond, Sivan e Appleby, houve, mais uma vez, uma sutil, mas decisiva mudança teológica no fundamentalismo protestante a partir do final da década de 1970. Assim sendo, mais uma vez, a mudança de sua orientação escatológica – de rigorosamente pré-milenarista para uma orientação pós-milenarista operativa – teve profundas implicações ideológicas e organizativas; em resumo, ela preparou o caminho para, e justificou

³³ O movimento chamado de dispensacionalismo surgiu em meados do século XIX na Inglaterra através de um grupo que levou o nome de “Irmãos” ou “Irmãos de Plymouth”. Seu principal expoente foi John Nelson Darby. Essa nova forma de pré-milenismo foi introduzida nos Estados Unidos e ganhou rapidamente a simpatia de muitos líderes das igrejas daquela época, dentre os quais Reuben A. Torrey, James M. Gray, C. I. Scofield, William J. Erdman, A. C. Dixon, A. J. Gordon e Dwight L. Moody. Este último foi o fundador do Instituto Bíblico Moody, escola teológica que passou a ser um dos grandes centros de doutrinação dispensacionalista nos Estados Unidos. Outra grande contribuição para a difusão do pensamento dispensacionalista foi a publicação da chamada *Bíblia de Referência de Scofield*, em 1909, a qual já vendeu mais de dois milhões de cópias desde então. Para maiores informações sobre o dispensacionalismo cf. COX, William E. **An Examination of Dispensationalism**. Philadelphia, PA: Presbyterian and Reformed, 1963. Sobre o sistema dispensacionalista ver também, C. I. SCOFIELD. **The Seven Dispensations**. In: HANKINS. 2008, p. 60-70.

³⁴ “The millennialism [...] included the naively optimistic belief that American society was improving so rapidly that God would soon bring ordinary history to a conclusion and inaugurate a thousand years of peace and prosperity, after which Christ would return to reign forever with his faithful saints. Because the Second Coming would occur after the millennium, this view was known as *postmillennialism*. Premillennialists rejected this view, contending that the world was not getting better, and that the only real hope for Christians lay in Christ’s coming back to transform a wicked creation and personally inaugurate the millennium” (MARTIN, 1996, p. 7).

o retorno do movimento para um novo *padrão de relacionamento com o mundo* (ALMOND; SIVAN; APPLEBY, 1991, p. 451).

De fato, a partir da década de 1970 os fundamentalistas abandonam paulatinamente o pré-milenarismo – a doutrina escatológica segundo a qual o mundo iria afundar mais e mais no pecado até a volta de Jesus para o conseqüente estabelecimento de um reino milenar dos justos – que havia fornecido o arcabouço teórico para os padrões de relacionamento do mundo da segunda fase do fundamentalismo (1925 a 1970 - criador/renunciador do mundo). Como dissemos, este padrão pressupunha renunciar e fugir do “mundo decaído” e criar uma espécie de “sociedade alternativa movida pela graça” a fim de preservar a santidade do corpo e das almas e aguardar o arrebatamento bem como a chegada triunfante de Jesus. Ao abandoná-lo os fundamentalistas assumiram de novo o pós-milenarismo, isto é, a crença segundo a qual Jesus retornaria somente *após* o período em que os cristãos que creem na Bíblia tivessem preparado o caminho para inaugurar a era de justiça na terra (ALMOND; SIVAN; APPLEBY, 1991, p. 451). Essa renovada perspectiva teológica, desencadeada pelas crises morais e sociais da década de 1960, levou os fundamentalistas a uma nova orientação tática. Compreendeu-se que os crentes na Bíblia não podiam mais esperar passivamente por Jesus, mas deveriam proteger a próxima geração de cristãos, através de esforços políticos, para impedir o avanço do humanismo secular e para implementar políticas consonantes com os ditames bíblicos.³⁵

A partir de 1970, assistimos, então, à emergência da estratégia de *conquista do mundo*, ou seja, a tentativa de assumir o controle daquelas estruturas da sociedade que, na percepção dos fundamentalistas, dão suporte e fôlego aos seus inimigos, visando com isto alijá-los definitivamente do poder. No caso do fundamentalismo protestante nos Estados Unidos, dentre os principais inimigos está o próprio Estado, enquanto instituição secular e religiosamente neutra, que na avaliação fundamentalista, de acordo com Almond, Sivan e Appleby, “penetra, através de sua burocracia racionalizada, em todas as esferas da vida pela introdução de uma educação secular e/ou pela restrição à religião ou práticas religiosas nas escolas, e pela permissão ou encorajamento de práticas pecaminosas como o divórcio, sexo fora do casamento, homossexualidade, aborto, etc.” (1991, p. 411).

³⁵ A primeira onda desse novo ativismo político, destinado a “retomar” os tribunais, escolas e o Congresso das mãos do humanismo secular, foi ativa durante a presidência de Reagan e seguiu uma estratégia de aplicar a pressão a um nível nacional, sobretudo, através das ações da *Moral Majority*. A segunda onda, inaugurada pela *Christian Coalition* do Rev. Pat Robertson no final dos anos 1980 e início dos anos de 1990, lucrou com as lições deixadas pela era da *Moral Majority*, exercendo, por sua vez, uma impressionante militância política e obtendo muito mais sucesso no âmbito da política local. O objetivo, no entanto, permaneceu basicamente o mesmo, e a direita cristã se posicionou na década de 1990 de modo a ter um grande impacto sobre a política nacional norte-americana (ALMOD; SIVAN; APPLEBY, 1991, p. 452).

Em sua terceira etapa, portanto, os fundamentalistas, que haviam se isolado após o caso Scopes, deixando os que eles chamavam pejorativamente de humanistas à vontade para promover a causa secularista em nome da liberdade, voltam com toda a carga à cena pública em meados dos anos de 1970 para defender a “moralidade” e a “decência” para o bem dos EUA. As palavras de Hal Lindsey definem bem esta nova postura:

Devemos assumir ativamente nossa responsabilidade de cidadãos e de membros da família de Deus. Precisamos nos mobilizar para eleger representantes que não só reflitam no governo a moralidade da Bíblia, como também elaborem políticas interna e externa que protejam nosso país e nosso estilo de vida (LINDSEY, 1980, p. 157).³⁶

Muitos secularistas, teólogos liberais e até mesmo setores conservadores do evangelismo protestante, foram surpreendidos com o ressurgimento fundamentalista. Muitos deles achavam que a religião jamais voltaria a ocupar um lugar de destaque no cenário político e na esfera pública norte-americana. Porém, a década de 1970 assistiu justamente a uma explosão da *fé militante* (ARMSTRONG, 2009, p. 374).³⁷

Exemplo marcante desse processo de modificação de estratégia no âmbito do movimento fundamentalista norte-americano foi a fundação da organização denominada Maioria Moral (*Moral Majority*). Criada pelo reverendo Jerry Falwell em junho de 1979, em Washington, essa organização *supraconfessional* visava agrupar a todos aqueles que ansiavam pela edificação de um Estado cuja ação política fosse teologicamente fundada, isto é, fosse “cristã”. Assim sendo, o objetivo de Falwell foi o de “instigar os fundamentalistas protestantes a se envolverem na política e a contestarem a legislação estadual e federal que impunha uma agenda ‘humanista secular’” (ARMSTRONG, 2009, p. 374-375).³⁸ Segundo o seu fundador essa organização teria como objetivo

Exercer uma significativa influência no direcionamento espiritual e moral de nossa nação: (a) pela mobilização das bases da moral na América numa voz clara e efetiva; (b) informando à *maioria moral* sobre o que está acontecendo pelas suas costas em Washington e nas assembleias legislativas estaduais em todo o país; (c) através da realização intensiva de *lobby* no Congresso para derrotar a ala esquerda, os projetos de lei de bem-estar social que irão mais adiante corroer nossa preciosa liberdade; (d) impulsionar uma legislação positiva através, por exemplo,

³⁶ “We must actively take on the responsibility of being a citizen and a member of God’s family. We need to get active electing officials who will not only reflect the Bible’s morality in government, but will shape domestic and foreign policies to protect our country and our way of life” (LINDSEY, 1980, p. 157).

³⁷ O surgimento paulatino da assim chamada “Direita Cristã” culminou com a emergência do movimento da *Moral Majority*, organizada por Jerry Falwell, uma força política nacionalmente organizada que colaborou explicitamente na eleição de Ronald Reagan, em 1980 (MARTIN, 1996, p. 71).

³⁸ Sobre o relacionamento dos neofundamentalistas com a “agenda do humanismo secular” ver também: HART, 2002, p. 115-171.

do estabelecimento da Agência de Proteção da Família, que assegurará uma América forte e resistente; e (e) auxiliar a *maioria moral* a combater, nas comunidades locais, a pornografia, a homossexualidade, a defesa da imoralidade em livros escolares, e outros problemas enfrentados por todos e por cada um de nós (FALWELL, 1980, p. 227).³⁹

Conforme nos recorda Kjell Lejon, Falwell expressava sua interpretação fundamentalista da mensagem bíblica e do seu possível impacto na política nos Estados Unidos através de seu então famoso programa de TV, *The Old-Time Gospel Hour* (transmitido para 34 milhões de lares a cada domingo à noite), da *Moral Majority Report* (uma revista mensal) e de seus livros, tais como *Listen America!* (LEJON, 1988, p. 25)⁴⁰. No calor de sua militância à frente da *Maioria Moral*, Falwell declarou que o movimento fundamentalista “é composto por milhões de americanos que estão profundamente preocupados em relação ao fundamento em que nossa nação está firmada”. Para ele, os membros deste movimento são

Católicos, judeus, protestantes, mórmons, fundamentalistas – negros e brancos – agricultores, donas de casa, empresários e empresárias. Nós somos americanos de todas as esferas da vida unidos por uma preocupação central: para servir como um grupo de interesse especial proporcionando uma voz para um retorno à sanidade moral dos Estados Unidos da América. A Maioria Moral é uma organização política e não se baseia em considerações teológicas [...] Nós somos americanos que estamos orgulhosos de sermos conservadores em nossa abordagem moral, social e em nossas preocupações políticas (DOBSON; FALWELL; HINDSON, 1986, p. 188).⁴¹

Como podemos notar, o objetivo declarado da organização fundada por Falwell era combater política e ideologicamente o *establishment* liberal e lutar por certo futuro para os Estados Unidos, pois, no entender de seus integrantes, os americanos deviam constituir uma civilização e uma política determinada pela Bíblia. Assim sendo, “Os fundamentalistas

³⁹ "[The goal of the Moral Majority is to] exert a significant influence on the spiritual and moral direction of our nation by: (a) mobilizing the grassroots of moral Americans in one clear and effective voice; (b) informing the moral majority what is going on behind their backs in Washington and int state legislatures across the country; (c) lobbying intensively in Congress to defeat left-wing, social-welfare bills that will further erode our precious freedom; (d) pushing for positive legislation such as that to Establish the Family Protection Agency; ... (e) helping the moral majority in local communities to fight pornography, homosexuality, the advocacy of immorality in school textbooks and other issues facing each and every one of us" (FAWLELL, 1980, p. 227).

⁴⁰ Os dados de audiência do programa de Jerry Falwell encontram-se na revista *Time*, sept.2, 1985, p. 30.

⁴¹ “Moral Majority, Inc., is made up of millions of Americans [...] who are deeply concerned about the moral decline of our nation, the traditional family, and the moral values on which our nation was built. We are Catholics, Jews, Protestants, Mormons, Fundamentalists – blacks and whites – farmers, housewives, businessmen and businesswoman. We are Americans from all walks of life united by one central concern: to serve as a special interest group providing a voice for a return to moral sanity in these United States of America. Moral Majority is a political organization and is not based on theological considerations. [...] We are Americans who are proud to be conservative in our approach to moral, social, and political concerns” (DOBSON; FALWELL; HINDSON, 1986, p. 188).

agrupados no que logo se tornaria conhecida como a Nova Direita Cristã (ou Nova Direita Religiosa) partiram para a ofensiva depois de cinquenta anos de quietismo” (ARMSTRONG, 2009, p. 416).

Outro exemplo marcante dessa nova orientação do fundamentalismo norte-americano foi a fundação, em 1989, da Coalizão Cristã (*Christian Coalition*) pelo televangelista e presidenciável Pat Robertson. De acordo com Frank Lambert, a Coalizão Cristã emergiu como uma poderosa máquina política na era eletrônica, através de seu efetivo uso da internet, bem como da televisão. O objetivo de seu fundador ao organizá-la foi o de implementar assuntos morais numa perspectiva conservadora na agenda pública nacional bem como o de eleger candidatos conservadores para cargos em todos os níveis, desde os conselhos escolares locais à presidência da república federativa norte-americana (LAMBERT, 2006, p. 295).

Na perspectiva de Pat Robertson, os cristãos eram culpados por permitir que o país se afastasse de sua fundação moral. Assim sendo, em mensagem postada na *web site* da Coalizão Cristã, ele escreveu:

Durante o século XX, muitos cristãos desapareceram da arena política pública. Após a Segunda Guerra Mundial a prosperidade, unida ao desejo de evitar tornar-se ‘mundano’, atraiu muitos cristãos para a complacência política. Infelizmente, à medida que os novos cristãos retiraram-se da arena política, mais decadente as instituições nacionais se tornaram. A partir do momento em que foi reconhecido que as nossas grandes instituições de outrora estavam em perigo, a luz brilhante da nação, uma vez conhecida como a brilhante ‘Cidade na Montanha’ começou a escurecer (*Christian Coalition website*, January 26, 2001. Apud. LAMBERT, 2006, p. 295).⁴²

Além disso, Pat Robertson lembrou a seus seguidores que “os pais fundadores da nação esperavam que as pessoas de fé participassem do processo político”, uma vez que segundo ele mesmo, “a ‘separação entre Igreja e Estado’ não era nada mais do que ‘uma mentira da esquerda’, e que o verdadeiro cristão deve retomar o país” (*Christian Coalition website*, January 26, 2001. Apud. LAMBERT, 2006, p. 295).

Na mesma direção do discurso de Pat Robertson, mas num tom ainda mais incisivo, Randall Terry, chefe do grupo antiaborto Operação Resgate (*Operation Rescue*), denunciou aqueles que comemoraram o pluralismo religioso na nação. Ao dirigir-se aos seus seguidores em 1993, Terry declarou:

⁴² “During the 20th Century, many Christians vanished from the public policy arena. Post World War II prosperity, along with a desire to avoid becoming ‘worldly’, lured many Christians into political complacency. Unfortunately, the further Christians removed themselves from the political arena, the more our nation’s institutions decayed. By the time the danger to our once-great institutions was recognized, the bright lights of the nation once known as the shining ‘City on a Hill’ began to dim” (*Christian Coalition website*, January 26, 2001. Apud. LAMBERT, 2006, p. 295).

Eu quero apenas que você deixe uma onda de intolerância cair sobre você. Sim, o ódio é bom... Nosso objetivo é uma nação cristã. Temos o dever bíblico, fomos chamados por Deus para conquistar este país. Nós não queremos tempo balanceado (*equal-time*). Nós não queremos pluralismo.⁴³

Os operadores da Nova Direita Cristã argumentavam que os Estados Unidos haviam perdido o caminho da vida moral quando, por influência de sua poderosa elite liberal, deram mais importância à manutenção de uma ordem política na América, baseada numa perspectiva secular, multicultural e socializante do que à manutenção da fidelidade às suas raízes judaico-cristãs (HALEY; DAVIS, 2008, p. 69-70).

De acordo com Kjell Lejon, um tema que tem claramente aparecido, desde o início da Nova Direita Cristã no cenário político nacional norte-americano, diz respeito à pergunta sobre o que deu errado na sociedade norte-americana que teve, e continua tendo, consequências no cenário político, econômico e religioso, bem como sobre a política externa e sobre seus efeitos e resultados. Para a questão “o que está errado?”, continua Lejon, “a resposta inclui várias ‘crises’ inter-relacionadas, todas com raízes em uma assim chamada concepção ‘humanista secular’ de realidade” (LEJON, 1988, p. 31).

De fato, Frank Lambert observa que, para alguns, a Direita Cristã está envolvida em uma guerra de culturas colocando cristãos contra humanistas. Esse posicionamento é assumido, por exemplo, por Gary DeMar, presidente da Visão Americana (*American Vision*), uma organização cujo lema é “Equipar e potencializar cristãos para restaurar a Fundação Bíblica Americana”. Assim como Jerry Falwell e Pat Robertson, DeMar e seus seguidores acreditam que a herança cristã da América está enraizada em verdades bíblicas, verdades que

⁴³ “I want you to just let a wave of intolerance wash over you. Yes, hate is good... Our goal is a Christian nation. We have a biblical duty, we are called by God, to conquer this country. We don’t want equal time. We don’t want pluralism” (Cf. CAYLOR, Bob. Terry Preaches Theocratic Rule “No more Mr. Nice Christian” is the pro-life activist’s theme for the ‘90s. Randall Terry, *News Sentinel* [Fort Wayne, Indiana], August 16, 1993. Disponível em: <<http://www.news-sentinel.com/>>. Acesso em 19 jan. 2015. Disponível também em: <<http://mediamatters.org/research/2005/03/21/who-is-randall-terry/132921>>. Acesso em: 21 ago. 2015). Após a queda das leis antievolucionistas na década de 1960 e, em especial, após o caso *Epperson vs. Arkansas* (339 U.S. 99 – 1968), em que a Suprema Corte dos Estados Unidos declarou inconstitucional a lei estadual que considerava uma ofensa “ensinar que a teoria ou a doutrina de que a humanidade ascendeu ou descendeu de uma ordem inferior de animais”, o movimento criacionista norte-americano assume nova orientação tática recorrendo às cortes judiciais com vistas a estabelecer legislação estadual, ou mesmo federal, impondo *equal time* (tratamento igual ou tempo balanceado) ao ensino da teoria evolucionista e ao ensino do criacionismo nas aulas de ciências das escolas públicas dos EUA. Por essa razão, a Câmara Legislativa do Estado de Arkansas promulgou, em março de 1981, o *Act 590* que determinava que “nos textos e nas aulas de biologia das escolas secundárias, a teoria criacionista e a teoria da evolução fossem ministradas em cargas *horárias iguais (equal time)*”. A lei especificava que o criacionismo deveria ser apresentado como teoria puramente científica sem referência a Deus ou à Bíblia. Para mais informações sobre essa nova orientação tática do movimento criacionista, ver, por exemplo: WEBB, 1994. Sobre o conteúdo do *Act 590* de 1981 do Estado de Arkansas, ver: <http://www.antievolution.org/projects/mclean/new_site/legal/act_590.htm>. Acesso em: 09 mar. 2013.

os humanistas têm deixado de lado. Baseado nesta percepção, ele emoldurou seu discurso da seguinte maneira, “a questão crítica dos nossos dias é o relacionamento de Cristo e Sua Palavra com o nosso sistema político e legal nos Estados Unidos. Quem tem jurisdição sobre todos os aspectos da sociedade americana, Jesus Cristo ou o Estado? Esta deve ser uma nação cristã ou uma nação humanista?” (Apud. LAMBERT, 2008, p. 186). Assim como DeMar, Tim LaHaye, co-fundador da Maioria Moral, é do parecer que haverá um grande impacto da disputa entre cristãos e humanistas sobre as mentes das crianças norte-americanas. Em 1980, ele escreveu: “Eu estou preocupado se as 50 milhões de crianças que crescerão na América durante a próxima geração terão acesso à verdade, ao invés das heresias do humanismo” (Apud. UTTER; STOREY, 1995, p. 94 e 102).

Essa posição em prol da influência religiosa cristã na política dos Estados Unidos tem sido denominada por alguns autores como uma posição “teocrática”, por exemplo, Michele Goldberg utiliza o termo “teocracia” para referir-se ao atual estado do pensamento cristão norte-americano. No seu entendimento esse pensamento traz consigo a convicção de que “o verdadeiro cristianismo deve governar todos os aspectos da vida pública e privada, e que tudo – política, ciência, cultura e relacionamentos – deve ser compreendido conforme ordenados na Escritura” (GOLDBERG, 2006, p. 5). Para Bem Stahlberg, “os críticos da teocracia mostram como a divisão formal entre igreja e estado na verdade permite à igreja ter uma influência significativa sobre o estado” (STAHLBERG, 2008, p. 111). Muito embora o muro de separação entre religião e política tenha definido os papéis de cada uma dessas instâncias no cenário da formação da república nos Estados Unidos, isso não significou o afastamento de ações coordenadas de comunidades religiosas no âmbito das discussões sobre políticas públicas daquele país, sobretudo das ações de certas comunidades que seguem a perspectiva fundamentalista.

De fato, como acertadamente observa Ralph W. Hood Jr., o fundamentalismo religioso tem cada vez mais capturado corações e mentes não só nos EUA, mas também em todo o mundo nas últimas décadas (HOOD Jr., HILL; WILLIAMSON, 2005, p. 11).

De acordo com Benson e Heltzel, a presença cultural e política do fundamentalismo e o impacto mesmo dos eventos de 11/09/2001 resultaram em mudanças na própria retórica política das ocupantes da Casa Branca. Coube ao ex-presidente George W. Bush transformar esta instituição enquanto um *bully pulpit* em um púlpito *tout court*, repleto de “chamadas” e “missões” e “*charges to keep*” acerca do papel dos EUA no mundo. De acordo com esses autores, George Bush estava (e ainda está) convencido que os americanos estão engajados em uma batalha moral entre o bem e o mal e que aqueles que não estão com eles estão do lado

errado neste confronto divino (BENSON; HELTZEL, 2008, p. 29). Considerando que o problema do mal é um tema clássico na teologia cristã, Benson e Heltzel revelam estar de acordo com parte do posicionamento adotado por Bush, pois na opinião desses mesmos autores, “qualquer um que *não* possa ver a verdadeira face do mal nos ataques terroristas do 11 de setembro de 2001 está sofrendo de um caso grave de relativismo pós-moderno”. Por outro lado discordam desse *dualismo maniqueísta* na distinção estabelecida entre um “eles” sendo o mal e um “nós” sendo o bem, isto é, discordam da concepção teológica adotada pelo Presidente Bush segundo a qual o mal está fora de nós e para além de nós mesmos e que nesta guerra entre o bem e o mal quem não está conosco pertence ao mal. Na avaliação desses autores, esta teologia adotada por Bush é uma má teologia (BENSON; HELTZEL, 2008, p. 30). No entanto, ela é a mesma que alimenta a imaginação religioso-política de muitos fundamentalistas e neofundamentalistas, norte-americanos ou não.

O fato, porém, é que após os referidos ataques, a Casa Branca cuidadosamente produziu um roteirizado serviço religioso que levou o referido ex-presidente a declarar guerra ao terrorismo do púlpito mesmo da *National Cathedral*. Com a maior parte dos membros do gabinete e do Congresso presentes, juntamente com os líderes religiosos do país, o então presidente George Bush enfatizou – em uma liturgia televisionada nacionalmente a que foi finalizada com a execução do *Battle Hymn of the Republic* – o caráter *divino* da nova guerra dos EUA contra o terrorismo, declarando que “nossa responsabilidade para a história já está clara: responder esses ataques e livrar o mundo do mal” (BENSON; HELTZEL, 2008, p. 30).⁴⁴

Nesse mesmo tom, falando no primeiro aniversário do 11/09, o Presidente Bush finalizou seu discurso à nação na *Ellis Island* com as seguintes palavras:

Amanhã é 12 de Setembro. Um marco é passado, e uma missão continua. Seja confiante. Nosso país é forte. A nossa causa é ainda maior do que o nosso país. A nossa causa é da dignidade humana; liberdade guiada pela consciência e guardada pela paz. Este ideal da América é a esperança de toda a humanidade. Essa esperança atraiu milhões para este porto. Essa esperança ainda ilumina o nosso caminho. E a luz resplandece nas trevas. E a escuridão não prevalecerá contra ela. Que Deus abençoe a América (BUSH, 2002).⁴⁵

⁴⁴ “Our responsibility to history is already clear: to answer these attacks and rid the world of evil” (BENSON; HELTZEL, 2008, p. 30).

⁴⁵ “Tomorrow is September the 12th. A milestone is passed, and a mission goes on. Be confident. Our country is strong. And our cause is even larger than our country. Our is the cause of human dignity; freedom guided by conscience and guarded by peace. This ideal of America is the hope of all mankind. That hope drew millions to this harbor. That hope still lights our way. And the light shines in the darkness. And the darkness will not overcome it. May God bless America”. (“President’s Remarks to the Nation”, Ellis Island, September 11, 2002. Disponível em: <<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/09/20020911-3.html>>. Acesso em: 26 de dez. de 2014.

Avaliando a postura adotada pelo Presidente George W. Bush, após os atentados do 11 de Setembro, 2001, o teólogo Jim Wallis afirma que “a política externa dos Estados Unidos é mais do que presunçosa, ela é teologicamente arrogante; ela é não apenas unilateral, mas perigosamente messiânica; não é apenas arrogante, mas estabelecida na fronteira da idolatria e da blasfêmia”. Em sua opinião, a fé pessoal de George Bush o levou a uma profunda autoconfiança em sua ‘missão’ de lutar contra o ‘eixo do mal’, em relação ao seu “chamado” para ser o comandante-chefe na guerra contra o terrorismo, e em relação a sua definição da responsabilidade da América para defender a todos e de ser a esperança de toda a humanidade. Em sua avaliação, portanto, essa postura adotada pelo Presidente se constituiu “uma perigosa mistura de uma má política externa e de uma má teologia” (WALLIS, 2008, p. 31).

Entretanto, discordando plenamente do discurso dos novos ateístas, Wallis acredita que a resposta a essa má teologia praticada por George Bush não seja o secularismo, mas sim uma boa teologia. Assim sendo, “a resposta a má teologia não é o secularismo, mas, ao contrário, uma boa teologia”. Em sua opinião, portanto, persiste a concepção segundo a qual não é sempre errado invocar o nome de Deus e que as alegações feitas pela religião na vida pública da nação têm o seu próprio lugar. Assim, considerando a influência positiva da liderança profética e moral de Martin Luther King Jr., Desmond Tutu e Oscar Romero, Wallis avalia que

Em nossa própria história Americana, a religião tem sempre sido levada para a vida pública em dois muito diferentes caminhos: um, invoca o nome de Deus e a fé a fim de nos considerar responsáveis em relação às *intenções de Deus* – chama-nos à justiça, à compaixão, à humildade, ao arrependimento e à reconciliação. Abraham Lincoln, Thomas Jefferson e Martin Luther King Jr. talvez sejam os melhores exemplos desse caminho. Lincoln frequentemente usava a linguagem das Escrituras, mas no sentido de chamar ambos os lados na Guerra Civil para a contrição e para o arrependimento. Jefferson por sua vez disse: “Eu tremo para meu país quando reflito que Deus é justo, que sua justiça não pode dormir para sempre”; o segundo caminho invoca as bênçãos de Deus em nossas atividades, agendas e propósitos. Muitos presidentes e líderes políticos têm usado a linguagem religiosa dessa forma, e George W. Bush foi vítima dessa mesma tentação (WALLIS, 2008, p. 31-32).⁴⁶

⁴⁶ “In our own American history, religion has been lifted up for public life in two very different ways. One invokes the name of God and faith in order to hold us accountable to *God’s intentions* – to call us to justice, compassion, humility, repentance, and reconciliation. Abraham Lincoln, Thomas Jefferson, and Martin Luther King Jr. perhaps best exemplify that way. Lincoln regularly used the language of scripture, but in way that called both sides in the Civil War to contrition and repentance. Jefferson said famously, ‘I tremble for my country when I reflect that God is just’. The other way invokes God’s blessing on our activities, agendas, and purposes. Many presidents and political leaders have used the language of religion like this, and George W. Bush fell prey to that same temptation” (WALLIS, 2008, p. 31-32).

Já o neoatista Richard Dawkins, em seu artigo *Time to Stand Up* (2001), em crítica direta ao fundamentalismo protestante nos Estados Unidos e de sua influência sobre a política daquele país, faz referência às declarações feitas pelos famosos televangelistas Jerry Falwell e Pat Robertson acerca das causas dos ataques terroristas do 11 de Setembro. Segundo Dawkins, diante destes ataques terroristas, Pat Robertson e Jerry Falwell – os que circulavam pela Casa Branca nos anos do governo George W. Bush – souberam exatamente onde colocar a culpa. Segundo Dawkins, “Falwell disse que Deus havia protegido a América maravilhosamente por 225 anos, mas agora, com o aborto, gays, lésbicas e a ACLU (American Civil Liberties Union), ‘todos eles, que tentaram secularizar a América (...) contribuíram para que isso acontecesse’”. Em sintonia com *modus operandi* de Falwell, Robertson respondeu: “Bem, eu concordo totalmente”. De acordo com Dawkins, rapidamente após essas declarações, Bush teve que deixar claro para a sociedade norte-americana que esse “espírito religioso” não representava a opinião oficial de seu governo (DAWKINS, 2001).⁴⁷ Com esse exemplo, Dawkins procura sustentar sua opinião segundo a qual “os Estados Unidos são o país mais religioso da cristandade e que seus líderes ‘nascidos de novo’ (*born-again*) são ‘olho por olho’ assim como as mais religiosas pessoas na Terra”, tais como, por exemplo, os membros da própria Al Qaeda. Para Dawkins, tanto os fundamentalistas protestantes e os neofundamentalistas nos Estados Unidos quanto os fundamentalistas islâmicos “acreditam que o Deus da Era do Bronze está em seu lado nas batalhas. Ambos assumem o risco de um inabalável futuro para o mundo, numa fé fundamentalista onde Deus lhes concederá a vitória” (DAWKINS, 2001).

De fato, no contexto do surgimento do neoatismo está sem dúvida a própria reemergência do fundamentalismo norte-americano. Richard Dawkins deixa claro finalmente que os ataques do 11 de Setembro de 2001 serviram para mostrar que as coisas estão diferentes no mundo e que, por isso mesmo, aqueles que por anos têm educadamente escondido seu desprezo pela perigosa ilusão coletiva da religião precisam se levantar e proclamar, denunciando a real ameaça que a religião mesma oferece ao mundo (DAWKINS, 2001).

Sem dúvida, o mesmo sentimento pelo qual Dawkins foi tomado após o 11 de setembro tomou conta também de tantos outros intelectuais tais como Sam Harris,

⁴⁷ Assim como Dawkins, Christopher Hitchens também fez referência às declarações de Pat Robertson e Jerry Falwell. Segundo Hitchens, “Within hours, the ‘reverends’ Pat Robertson and Jerry Falwell had announced that the immolation of their fellow creatures was a divine judgment on a secular society that tolerated homosexuality and abortion” (HITCHENS, 2007, p. 32).

Christopher Hitchens e Daniel Dennett, notoriamente, levando-os a produzir um discurso veemente contra a religião talvez nunca visto na história norte-americana. E não apenas isso. Como destaca Hebert London, “muito do que os americanos são e serão como povo foi determinado pelos ataques terroristas do 11 de setembro” (LONDON, 2008, p. 81). Dentro dessa perspectiva, pode-se dizer que o discurso neoateísta não é meramente uma crítica à religião. Na realidade ele constitui também numa tentativa de fornecer subsídios ideológicos para a formação de uma possível nova identidade para os EUA, identidade baseada, desta feita, numa completa denegação da religião como reserva de sentido válida.

Assim sendo, muito embora o discurso neoateísta se constitua por sua crítica à religião em sua presença global e às crenças e perspectivas éticas, políticas e morais a ela associadas como um todo, independentemente de sua tradição, devemos nos atentar para o fato de que, diferente dos ateísmos do passado, este discurso é elaborado num contexto específico, tendo como “centro gravitacional” os ataques do 11 de Setembro de 2001. Em consequência, mesmo a crítica dirigida contra o islamismo, por exemplo, está no âmbito de uma reflexão acerca do lugar da religião e de suas relações com a política, a ciência, a ética e a cultura em geral nas sociedades ocidentais, muito particularmente na sociedade norte-americana. Em outras palavras, o discurso neoateísta emerge como uma crítica ao *motor religioso* mesmo, o qual, por sua vez, tem movido a política, a cultura e a sociedade dos Estados Unidos da América, uma nação paradoxalmente secular e religiosa ao mesmo tempo.

2. Hipóteses Centrais

Tendo em vista o contexto de surgimento do neoateísmo, nesta pesquisa nos propomos a articular três hipóteses centrais:

A primeira delas é que, em nosso entendimento, o neoateísmo constitui um dos atores do atual realinhamento no âmbito da guerra de culturas em curso nos Estados Unidos.

A segunda hipótese é que essa guerra de culturas em curso representa um dos muitos efeitos da dinâmica própria da “saída da religião”, ou do “desencantamento do mundo”, tal como defendido pelo filósofo francês Marcel Gauchet.

A terceira hipótese é que tanto no âmbito da guerra de culturas quanto na dinâmica mesma do desencantamento do mundo o neoateísmo pode ser identificado como uma expressão do que poderíamos denominar de “neofundamentalismo secularista” ao se posicionar como um dos atores alinhados a uma perspectiva secularista ortodoxa, por um lado, e por buscar o que poderíamos considerar um “reencantamento da ciência” de modo a

concebê-la como fundamento da autoridade moral.⁴⁸ Assim sendo, ao estudarmos o atual movimento neoateísta em suas articulações no âmbito da guerra de culturas em curso nos Estados Unidos, temos como objetivo maior verificar o lugar, o papel e as funções do discurso neoateísta em sua dimensão política, social e cultural, neste contexto aparentemente paradoxal de *saída da religião* e da *permanência do religioso*, de *pós-cristianismo* (pós-religião) e *pós-secularismo*, ou seja, nesse contexto de crise geral de autocompreensão do próprio secularismo moderno e de reconfiguração de alguns dos elementos essenciais que o possibilitaram, isto é, reconfiguração do saber científico, da política e da própria democracia enquanto expressão melhor do moderno Estado-Nação.

Com vistas a demonstrar a plausibilidade de nossas hipóteses, organizamos este primeiro capítulo de forma a apresentar o marco contextual, os referenciais teórico-conceituais e a metodologia que, no nosso entendimento, nos darão o suporte necessário para as análises do movimento neoateísta no âmbito do cenário geral de perda de sentido dos dispositivos modernos de desencantamento do mundo e no âmbito específico da guerra de culturas nos EUA.

3. Referencial Teórico-Conceitual e Metodológico

3.1 Referencial Teórico-Conceitual

Como mencionado, duas teorias se articulam servindo como referencial teórico-conceitual desta pesquisa para as análises do movimento neoateísta e de seu discurso: a primeira, a teoria da religião elaborada pelo filósofo francês Marcel Gauchet apoiada em dois

⁴⁸ Como veremos mais detidamente no último capítulo desta pesquisa, a expressão “neofundamentalismo secularista” decorre do nosso entendimento segundo o qual o movimento neoateísta é: (i) *secularista*, pois “diferente de uma pessoa secular, que se relaciona agnosticamente em relação às pretensões de validade religiosas, os secularistas tendem a adotar uma postura polêmica em relação à doutrina religiosa que mantém uma influência pública apesar do fato de que suas reivindicações não podem ser cientificamente justificadas” (cf. HABERMAS, 2007); (ii) *fundamentalista*, por entendermos que o movimento neoateísta – diferentemente de outras expressões do ateísmo – apresenta uma forma “mais militante de ateísmo” (cf. BEATTIE, 2008, Location 73 of 198). Esse caráter “mais militante” favorece nossa aproximação do atual movimento neoateísta com o fundamentalismo protestante norte-americano, pois, como observa George Marsden, o fundamentalista pode ser diferenciado do evangélico, justamente porque o “fundamentalista é um evangélico que é *militante* contra a teologia liberal nas igrejas ou contra as mudanças nos valores culturais ou nos costumes” (cf. MARSDEN, 1991, p. 01 – o itálico é nosso); (iii) *neo*, ou melhor, *neofundamentalismo*, porque acreditamos que o discurso ético-político do movimento neoateísta se aproxime estruturalmente mais do discurso do neofundamentalismo religioso norte-americano, isto é, se aproxime estruturalmente mais do discurso dos operadores do fundamentalismo *ressurgido* no final da década de 1970 e que ganhou notoriedade, sobretudo, com o movimento realizado por Jerry Falwell à frente da *Moral Majority* e das ações da *Christian Right* ao longo das décadas de 1980 e 1990, do que do discurso do fundamentalismo originário do século passado. Esse ressurgimento fundamentalista – ou neofundamentalismo, o que é a mesma coisa – “tentou trazer de volta os fundamentalistas para os centros da vida norte-americana, especialmente através da ação política” (cf. MARSDEN, 1991, p. 76). Assim sendo, pelo forte viés ético e político de seu discurso e pelas ações políticas propostas e realizadas pelos novos ateístas, percebemos que o termo neofundamentalista seja adequado para qualificar esse movimento.

conceitos centrais: a “saída da religião” e a “permanência do religioso”; e, a segunda, a teoria desenvolvida pelo sociólogo da cultura, o norte-americano James Davison Hunter, conhecida como “guerra de culturas”.

3.1.1 – Marcel Gauchet e a tensão entre a saída da religião e da permanência do religioso

Nesta pesquisa chamamos a atenção do leitor para dois conceitos centrais presentes na teoria que vem sendo elaborada pelo filósofo francês Marcel Gauchet: o primeiro é o conceito de “saída da religião” desenvolvido principalmente em sua obra *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, de 1985; o segundo é o conceito de “permanência do religioso” que apresenta no livro *Le religieux après la religion*, escrito em parceria com o filósofo Luc Ferry, em 2004. De fato, somos da opinião que esses conceitos, presentes na teoria proposta por esse filósofo francês contemporâneo, são indispensáveis para nossas análises acerca do movimento neoteísta por eles nos oferecerem elementos que permitem um melhor entendimento da dinâmica própria da religião e de seu papel nas sociedades democráticas contemporâneas, as quais, em sua avaliação, encontram-se em franca crise de fundamento. Antes, porém, de apresentarmos as noções de “saída da religião” e “permanência do religioso”, cabe-nos apresentar as ideias de “religião” e de “religioso” concebidas por Marcel Gauche, ainda que sinteticamente.

3.1.1.1 - Religião

Embora não haja intenção por parte desse filósofo em elaborar uma definição *formal* de religião, esta última é concebida por ele como “produção de uma determinada economia do vínculo político”. Em sua opinião, a religião é “um fato de instituição que organiza a totalidade da experiência humana”. Por isso mesmo, a religião é um fator crucial na vida de qualquer sociedade. Para Gauchet, a religião não se reduz a crenças religiosas e a práticas associadas, mas está relacionada a formas de ordenamento do mundo humano-social, a modos de compreender e de instituir o estar-junto coletivo, o vínculo entre os seres, o poder e as comunidades (GAUCHET, 2005, p. 293-294).

De fato, se fizermos da relação da religião com o social “o centro de gravidade do religioso”, podemos concluir que um dos traços característicos da religião foi o de servir *originariamente* como estruturante do todo social, isto é, como religião englobante. Por isso, segundo Gauchet, o momento “mais religioso” das religiões não se encontra nas religiões históricas e monoteístas do ocidente, mas nas religiões vivenciadas no âmbito das sociedades

primais. “É na origem que está a religião mais sistemática e mais completa que atua como princípio fundante do existir humano-social” (GAUCHET, 2005, p. 35).

Assim sendo, entendendo a religião como dispositivo relacionado inicialmente com a economia do vínculo político e humano-social é na origem, isto é, na religião das sociedades sem escrita, religião primeira, que se efetuou a *desposseção radical*, ou seja, se estabeleceu a alteridade integral do fundamento. O religioso nesse contexto encontrava-se em vínculo co-constitutivo com a organização social e a formação da lei, por isso mesmo, a religião naquele momento foi responsável pela estruturação tanto da ordem coletiva, quanto das existências individuais. Para Gauchet essa desposseção constitui um “fundamental paradoxo” que, por sua vez, “contém a chave de toda a nossa história”. Em sua concepção a essência da religião “consiste em consentir com a desposseção e o abandono do projeto de dominar a natureza, de legislar por conta própria em benefício de outro projeto, o de assegurar uma identidade de parte a parte definida e dominada” (GAUCHET, 2005, p. 15). Assim sendo, as religiões primevas atribuíam ao Outro intangível o estabelecimento da ordem (imutável) do mundo natural e da ordem (imutável) do mundo dos homens, bem como a garantia de continuidade de ambas. Uma vez estabelecida a grande ordem por este *Alter*, tratava-se, então, de reiterar narrativamente o estabelecimento heterônomo da ordem das coisas e dos vínculos e a desposseção da capacidade autônoma de *criar mundos*, condição ontológica e própria dos seres humanos. Tal capacidade de criação é tida como prerrogativa de deuses e não de homens.

O vínculo humano-social dava-se, naquela altura, de forma tal que a lei era concebida com *integralmente recebida e intangível*. Os homens recebiam essas leis dos ancestrais, as quais, por sua vez, vinham sendo retransmitidas e reproduzidas de geração a geração. Aqui predominava o processo de denegação da própria autonomia, ou seja, denegação da capacidade das sociedades constituírem suas próprias leis. A religião naquele momento estruturava um tipo bem determinado de sociedade constituída pela anterioridade e superioridade do princípio da ordem coletiva – recebido e intangível, isto é, heterônomo – sobre a vontade dos indivíduos que ele reúne (GAUCHET, 2005, p. 41). Nesse sentido, ela era uma *sociedade movida à religião englobante*.

3.1.1.2 - Religioso

Ao dialogar com Marcel Gauchet, no livro *Le religieux après la religion*, Luc Ferry chama a atenção para um elemento central no pensamento de Gauchet: a definição de religioso. Diante da pergunta “O que Marcel Gauchet compreende como religioso?”, Ferry

apresenta as três grandes características que, em sua opinião, marcam a reflexão de seu interlocutor sobre tal questão (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 19).

De acordo com Luc Ferry, a primeira característica do religioso diz respeito à heteronomia, ou seja, a “um princípio exterior e superior à humanidade”. Nesse princípio de heteronomia, o fundamento e a lei da sociedade são concebidos como vindo “de fora, do exterior da humanidade”. É por isso que, segundo Ferry, Gauchet tem razão em dizer que o religioso “mais religioso” estaria na origem da história, sobretudo nas sociedades primevas. Assim sendo, o verdadeiro religioso está na origem, dado que é nela que a exterioridade absoluta das matrizes da lei e, conseqüentemente, das matrizes da organização do vínculo humano-social, é vivenciada como tal. Em outras palavras, afirma Luc Ferry: “o religioso não é simplesmente a *heteronomia* – isto é, o fato de que a lei vem de outro lugar que não da própria humanidade – mas, de certa forma, a *denegação da autonomia*” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 19).⁴⁹

A segunda grande característica do religioso na concepção de Gauchet, de acordo com seu interlocutor, é a dimensão *política* do religioso, devido ao seu vínculo originário com a organização social e com o estabelecimento da lei e do sentido. De acordo com Ferry, existe uma total proximidade entre as dimensões política e religiosa, no pensamento de Gauchet. Por isso mesmo, numa perspectiva gauchetiana, o religioso *tout court*, englobante, pertence ao passado em um sentido muito mais profundo e muito mais estrutural. Como veremos adiante, quando Marcel Gauchet fala de um longo processo histórico de “saída da religião”, não se refere simplesmente a uma espécie de esgotamento das “ingenuidades” mágico-religiosas; refere-se, sobretudo, ao processo pelo qual o sentido e a estruturação dos vínculos humano-social e político deixa de ser pensado como a herança de uma tradição enraizada em um e determinada por um, instituinte imemorial e finalmente sagrado. Conseqüentemente, passamos a ter sociedades organizadas a partir da ideia de autoinstituição, segundo a qual os homens fazem sua história e elaboram suas próprias leis, por conta e riscos próprios. Isso não só muda a religião, mas também a própria ideia do Outro sagrado ou divino.

E, finalmente, a terceira grande característica da ideia de religioso elaborada por Gauchet, na avaliação de Luc Ferry, é que a religião não é uma disposição *natural* do ser humano em geral, isso é, não traduz uma humana disposição metafísica, mas uma condição

⁴⁹ Segundo Henrique Lott, a heteronomia representa, para Gauchet, exatamente o contrário da autonomia. Na primeira, a lei é concebida como vinda de “fora”, como uma espécie de “doação” em relação à qual os homens têm uma dívida: a dívida de sentido, enquanto que a segunda consiste no fato de o homem se dar a própria lei (LOTT, 2013, p. 13).

histórica. Segundo Ferry, para Gauchet o religioso, tal como a religião, não está necessariamente inscrito desde sempre e para sempre na configuração essencial do ser humano. Segundo Gauchet

A religião pertence, ao contrário, a um período passado e ultrapassado da história. Ela tem um começo e um fim. Pode-se imaginar uma organização social dos seres humanos definitivamente sem religião, sem que com isso as velhas ameaças da Igreja caiam sobre a cabeça e sem que, forçosamente, essas sociedades sem religião, puramente humanas, estejam fadadas ao totalitarismo ou, quem sabe, a alguma catástrofe qualquer, ao imoralismo, ao materialismo etc. [...] A religião não aparece mais como uma disposição metafísica, essencial à humanidade, mas como um momento histórico ligado a uma organização social e política particular (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 22).

Assim sendo, da mesma forma como a religião entendida como “englobante”, como organizadora da totalidade do estar-junto coletivo, pertence às formas tradicionais de organização sociopolítica, pode-se falar do religioso como um dispositivo histórico e mutante. Ora, é essa estrutura da organização social, escreve Luc Ferry, “no qual a temporalidade pertence ao passado que está, por excelência, hoje extinta” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 20). Isso não significa que grupos ou comunidades não possam vivenciar crenças e práticas religiosas ancoradas nesse ideal de religião englobante, porém, a autoevidência (e eficácia) desse ideal como estruturante de *toda* sociedade humana não mais se sustenta.

3.1.1.3 – Como conciliar a “saída da religião” e a “permanência do religioso”?

Uma vez que Gauchet busca definir o religioso e a religião vinculando-os à questão da organização do conjunto da sociedade e da produção da lei, Ferry tem plena razão ao afirmar que para ele esse tipo de religião pertence ao passado. Não é que a religião tenha acabado ou deixado de existir, muito pelo contrário, todavia o fato é que, segundo Gauchet, a religião deixou de ser a fonte exclusiva do sentido que fundamenta e legitima a totalidade da lei, ou seja, deixou de ser, como diriam Luckmann e Berger, a única reserva de sentido supraordenada e autoevidente, ainda que muitos a considerem assim (Cf. BERGER; LUCKMANN, 2004). É nesse sentido que Gauchet considera que vivemos atualmente em um mundo que “saiu da religião”, isto é, um mundo em que a religião perdeu “a capacidade de [...] estruturar a política e a sociedade” como um todo, muito embora seja um mundo que

permite a “permanência do religioso na ordem da convicção dos indivíduos” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 55).⁵⁰ Dentro desta perspectiva, Gauchet afirma que o

Fim da religião, como eu creio, deve ser compreendido em termos de *fim* do *papel social* da religião. [...] Fim do papel social da religião não significa o fim da crença religiosa, a qual não me parece ter qualquer razão para desaparecer em um horizonte histórico previsível. [...] *A saída da religião não significa, mesmo em tendência, o fim da crença religiosa e a desaparecimento das instituições religiosas. Ela significa uma mudança de estado, uma transformação ocorrida de dentro para fora da própria religião* (GAUCHET, 2004, p. 143, 236 – O itálico é nosso).⁵¹

Para Marcel Gauchet, portanto, não se deve reduzir sua tese da “saída da religião” aos modelos clássicos acerca da “morte de Deus”, os quais trabalham com a pré-compreensão de que a religião é uma ilusão que deva ser superada, nem tampouco identificar a expressão “saída da religião” com “secularização” ou “laicização”. Para esse filósofo francês, a saída da religião se constitui como um processo de longa duração que vem se desdobrando ao longo de vários séculos de cristianismo e que continua em ato.

Saída da religião não significa desaparecimento de qualquer experiência do tipo religioso, significa desprendimento da organização da realidade coletiva segundo o ponto de vista do Outro, porém desprendimento que faz aparecer a experiência subjetiva do Outro como um resto antropológico talvez irreduzível (GAUCHET, 2005, p. 232).⁵²

Considerando os conceitos de “saída da religião” e “permanência do religioso” elaborados por Marcel Gauchet, em nossa análise sobre o atual movimento neoateísta percebemos que em seus textos os autores neoateístas afirmam reiteradamente que a religião estaria novamente exercendo uma enorme influência na esfera pública, sobretudo no âmbito da sociedade norte-americana. Segundo o argumento dos novos ateístas, bem como de alguns outros pensadores que se alinham com o secularismo, estaria em curso uma retomada, um retorno da influência da religião na definição das políticas públicas relacionada a diferentes agendas, tais como educação, pesquisa científica, entretenimento, família, dentre outras, que colocaria em risco os ideais democráticos desta sociedade. Essa retomada da influência da

⁵⁰ Segundo Henrique Lott, para Gauchet, o principal motivo pelo qual se gerou esse longo movimento de saída da religião foi o princípio de individuação. Foi através desse princípio que se configurou uma nova vivência do ser, uma nova estrutura ontológica (LOTT, 2013, p. 142).

⁵¹ « ...fin de la religion il y a, comme je crois, c'est en termes de fin du rôle social de la religion. [...] Fin du rôle social de la religion ne signifie pas fin de la croyance religieuse, laquelle ne me paraît avoir aucune raison de disparaître à horizon historique prévisible. [...] La sortie de la religion ne signifie pas, même en tendance, la fin de la croyance religieuse et la disparition des institutions religieuses. Elle signifie que leur statut change, qu'il se transforme de fond en comble » (GAUCHET, 2004, p. 143 e 236).

⁵² Gauchet disse ainda que: “I am not proclaiming yet again the death of the gods and the disappearance of their devotees. It is evident that the City-State, including those who still believe in the gods, continues to exist without them. The gods have survived, but their power is fading” (GAUCHET, 1997, p. 4).

religião no espaço público norte-americano tem sido avaliada pelos autores neoateístas em pauta, senão como um “retorno da religião englobante”, pelo menos como um processo de implantação de um regime teocrático, tal como sugerido por autores como Kevin Phillips, Michelle Goldberg e pelo próprio Sam Harris.⁵³ A opinião dos autores neoateístas em geral é a de que, muito embora os Estados Unidos sejam uma nação fundada sobre o princípio da separação jurídico-política entre igreja e estado, a religião continua exercendo uma grande influência pública e orientando diversas decisões da política interna e externa daquele país. Essa crítica neoateísta ao lugar da religião na esfera pública dos Estados Unidos traduz, em nosso entendimento, a percepção desse processo simultâneo entre “saída da religião” e “permanência do religioso”.

As críticas neoateístas sobre a influência da religião no âmbito das sociedades seculares leva-nos a considerar ainda uma questão importante: a *aparente* contradição entre dois discursos conflitantes, à qual retornaremos mais detidamente ao longo desta tese. De um lado, teríamos o discurso do neofundamentalismo protestante norte-americano, em que é reforçada sistematicamente a constatação da perda da influência do cristianismo no âmbito da esfera cultural e política dos EUA e, simultaneamente, é reforçada a retórica do chamamento a uma ação político-partidária pautada por orientações de matriz religiosa. Por outro lado, teríamos o discurso neoateísta – que se configura como um contradiscurso ao neofundamentalismo, todavia, ele também proporciona uma constatação importante: a do sentimento de perda de eficácia e de autoevidência dos ideais secularistas mesmos diante do retorno significativo da influência religiosa no espaço público e político-partidário de muitas sociedades seculares. Como vemos, apesar das diferenças significativas entre os discursos (e os atores), há algo em comum entre estes dois discursos polares que requer nossa atenção. Dadas estas diferentes percepções sobre o lugar e o papel da religião no espaço público, podemos nos perguntar: estaríamos vivendo um momento pós-cristão, momento-ápice da perda progressiva de eficácia organizadora da religião sobre a totalidade da vida da sociedade, como parecem sugerir as entrelinhas do discurso neofundamentalistas? Ou estaríamos em um singular momento, qualificado por alguns como pós-secular?⁵⁴ Momento de resignificação

⁵³ Cf. PHILLIPS, 2006; GOLDBERG, 2006 e HARRIS, 2004.

⁵⁴ Segundo Gustavo Gilson Oliveira e Aurenéa Maria Oliveira, em artigo publicado na Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP/PE, o denominado “pós-secularismo” preconiza a necessidade de um questionamento radical dos próprios postulados epistemológicos e ontológicos das teorias da (des) secularização. O termo “sociedade pós-secular” foi disseminado inicialmente por Habermas (2006, 2005) e por Joas (2008) como descrevendo uma mudança significativa – e democraticamente positiva – na “autocompreensão” do Estado secular e da sociedade atual, sobretudo europeia, no que diz respeito à legitimidade da incidência de forças emanadas da religião no espaço público. A expressão “pós-secularismo”, todavia, pode ser também utilizada em um sentido mais forte, mais próximo da perspectiva assinalada por De Vries (2006), como uma estratégia de

tanto do religioso quanto do secular, como parecem sugerir as entrelinhas do discurso dos atores ligados ao movimento neoateísta? Mas, quem sabe, estaríamos vivenciando a coexistência mesma desses dois momentos?

Como vimos, segundo o filósofo francês Marcel Gauchet, o mundo contemporâneo assiste a duas dinâmicas simultâneas e co-constitutivas: um processo em curso de “*saída da religião*”, compreendida como saída da capacidade do religioso em estruturar a política e a sociedade” como um todo, e a um processo de “*permanência do religioso* na ordem da convicção última dos indivíduos, observando nesse terreno um amplo espectro de variações, segundo as experiências históricas e nacionais muito amplas” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 55).

Entretanto, na avaliação desse pensador esta permanência da fé com suas revivescências periódicas, não sugere de modo algum, um retorno da religião enquanto instituição englobante e estruturante da totalidade social, tal como foi um dia. Mesmo diante de fenômenos mais pontuais, como no caso da revolução iraniana, em 1970, ou no da emergência do neofundamentalismo cristão nos Estados Unidos, país “que oferece um exemplo único da coexistência de uma sociedade funcionando segundo uma lógica secular e, em muitos aspectos, mais materialista do que qualquer outro lugar e de um povo religioso”, tais retornos não indicam uma recomposição da organização das sociedades com base em uma matriz religioso-política, seja ela teocrática ou teológico-política. Não o indicam mesmo ali onde “as igrejas tornaram-se depositárias da identidade nacional devido a motivos históricos”, como na Irlanda, Polônia ou Grécia (GAUCHET, 2008, p. 11-13). Por outro lado, a *saída da religião* “não significa desaparecimento de qualquer experiência do tipo religioso”, muito ao contrário, significa apenas que a religião perdeu “a capacidade de [...] estruturar a política e a sociedade” mas que, todavia, permanece na ordem da convicção dos indivíduos (GAUCHET, 2004, p. 55).

Assim sendo, a levar em consideração as análises de Marcel Gauchet, podemos perceber que os EUA estão presenciando a coexistência de dois momentos que operam simultaneamente. De um lado, um momento “pós-cristão” ou “pós-religião”, que pode ser visto como uma etapa de “saída da religião”, ou seja, momento de inflexão da capacidade organizadora do cristianismo e da religião sobre a totalidade da vida social norte-americana e do significativo esforço para retomá-la; por outro, uma permanência e até mesmo uma

problematização da percepção da persistência atual das religiões através de um questionamento ou “desconstrução” da oposição binária entre religião e modernidade (OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2012). Para maiores informações sobre o termo pós-secular, ver também: HABERMAS, 2008; e, STOECKL, 2011.

intensificação das crenças religiosas, as quais muito embora possuam um papel social importante como acontece neste país, não constituem mais a única reserva de sentido e de fundamentos (morais e até mesmo metafísicos) para os indivíduos e de orientações para o estar-junto coletivo. Desde o momento em que a religião deixa efetivamente de constituir a fonte das fontes organizadoras das instituições sociopolíticas e culturais e de operar como matriz da lei e como fundamento *exclusivo* da autoridade moral, passamos a vivenciar um definitivo deslocamento do ponto de aplicação da religião em nossas sociedades. Isso não obstante o atual “retorno do religioso”, como afirmam uns, ou o “reencantamento do mundo”, como desejam outros. Dessa forma, a religião torna-se apenas mais uma reserva de sentido dentre outras a fundamentar as convicções últimas dos indivíduos. É importante ressaltar que processo de intensa clivagem entre as elites político-culturais norte-americanas que estamos a presenciar decorre justamente desse deslocamento do ponto de aplicação da religião. Como veremos a seguir, esse processo tem gerado um *novo* tipo de conflito no espaço público dos EUA, o qual, por sua vez, tem dado às controvérsias entre neoateístas, conservadores e neofundamentalistas cristãos a dimensão de uma verdadeira “guerra de culturas”, como quer o sociólogo da cultura norte-americano James Davison Hunter.

3.1.2 James Hunter e o conceito de guerra de culturas

A segunda teoria que serve como referencial teórico-conceitual de nossa pesquisa se articula em torno do conceito de “guerra de culturas”, tal como definido pelo referido sociólogo em sua obra *Culture Wars: The Struggle to Define America*, publicada em 1991. Nesse livro, Hunter desenvolve o argumento segundo o qual “os EUA estão em meio a uma guerra de cultura que tem e continuará tendo reverberações não apenas em relação às políticas públicas, mas sobre a vida ordinária dos americanos, estejam onde estiverem” (HUNTER, 1991, p. 34). De acordo com esse sociólogo, “guerra” ou “conflito cultural” é simplesmente “hostilidade social e política enraizada em diferentes sistemas de entendimento moral. A finalidade a que tendem essas hostilidades é a dominação de um *ethos* cultural e moral sobre todos os outros” (HUNTER, 1991, p. 42). No seu entendimento, esta guerra de culturas em curso traz consigo um *novo realinhamento* dos antigos conflitos culturais próprios da história norte-americana e que envolveram protestantes, católicos, judeus e mórmons ao longo do século XIX e início do século XX. Por isso mesmo, antes de analisarmos os elementos da atual guerra de culturas, dentro das quais estamos incluindo o neoateísmo como um dos seus

vetores, acreditamos ser importante considerar brevemente os elementos dos antigos conflitos culturais ainda vivos na memória histórica norte-americana.

De fato, como pode ser facilmente verificado, os antigos conflitos culturais nos EUA estruturavam-se, sobretudo, em torno das hostilidades entre protestantes e católicos e, como nos lembra James Hunter, “o anticatolicismo foi responsável por moldar o caráter das políticas, da educação pública, da mídia e das reformas sociais no âmbito da sociedade norte-americana” (HUNTER, 1991, p. 35).

Obviamente esta mútua hostilidade entre protestantes e católicos já era implacável desde os tempos da Reforma e da Contrarreforma no século XVI. Além disso, como também já sabemos, essas tensões não foram apenas de natureza religiosa ou teológica. Na verdade, a divisão entre católicos e protestantes gerou uma das mais consequenciais e duradouras *divisões políticas* na experiência do ocidente e, mesmo depois do fim dessas guerras religiosas que duraram mais de cem anos (1559 – 1689), as tensões políticas entre essas perspectivas religiosas continuaram a afetar as dinâmicas institucionais da vida ocidental.⁵⁵

Nos Estados Unidos, por exemplo, os efeitos das hostilidades entre protestantes e católicos na Europa puderam ser sentidos já com a chegada dos primeiros colonos os quais, como sabemos, eram imigrantes europeus protestantes. Assim sendo, segundo Hunter, “o sentimento anticatólico emigrou para a costa norte-americana tornando-se o tecido não oficial das tradições políticas e culturais dos colonizadores” (HUNTER, 1991, p. 36).

No entanto, foi apenas no século XIX, quando da imigração de contingentes católicos europeus para os EUA, que esse anticatolicismo alcançou o que podemos considerar seu ápice, tanto através dos jornais diários e revistas semanais daquela época, quanto nas publicações literárias, a oposição ao catolicismo era pública e francamente disseminada. O anticatolicismo também inflamou os grandes embates pedagógicos e escolares nos meados desse mesmo século, visivelmente na Filadélfia e Boston, mas particularmente intenso, em Nova York. De acordo com Hunter, uma vez que “as habilidades, valores, e hábitos de vida são transmitidos às crianças na escola, foi inevitável que elas se tornassem uma arena do conflito cultural, onde a maioria afirmaria seu poder e as culturas minoritárias lutariam para manter sua voz”. Em Nova York, apesar dos advogados alegarem que as escolas comuns daquela cidade não eram sectárias, a nova-iorquina Public School Society mantinha livros didáticos que continham inúmeras declarações anti-irlandesas e anticatólicas, além de manter

⁵⁵ Sobre a hostilidade e os conflitos entre protestantes e católicos ver, por exemplo: WOLFFE, 2013. Ver também: COLLINS; PRICE, 2000, p. 152ss.

a prática de leitura e recitação diária da versão protestante da Bíblia, elaborada pelo rei James I em 1611, a *King James Version* (HUNTER, 1991, p. 37).

Além dessas manifestações anticatólicas presentes tanto na imprensa quanto nas escolas do século XIX, o que chama mais a atenção foram as expressões anticatólicas que tomaram corpo através da criação das sociedades anticatólicas, tais como, the American Protestant Association, the Christian Alliance, the American and Foreign Christian Union, the American Protective Association, and American Alliance, e através do surgimento de partidos políticos anticatólicos, como, por exemplo, the Native American Party (1843) the Know-Nothing Party, também conhecido como American Party (1849), and the Republican Party (1854).

Os católicos, porém, não foram as únicas minorias religiosas que sofreram dificuldades nos Estados Unidos durante o século XIX. Essa hostilidade inter-religiosa foi também dirigida ao judaísmo. No entanto, apesar do vulgar estereótipo e da popular preocupação com a “conquista hebraica dos centros financeiros de Nova York”, o antissemitismo nunca foi, segundo Hunter, muito politizado tal como o anticatolicismo (HUNTER, 1991, p. 38). Menos visível no âmbito do conflito cultural na história norte-americana, mas não menos importante por isso, foi a hostilidade em relação aos mórmons, que foram vítimas de assédio e perseguição. Em 1838, por exemplo, o governador do Estado de Missouri declarou que “os mórmons deveriam ser tratados como inimigos e deveriam ser exterminados ou expulsos do Estado, para o bem público” (Cf. HUNTER, 1991, p. 39). O próprio Joseph Smith (fundador da Igreja dos mórmons) e seu irmão foram presos e em seguida mortos por uma multidão em Illinois, em 1844; outros quatro missionários mórmons também foram assassinados por uma multidão em Cane Creek, Tennessee, em 1884. Além desses, outros tantos se tornaram vítima de assassinatos, espancamentos e outros atos de violência.⁵⁶

Diante dos conflitos culturais da América do século XIX e início do século XX, a conclusão a que chega James Hunter é que essa discordância cultural foi determinada por duas tendências concorrentes: por um lado, foi determinada pela busca de inserção na vida sociocultural e política norte-americana, levada a cabo por várias culturas minoritárias, de modo a que cada uma delas pudesse viver de acordo com seus imperativos de consciência e com as obrigações internas de sua comunidade, sem que isto resultasse em assédio ou represálias – a eventual conquista dessa inserção forneceria a base para a expansão de

⁵⁶ Para mais informações sobre Joseph Smith, ver: BROWN, 2012. Sobre o assassinato de Joseph Smith, ver: JENKINS, 2015. Sobre os assassinatos em Cane Creek, Tennessee, em 1884, ver: CROW, 2013.

interesses legítimos e próprios de diferentes comunidades morais; por outro lado, foi determinada também pelo esforço da maioria protestante para neutralizar quaisquer desafios a fim de manter sua hegemonia na definição dos hábitos, costumes e sentidos próprios da cultura norte-americana, assim procedendo, essa maioria poderia assumir, eventualmente, a hegemonia político-cultural e religiosa enquanto reserva de sentido dominante. Em suma, o conflito dava-se em torno de quem teria o *poder* para definir a identidade cultural da nação norte-americana como um todo.

Entretanto, Hunter observa que, no decorrer do século XX, ocorreram algumas modificações no cenário dessa guerra de culturas que deslocaram o foco e o eixo desses conflitos. De fato, os antigos conflitos que envolveram protestantes, católicos, judeus e mórmons, foram, em grande medida, removidos da experiência americana contemporânea, devido justamente à expansão da tolerância cultural, do pluralismo religioso e das orientações seculares,⁵⁷ porém isso não significou o fim dos conflitos culturais e religiosos nos EUA. Na verdade, esses conflitos estão se recompondo com base em novas e diferentes linhas ou direções. Além disso, vale destacar que os princípios e ideais que fundavam, no período anterior, as opções dos diferentes atores nesses conflitos, possuíam caráter de *ultimatum*, por isso mesmo, não eram considerados simples disposição do espírito que poderia eventualmente ser modificada ou revogada; eram consideradas verdades reveladas e irrevogáveis, exigências últimas que constituíam fonte de identidade, propósito e comunhão para as pessoas que viviam em consonância com elas. Essa foi precisamente a razão pela qual as ações políticas enraizadas nesses princípios e ideais foram tão passionais.

Como observa James Hunter, a novidade agora, neste novo realinhamento de conflitos, é que as divisões de consequências políticas não refletem mais desacordos teológicos ou eclesiásticos, ou seja, questões de doutrina, de observância de rituais e de organização religiosa. Segundo esse sociólogo, os desacordos tradicionais entre as referidas denominações religiosas foram basicamente resolvidos, ainda no início do século XX, através de acordos forjados com base nos simbolismos e no imaginário do teísmo bíblico. Todavia, esses acordos tornaram-se inócuos, paulatinamente.

⁵⁷ Conforme indica James Hunter, uma série de pesquisas nacionais de opinião pública conduzida entre os anos de 1966 e 1984, por exemplo, mostraram que aquele forte sentimento a favor ou contra diferentes crenças religiosas já havia declinado. Outro indicador geral do desenvolvimento da tolerância inter-religiosa é encontrado nas respostas a questões acerca da adequação de candidatos à presidência que pessoalmente se identificavam com uma ou outra tradição religiosa. Segundo Hunter, em 1958, um em cada quatro americanos, ou seja, 25 por cento, afirmava se opor a um candidato católico, mas em 1987 esse número declinou para apenas 8 por cento. Da mesma forma, em 1958, 28 por cento disseram que não votariam em um candidato judeu. Já em 1987, esse número caiu para 10 por cento (HUNTER, 1991, p. 40).

No atual contexto da guerra de culturas, a que estamos nos referindo, os embates e divisões, bem como suas expressões culturais e políticas não decorrem mais das diferenças de caráter teológico e eclesiástico, como já dissemos. São agora resultantes de *diferentes visões de mundo e de concepções acerca do fundamento da autoridade moral*.⁵⁸ De acordo com Hunter, tais divisões e conflitos não se dão mais, basicamente, em torno de questões específicas de doutrinas ou de estilos de práticas e organizações religiosas, mas “em torno de nossa mais fundamental e estimada compreensão acerca de como ordenar nossas próprias vidas e nossa vida conjunta nesta sociedade. Nossas ideias mais fundamentais acerca de quem somos como americanos estão agora em desacordo” (HUNTER, 1991, p. 42).

No contexto deste novo realinhamento, o cerne da discordância encontra-se na diferença radical acerca da compreensão e tratamento de itens socioculturais da agenda pública tais como aborto, educação das e proteção às crianças, financiamento público para artes, saúde pública, ações afirmativas, homossexualismo, valores na educação pública, papel da mulher, multiculturalismo e seguridade social, entre outros. Não há como negar que, entre outras coisas, tais itens implicam significativamente valores que devem orientar nossos juízos e escolhas morais, uma vez que se referem de modo inquestionável ao domínio do próprio corpo, à procriação, ao diferente, às opções sexuais, à liberdade de escolha e à universalização de direitos. Tais escolhas são *morais* porque elas e os juízos que as acompanham implicam determinar e aceitar esses ou aqueles valores a partir dos quais estabeleceremos justificativa ou razões que, por sua vez, regularão nossas escolhas, decisões, condutas e cursos de ação.

São justamente as diferentes e opostas visões de mundo, bem como as diferentes e também opostas razões que fundam os juízos, as escolhas e as verdades morais, que se encontram na base da clivagem entre os diferentes segmentos que atuam nessa contemporânea guerra de cultura nos EUA. Segundo Hunter, essa clivagem é tão profunda que atravessa as antigas linhas de conflito, fazendo com que a distinção que durante tanto tempo dividiu os americanos – entre protestantes, católicos e judeus – seja hoje em dia praticamente irrelevante.

As clivagens que atualmente demarcam os “territórios” (simbólicos) nessa guerra de cultura são definidas e analisadas por esse sociólogo da cultura a partir de dois movimentos polares – verdadeiros tipos-ideais – que ele mesmo qualifica como “*impulse toward orthodoxy*” (“impulso em direção à ortodoxia”) e “*impulse toward progressivism*” (“impulso em direção ao progressismo”). De acordo com Hunter, o sistema de crenças ou a visão de

⁵⁸ Com o termo “autoridade moral”, Hunter designa “as bases em que as pessoas determinam se algo é bom ou mau, certo ou errado, aceitável ou não aceitável, e assim por diante” (HUNTER, 1991, p. 42).

mundo em direção à ortodoxia define-se “pelo compromisso, da parte de seus adeptos, com uma autoridade externa, definível e transcendente, uma autoridade que é suficiente para todos os tempos”. Por outro lado, no âmbito de uma postura progressista,

A autoridade moral tende a ser definida pelo espírito da era moderna, um espírito do racionalismo e do subjetivismo. [...] Desse ponto de vista, a verdade tende a ser vista como um processo, como uma dimensão que está sempre se desdobrando. [...] O que se verifica em toda a visão de mundo *progressista* é sua *tendência a resimbolizar as crenças históricas de acordo com os pressupostos predominantes da vida contemporânea* (HUNTER, 1991, p. 44).⁵⁹

Todavia, essas qualificações não nos devem levar ao erro de interpretar a “guerra de culturas” em curso apenas como uma expressão de diferentes opiniões ou atitudes meramente individuais sobre essa ou aquela questão. Como destaca Hunter, o conflito articula-se a partir de “concepções fundamentalmente diferentes de autoridade moral”, isto é, a partir de “diferentes ideias e crenças sobre a verdade, o bem, as obrigações com o outro, a natureza da comunidade, e assim por diante”. Além disso, ele se configura, em última instância, como “uma luta acerca da identidade nacional – sobre o significado da América, o que fomos no passado, o que somos agora e, talvez, o mais importante, o que nós, como uma nação, aspiramos nos tornar no novo milênio”, conclui o sociólogo (HUNTER, 1991, p. 49-50).

Com base nas análises propostas por James D. Hunter, podemos agora apresentar, de fato, o que queremos afirmar, isto é, a nossa tese central, sobre o movimento neoateísta. Em nosso entendimento, o atual movimento neoateísta constitui um dos atores desse novo realinhamento do conflito ou guerra de culturas. Mas será que podemos incluir esse movimento no rol dos grupos e instituições políticas e culturais que se pautam por “impulsos em direção à postura progressista”? Podemos afirmar, certamente, que a presença do neoateísmo neste cenário constitui uma contrapartida ao discurso moral fundado numa perspectiva bíblico-religiosa e às suas emulações políticas, tal como pode ser constatado nos próprios argumentos dos novos ateístas. Entretanto, uma ressalva precisa ser feita. Muito embora os atores neoateístas assumam uma posição radicalmente contrária à ortodoxia religioso-política devido a suas posturas secularistas, isto por si só não é suficiente para alinhá-los com uma “postura progressista”, ainda que à primeira vista os argumentos

⁵⁹ “Within cultural progressivism, by contrast, moral authority tends to be defined by the spirit of the modern age, a spirit of rationalism and subjectivism.[...] From this standpoint, truth tends to be viewed as a process, as a reality that is ever unfolding. [...] What all *progressivist* world views share in common is the *tendency to resymbolize historic faiths according to the prevailing assumptions of contemporary life*. (HUNTER, 1991, p. 44).

neoateístas pareçam direcionar tal movimento para esta posição. Como Hunter mesmo observa, nos EUA existem muitos segmentos secularistas que eventualmente se deixam orientar por uma perspectiva ortodoxa ou conservadora. Isso ocorre, por exemplo, quando há um compromisso com a lei natural ou quando há uma “concepção elevada da natureza que serve como um equivalente funcional da autoridade moral externa e transcendente, reverenciada por sua contraparte religiosamente ortodoxa” (HUNTER, 1991, p. 45-46).

Essa pequena, mas importante observação de Hunter nos alerta e impõe uma análise mais atenta de modo a não incorrerem em uma falácia e assumirmos uma perspectiva simplista em nossa análise das atuais linhas de conflito desse novo realinhamento do conflito religioso-político e cultural nos EUA de hoje. Sendo assim, duas considerações precisam ser feitas para melhor delinear os argumentos desta pesquisa.

Em primeiro lugar, diferente do que se possa pensar ou supor num primeiro momento, a principal clivagem do referido conflito não se estrutura entre uma *perspectiva religiosa*, por um lado, e por uma *perspectiva secularista*, por outro. Na realidade, essa clivagem se estrutura primeiramente entre aqueles indivíduos, progressistas religiosos e/ou secularistas, que defendem uma autoridade moral e um ordenamento das experiências individuais ou coletivas articulados por princípios tais como subjetividade, relativismo, pluralismo, racionalismo, contra aqueles que defendem que tal autoridade e ordenamento articulados, desta feita, por princípios objetivamente definíveis e universalmente válidos, ou seja, que não podem ser concebidos como subjetivos, plurais ou relativos. Estes últimos indivíduos podem ser tanto ortodoxos religiosos quanto secularistas. No caso dos primeiros a definição de princípios se pauta pela aceitação da validade incondicional e referencial de uma instituição sagrada como, por exemplo, a Bíblia, tal como preconizam os neofundamentalistas norte-americanos (ortodoxos religiosos). No caso dos secularistas temos, por sua vez, a aceitação, também incondicional, de “uma visão elevada” ou “sublime” do ser e/ou da natureza, tal como ocorre em relação ao movimento neoateísta com sua “visão elevada da natureza” e sua decorrente concepção naturalística ou materialista de existência (ortodoxos secularistas).⁶⁰ Portanto, somos do parecer que a clivagem principal deste realinhamento do conflito religioso-político e cultural em curso nos EUA na realidade coloca os secularistas neoateístas ao lado dos neofundamentalistas, ambos situados no campo do “impulso em direção à ortodoxia”, a despeito da autoimagem neoateísta.

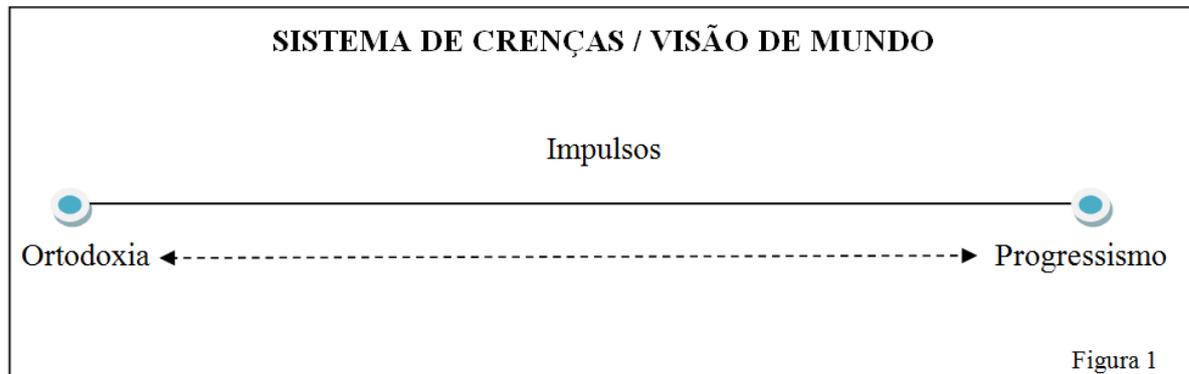
⁶⁰ Os atores neoateístas preconizam a substituição do discurso religioso e a religião *stricto sensu*, nas explicações globais e últimas da vida e do universo, pelo conhecimento fornecido pela ciência, que neste caso, convenhamos, funcionaria como uma verdadeira metafísica.

Além disso, em segundo lugar, vale também observar a existência de uma linha secundária, mas não menos importante, nesse atual realinhamento, ou seja, a existência de um conflito entre os ortodoxos religiosos, por um lado, e ortodoxos secularistas, por outro. Uma vez que na perspectiva ortodoxa existe apenas uma *única, objetiva e universal fonte de autoridade moral*, a disputa entre os ortodoxos religiosos, representados principalmente pela vertente fundamentalista e/ou neofundamentalista, e os ortodoxos secularistas, dentre os quais podemos posicionar o atual movimento neoateísta, se apresenta como uma linha de conflito ainda mais agressiva e expressiva no âmbito da esfera pública. Isso se deve, em certa medida, ao fato de que para ambos só pode haver uma única fonte de autoridade moral. Assim sendo, para que um dos discursos seja considerado verdadeiro, o outro necessariamente precisa ser considerado falso. Por isso mesmo, como já temos indicado, e como será verificado com maior profundidade ao longo desta pesquisa, o discurso neoateísta pode ser classificado como um discurso moral, ou um discurso ético-político ortodoxo, antes que científico, o qual se aproxima estruturalmente do discurso neofundamentalista, ao ponto de o considerarmos como um *discurso neofundamentalista às avessas*, e seu movimento como um *neofundamentalismo secularista*.

Partindo dessas duas considerações e, a fim de melhor elucidarmos essa discussão e de melhor desenvolvermos os argumentos desta tese, acreditamos ser válido retomarmos a relação feita por James Hunter acerca dos impulsos polarizantes nesse novo realinhamento da guerra de culturas, buscando posicionar o movimento neoateísta como um dos seus atores e definindo as linhas de conflito nas quais esse movimento está inserido. Não custa também lembrar que tais “impulsos polarizantes” constituem tipos-ideais que permitem uma melhor visualização dos atores nesse contexto de conflito cultural e religioso-político. Isso significa que temos claro que a *realidade* deste conflito (ou de qualquer outro) implica sempre nuances mais complexas.

Em primeiro lugar, Hunter apresenta sua tese do novo realinhamento da guerra de culturas estabelecendo inicialmente, dois polos que atrairiam os respectivos grupos no âmbito dessa clivagem cultural, ou seja, o polo da “tendência ortodoxa” e o polo da “tendência progressista”. Segundo o sociólogo norte-americano esses termos são utilizados como, ou se referem a, *propriedades formais* de um sistema de crenças ou uma visão de mundo (HUNTER, 1991, p. 44). Dessa forma, teríamos, então, grupos ou indivíduos com impulsos

ou tendências à ortodoxia de um lado, e grupos ou indivíduos com impulsos ou tendências progressistas, de outro, tal como representado na figura 1.

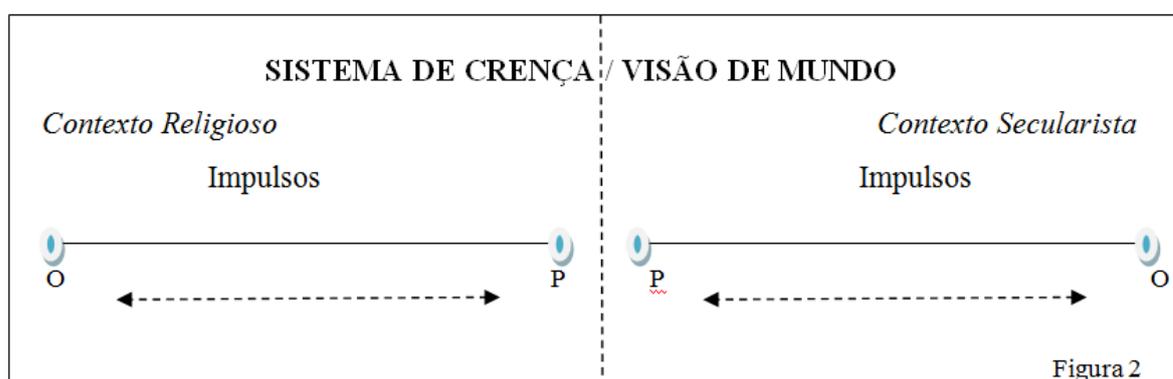


Como já dissemos, segundo James Hunter, o que há de comum entre os que são identificados como ortodoxos é o seu comprometimento com uma autoridade moral incondicional, concebida como única, objetiva e universal, ou seja, uma autoridade autoevidente o bastante para ser considerada atemporal e universal. Já dentro de uma perspectiva progressista, por contraste, a autoridade moral tende a ser definida por dispositivos próprios do *zeitgeist* moderno e seu elã racionalista, pluralista e subjetivista. A partir desse ponto de vista, a verdade tende a ser vista como um processo, como uma realidade que está sempre em mutação (HUNTER, 1991, p. 44).

Contudo, na opinião desse sociólogo da cultura, diferente das antigas linhas do conflito cultural e político-religioso nos EUA, que faziam com que as divergências fossem predominantemente interdenominacionais ou mesmo intercomunitárias, como entre protestantes e católicos, por exemplo, a atual clivagem cultural tem uma marcante (e talvez decisiva) dimensão intradenominacional ou intracomunitária. Na verdade, tal como ocorre entre os representantes de tais denominações e/ou comunidades religiosas, os chamados “secularistas” – pessoas e/ou grupos que se classificam desde “vagamente religiosas até rigorosamente agnósticas ou ateístas” – também estão internamente divididos. Ainda que as pesquisas de opinião pública mostrem que na cultura norte-americana a grande maioria dos secularistas se posiciona em direção à postura progressista⁶¹ e não recorram a tradições

⁶¹ Em seu artigo *Who Are the Secularists?* (2003), Steve Hanway relata que, de acordo com pesquisas do Gallup realizadas em 2002, existe uma relação entre ideologia política e religião nos EUA, sendo que os norte-americanos mais religiosos tendem a ser conservadores em suas perspectivas, enquanto os norte-americanos menos religiosos tendem a ter um ponto de vista liberal. Portanto, em sua avaliação, esse relacionamento apresenta forte evidência, sobretudo entre aqueles que se afirmam sem pertença religiosa – “secularists are significantly more likely to identify themselves as ‘moderate’ or ‘liberal’ than they are to say they are

religiosas na orientação de suas condutas, muitos secularistas, particularmente aqueles muito conservadores e os intelectuais neoconservadores, se posicionam, no entanto, numa perspectiva ortodoxa, mas não necessariamente religiosa. Assim sendo, podemos afirmar que a primeira linha do conflito nesta atual guerra de culturas é “*intra*”, ou seja, ocorre entre ortodoxos e progressistas, dentro de uma mesma denominação, grupo, ou comunidade, tanto no contexto religioso, quanto no contexto secular, tal como representado na figura 2.



De fato, ao longo do século XX observam-se vários conflitos estabelecidos no contexto religioso entre grupos ortodoxos e progressistas. Dentre esses conflitos, podemos indicar, por exemplo, aqueles ocorridos entre as vertentes ligadas ao fundamentalismo e à teologia liberal que levou à cisão da Convenção Batista do Sul dos EUA (*Southern Baptist Convention*) no início da década de 1960.⁶² Já no contexto “secularista” podemos encontrar no próprio discurso neoteísta um viés desses conflitos entre progressistas e ortodoxos. Nele encontram-se presentes críticas diretas a alguns ideais básicos do secularismo, do laicismo e até mesmo da própria orientação democrática, como por exemplo, a crítica aberta ao princípio de tolerância e liberdade religiosa, o que significa, indiretamente que seja, uma crítica ao pluralismo.⁶³

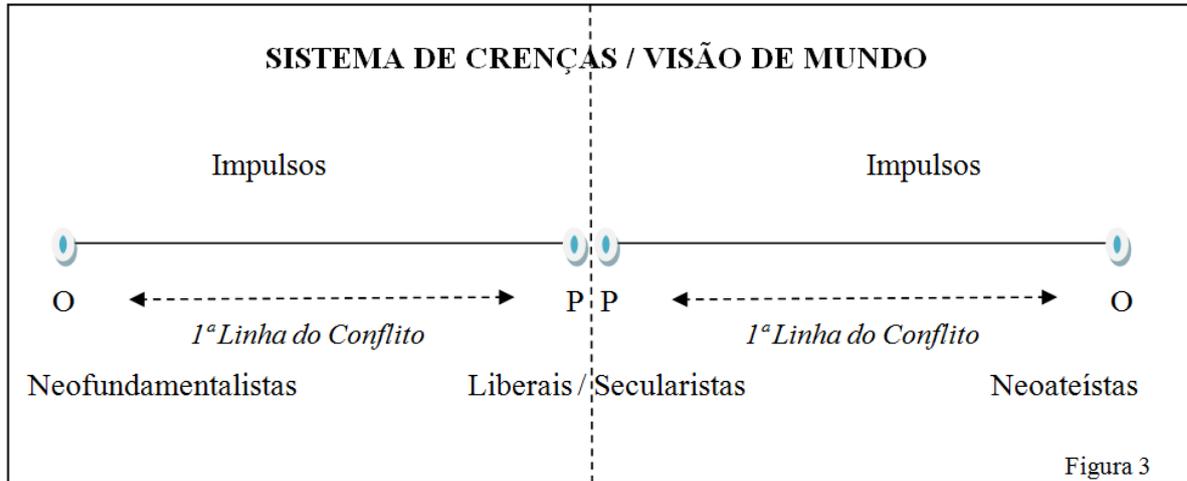
Desse modo, observamos que a primeira linha do atual conflito cultural tem como eixo central a cisão entre ortodoxos e progressistas, tanto em um contexto de indivíduos religiosamente orientados (neofundamentalistas x liberais), por um lado, quanto no contexto

‘conservative’”. Disponível em: < <http://www.gallup.com/poll/8239/who-secularists.aspx>>. Acesso em: 3 dez. 2015.

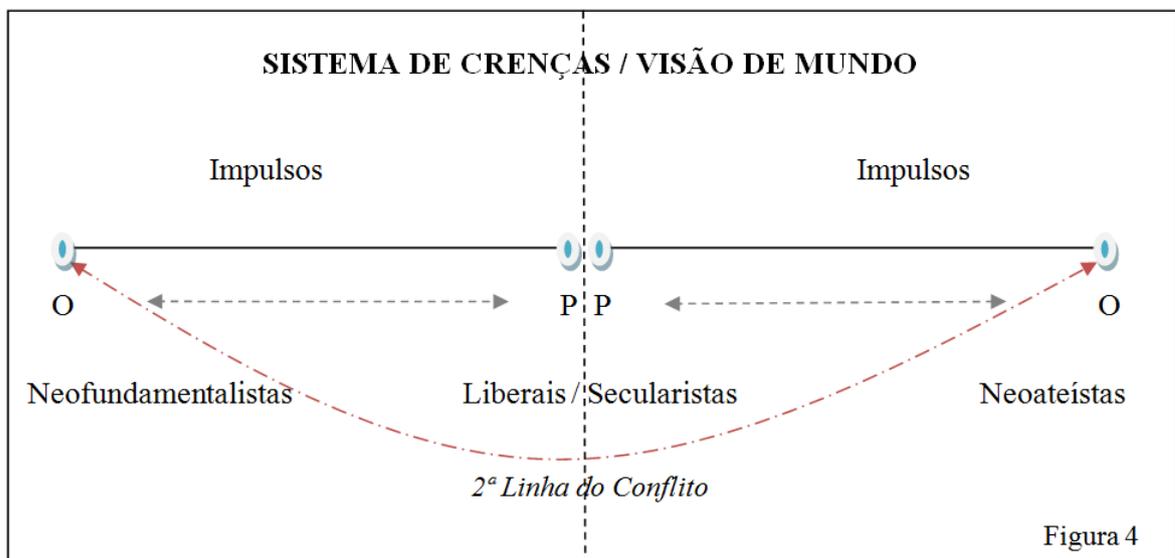
⁶² Sobre essa cisão ver a dissertação de mestrado de Ivan Dias da Silva, apresentada ao Departamento de Ciência da Religião da UFJF em março de 2012 e orientada pelo Dr. Wilmar do Valle Barbosa. SILVA, Ivan Dias. **Opção Fundamentalista ou Opção Liberal?** Controvérsias Teológico-Políticas e Cisão na Convenção Batista do Sul dos EUA. UFJF, março de 2012.

⁶³ Sobre os princípios de tolerância e liberdade religiosa ver, por exemplo, PEÑA-RUIZ, 2000.

de indivíduos secularistas (neoateísmo x outros secularistas), por outro, tal como representado na figura 3.



Todavia, como já temos indicado a atual guerra de cultura não se configura por uma única linha de conflito. Além dessa primeira linha do conflito entre ortodoxos e progressistas, verificamos ainda uma segunda linha de conflito, ou seja, a que opõe ortodoxos religiosos aos ortodoxos secularistas, tal como representado na figura 4.



Em nossa opinião, essa segunda linha do conflito ganhou mais notoriedade no contexto atual, justamente devido às críticas neoateístas dirigidas ao neofundamentalismo e à sua suposta influência sobre as definições das políticas públicas no âmbito da sociedade norte-americana. Sam Harris, por exemplo, afirma no prefácio de sua obra *Letter to a Christian*

Nation que “o propósito primário do livro é armar os secularistas de nossa sociedade, os quais acreditam que a religião deve ser mantida fora da política pública, contra os seus oponentes na direita cristã” (HARRIS, 2006, p. viii). Enquanto Dawkins deixa claro que seu principal alvo é quase sempre o neofundamentalismo ao afirmar que todas as religiões são igualmente “erradas”, “estúpidas” e “perigosas”, (DAWKINS, 2006, p. 321).

Esse posicionamento do neoateísmo bem como as declarações feitas por seus principais atores contra a religião, o fundamentalismo religioso em geral e o neofundamentalismo norte-americano em particular, pode levar a acreditar, num primeiro momento, que no contexto desta atual guerra de culturas, o movimento neoateísta se configura como um movimento secular com tendências a ser progressista, colocando-se tão somente contra a vertente religiosa e sua influência social. Entretanto, como temos demonstrado, acreditamos que o movimento neoateísta seja mais bem classificado como um movimento com impulsos à ortodoxia e que, além disso, em última instância, ele *não* pode mesmo ser classificado como um movimento *simplesmente* secularista, mas como um movimento orientado por uma concepção que poderíamos qualificar de *neofundamentalismo secularista*, tal como representado na figura 5.⁶⁴

⁶⁴ De acordo com Henri Peña-Ruiz, por secularização entende-se “a passagem da hegemonia completa de uma religião apoiada pelo poder Estatal para a influência social difusa das confissões e igrejas num processo em que ambas são parte ativa e onde o seu papel público é reconhecido sob o título de uma espécie de ‘cimento social’. É também tida como um projeto filosófico, político e científico baseado nos direitos do homem e do cidadão” (PEÑA-RUIZ, 2001, p. 96). Assim sendo, a vertente neofundamentalista é de fato orientada por uma recusa aos princípios seculares (autonomia moral e individual do sujeito, diminuição da influência teológico-política nos vínculos sociais, neutralidade axiológica do Estado). Dentro dessa perspectiva, ela se contrapõe à atitude da teologia liberal que buscou incorporar esses princípios em seu sistema de crenças. Se por um lado, a vertente neofundamentalista deseja a refundação da existência coletiva a partir da reafirmação de um fundamento heterônomo das sociedades, tendo a religião como estruturante global do espaço político e social, por outro lado, podemos afirmar que o atual movimento neoateísta se orienta também pela mesma recusa aos princípios seculares (neutralidade axiológica do Estado, pluralismo e tolerância religiosa, autonomia moral e individual) e por desejar a refundação da existência coletiva a partir do que podemos chamar de uma “heteronomia atea” das sociedades, fundamentada desta feita, na ciência (sobretudo, a partir do paradigma darwiniano), que funcionaria, nesse sentido, como substituto metafísico da religião *stricto sensu* nas explicações globais e últimas da vida e do universo.

improvável recomposição de um fundamento *único* a dar sentido ao estar-junto coletivo? Em nossa opinião, não há dúvidas que o discurso neoateísta tende a se autoconceber como veiculador (e defensor) daquele que seria o único fundamento axiológico, o único discurso e única cosmovisão válida para nossa época, substitutos mesmo do discurso laico, pluralista e secular dos estados democráticos.

Por tudo isso é que em nossa análise do discurso neoateísta procuraremos avaliar suas proposições tendo em vista sua oposição às modernas expressões religiosas moderadas e ao próprio secularismo (1ª linha do conflito), bem como por sua oposição aos fundamentalismos, em especial ao neofundamentalismo religioso (2ª linha do conflito).

Como temos indicado, o movimento neoateísta constitui-se com base em um diferente sistema de entendimento moral, a partir do qual opera sua própria constelação de valores, interesses e pressupostos. A perspectiva cultural neoateísta, com sua específica concepção de autoridade moral, de apreensão da realidade e de ordenamento das experiências, se opõe justamente a uma moralidade de extração religiosa, em especial aquela fundamentalista cristã que aceita a inerrância bíblica.

Além disso, como também temos visto, o neoateísmo assume abertamente uma postura de oposição ao fundamentalismo em geral e ao neofundamentalismo cristão norte-americano e suas variantes, em particular. Em *The God Delusion*, Dawkins afirma, por exemplo, que enquanto cientista ele é “hostil ao fundamentalismo religioso porque ele debocha ativamente do empreendimento científico. [...] Ele subverte a ciência e esgota o intelecto” (DAWKINS, 2008, p. 321). Mas as diferenças não se limitam a tais questões. Os neoateístas criticam e recusam a legitimidade de toda e qualquer proposta de política pública fundamentada em postulados contidos em livros sagrados que, como sabemos, são a fonte da verdadeira autoridade moral para muitos segmentos religiosamente orientados. Consequentemente, só admitem a legitimidade de políticas consoantes com suas próprias fontes de entendimento moral. Portanto, com base em uma visão de mundo que seria objetiva e universal, isto é, em consonância com algo que seria uma “verdadeira autoridade moral”, o movimento neoateísta propõe cursos de ação que, no entendimento de seus articuladores, seriam os únicos capazes de recompor as instituições sociopolíticas em uma perspectiva *secularista renovada*.⁶⁵

⁶⁵ Dentre as ações adotadas pelo movimento neoateísta em relação à influência sociopolítica do cristianismo nos EUA, encontra-se, por exemplo, a oposição massiva à inclusão da teoria do *Design* Inteligente no currículo escolar das escolas daquele país. Ver: FORREST, 2007. Ver também: SHANKS, 2004.

Uma das principais estratégias do neoteísmo para se fazer valer como expressão da única cosmologia ou mesmo como uma ontologia plausível e coerente para o nosso tempo, consiste em atacar a própria fonte de autoridade moral do discurso religioso cristão. Sam Harris considera que “a ideia de que a Bíblia seja um perfeito guia para moralidade é simplesmente assustador, dado o conteúdo do livro” (HARRIS, 2006, p. 8). Em sintonia com esta proposição de matriz também literalista, paradoxalmente, ele afirma no seu livro *The End of Faith* que

A generalizada ideia segundo a qual a religião é de alguma forma a fonte das nossas mais profundas intuições éticas é um absurdo. Não mais adquirimos nosso entendimento de que a crueldade é errada por meio das páginas da Bíblia, tanto quanto não mais adquirimos o entendimento de que dois mais dois são iguais a quatro por meio das páginas de um livro de matemática (HARRIS, 2004, p. 171-172).⁶⁶

Para Harris há um fato que, na sua avaliação, é incontestável: nossas intuições morais têm sua origem em nossa própria condição biológica, natural. Esse fato revela, por conseguinte, “que nossos esforços para fundamentar a ética em concepções religiosas de ‘dever moral’ são equivocados”, afirma este neoteísta claramente em sintonia com um naturalismo biologizante (HARRIS, 2004, p. 172).

Outros neoteístas são bem mais diretos em suas considerações. Muito embora considere que “grande parte da Bíblia não é sistematicamente má, mas simplesmente bizarra”, Richard Dawkins, por exemplo, declara que “infelizmente, é esse mesmo volume bizarro que fanáticos religiosos sustentam como fonte infalível de nossa moral e de nossas normas de vida” (DAWKINS, 2008, p. 268 e 279). Dessa forma, uma moralidade válida para nossos dias, de onde quer que ela venha, não deve vir da Bíblia. Christopher Hitchens, por sua vez, vai ainda mais além. Ao declarar que “a religião não é apenas amoral, mas positivamente imoral”, ele tem em mente não apenas o discurso cristão, bíblico, seja ele liberal, fundamentalista ou tão somente conservador (HITCHENS, 2007, p. 205), ele pensa aqui em toda e qualquer forma de religiosidade, instituição, experiência ou discurso religioso. Assim procedendo, recusa qualquer possibilidade de pensar e/ou aceitar o discurso religioso *tout court* como uma reserva de sentido válida para nossas sociedades seculares, o que se choca com a posição adotada por nossa sociedade secular, que não recusa a religião como fundamento moral, inclusive garantindo juridicamente seu uso a nível privado. A neutralidade axiológica da democracia o é em relação a privilegiar o uso dessa ou daquela teologia,

⁶⁶ “The pervasive idea that religion is somehow the source of our deepest ethical intuitions is absurd. We no more get our sense that cruelty is wrong from the pages of the Bible than we get our sense that two plus two equals four from the pages of a textbook on mathematics” (HARRIS, 2004, p. 171-172).

confissão ou Livro como fundamento do direito e das políticas públicas, uma vez que no plano público o estado laico/secular fornece, em princípio, outros fundamentos não religiosos.

3.2 Referencial Metodológico: A Análise do Discurso

Como temos afirmado o movimento neoateísta tornou-se conhecido da opinião pública norte-americana, sobretudo a partir da publicação de cinco polêmicos *best-sellers*: *The End of Faith* (2004) e *Letter to a Christian Nation* (2006), escrito pelo neurocientista Sam Harris; *Breaking the Spell* (2006), do filósofo Daniel Dennett; *The God Delusion* (2006), elaborado pelo reconhecido biólogo evolucionista Richard Dawkins; *God is not Great* (2007), de autoria do jornalista político Christopher Hitchens. A partir dessas publicações o discurso neoateísta tem se propagado, ganhando visibilidade e notoriedade, sobretudo no espaço público dos Estados Unidos, através de jornais, revistas, artigos, *web sites*, *talk-shows* televisivos e radiofônicos e, ainda, através da publicação de outros livros. Por isso, entendemos que a melhor forma de analisarmos os argumentos dos autores neoateístas no atual contexto da guerra de culturas, bem como no processo de desencantamento do mundo é através da aplicação da teoria ou método conhecido como *análise do discurso*.⁶⁷

⁶⁷ É preciso destacar que o termo *análise do discurso* é polissêmico e que a *análise do discurso* enquanto teoria e metodologia de pesquisa possui uma gama variada de possibilidades de operação. Como observa Over K. Pedersen, “não existe uma dominante definição de discurso nas ciências sociais. Também não há qualquer entendimento geralmente aceito do que é a análise do discurso ou quais métodos seus praticantes devem usar. Por conseguinte, é difícil oferecer uma descrição precisa daquilo que caracteriza a análise do discurso” (PEDERSEN, 2009, p. 4). Para Pedersen, ao avaliar Foucault, “a análise do discurso não é alguma teoria ou método independente, mas uma maneira em que as ciências humanas percebem o mundo. Foucault mostra como a linguagem foi se transformando em um objeto empírico para os estudos científicos e como a análise do discurso se configura como uma forma específica através da qual as ciências humanas se relacionam com a realidade (PEDERSEN, 2009, p. 5). Apesar disso, é importante destacar que existem algumas formas de análise do discurso, como, por exemplo, a denominada *análise crítica do discurso* (ou análise do discurso crítica – “*critical discourse analysis*”), que enfatiza a necessidade de se estabelecer métodos para a investigação empírica das relações entre práticas discursivas e não-discursivas. Como observam Jorgensen e Phillips, “a análise crítica do discurso oferece teorias e métodos para o estudo empírico das relações entre discurso e desenvolvimentos sociais e culturais em diferentes domínios sociais (JORGENSEN; PHILLIPS, 2002, p. 60). No entanto, não nos cabe aqui detalhar a variada gama de “análise do discurso” nem mesmo os diferentes métodos dessa teoria. Para aqueles de desejarem aprofundar nos estudos acerca da análise do discurso sugerimos os seguintes textos: JORGENSEN, Marianne and PHILLIPS, Louise J. **Discourse Analysis as Theory and Method**. London: SAGE Publications, 2002; GEE, James Paul. **An introduction to Discourse Analysis Theory and Method**. London and New York: ROUTLEDGE, 1999; HOOK, Derek. **Discourse, knowledge, materiality, history: Foucault and discourse analysis**. *Theory and Psychology*, 11 (4). Pp. 521-547. London: SAGE Publications, 2001; JANSEN, I. **Discourse analysis and Foucault’s “Archaeology of Knowledge”**. *International Journal of Caring Sciences*, 1 (3): 107-111, 2008; PERSEN, Ove K. **Discourse Analysis**. International Center for Business and Politics. Copenhagen Business School. 2009; WODAK, Ruth and MEYER, Michael (Eds.). **Methods of Critical Discourse Analysis**. London: SAGE Publications, 2001; DIJK, Teun A. van. **Principles of Critical Discourse analysis**. DISCOURSE & SOCIETY, vol. 4 (2): 249-283. London: SAGE, 1993.

Segundo Chizzotti, “a análise do discurso constitui-se como um tipo de análise que ultrapassa os aspectos formais da linguística para privilegiar a função e o processo da língua no contexto interativo e social em que é prolatada, considerando a linguagem, em última análise, como uma prática social” (CHIZZOTTI, 2006, p. 113). Além disso, na análise do discurso entende-se que um discurso não tem sentido único. “O discurso é a expressão de um sujeito no mundo que explicita sua identidade social e expõe a ação primordial pela qual constitui a realidade” (CHIZZOTTI, 2006, p. 120). Assim sendo, a análise do discurso constitui-se de procedimentos teóricos e metodológicos aplicáveis na análise concreta dos textos a serem analisados nesta pesquisa (GREIMAS E LANDOWSKI, 1986, p. 11).

Embora a análise do discurso leve em conta os aspectos formais da linguagem (sistema semântico e sistema léxico-gramatical), esse tipo de análise vai mais além, procurando situar o discurso em seu contexto histórico-social, considerando que ele apenas pode ser compreendido se relacionado com o processo cultural, socioeconômico e político nos quais ele se dá crivado pelas relações ideológicas e de poder. O importante, nessa análise, é o sentido elaborado no momento da produção do discurso, com todas as injunções subjetivas: desejos, instintos, determinações sociais; ideologias, contradições e formas linguísticas, incoerências, repetições e omissões (CHIZZOTTI, 2006, p. 121).

Sabe-se, contudo, que “toda leitura é produção de um discurso e, portanto, de um sentido, a partir do texto” (CROATTO, 1986, p. 23). Por isso a análise do discurso do neoateísmo feita nesta pesquisa também não deixa de ser – como um fazer hermenêutico – produção de um discurso e, por isso mesmo, entende-se que ela é uma *análise incompleta e limitada*. Incompleta por ser seletiva ao interesse da linha de pesquisa desenvolvida; e limitada por ser uma leitura na perspectiva da ciência da religião e não da teologia, da sociologia, ou de qualquer outra disciplina. Assim, como assinala Croatto, “um mesmo texto pode ter uma leitura fenomenológica, histórica, sociológica, psicológica, literária, teológica e outras mais. Cada uma das leituras do mesmo relato é uma produção de *um discurso* a partir desse texto. Isso é possível porque o discurso coloca em jogo uma pluralidade de códigos que cada leitura seleciona e organiza” (CROATTO, 1986, p. 24). No entanto, como declara A. J. Greimas, essa “pluralidade de leituras sugeridas pela prática semiótica não se deve ao fato de que um texto seja ambíguo, mas sim que é suscetível de dizer muitas coisas ao mesmo tempo” (GREIMAS, 1979, p. 236).

Uma vez adotamos a análise do discurso, nos propomos a analisar nesta pesquisa o discurso neoateísta a partir das cinco principais publicações mencionadas que tornaram o movimento neoateísta conhecido da opinião pública norte-americana, bem como de outros

textos elaborados por esses autores, sobretudo aqueles publicados após os atentados terroristas do 11 de setembro de 2001. Procuraremos demonstrar como esse discurso se articula no âmbito do processo de “saída da religião” e da atual guerra de culturas buscando, por um lado, desconstruir a plausibilidade do discurso religioso como fonte de autoridade moral e, por outro, buscando apresentar as condições de possibilidade de um discurso capaz de definir o sentido de uma autoridade moral e de estabelecer uma visão de mundo apropriadas para nossa época.⁶⁸

É importante notar neste momento que em nossa análise do discurso neoateísta percebemos a existência de pelo menos três temas centrais que alinham o discurso dos diferentes autores neoateístas em pauta. O primeiro tema, diz respeito à afirmação do caráter exclusivamente nefasto da religião, suas instituições e crenças. O segundo tema refere-se à ciência, concebida não apenas como o único caminho válido de conhecimento, mas também como substituto metafísico da religião. O terceiro e último tema é a política. Nesse caso as críticas neoateístas são dirigidas à influência da religião na política das sociedades modernas, em especial na sociedade norte-americana, principalmente a partir do ressurgimento fundamentalista no final da década de 1970 até os ataques do 11/09/2001. São dirigidas também à própria recomposição da democracia norte-americana que culmina por proporcionar a reinserção do religioso no espaço público e diretamente no âmbito político-partidário. Importante ser observado ainda que todos esses temas possuem uma base ideológica de sustentação, comum a todos esses neoateístas: a defesa do neoateísmo como a única fonte segura para a composição de uma verdade e autoridade moral e como única cosmovisão plausível e coerente para o mundo atual. Como observa o sociólogo James Hunter, no âmbito da guerra de culturas, o conflito cultural é, em última instância, luta pela dominação. “Em última análise, o conflito cultural é sobre poder – uma luta para alcançar ou manter o poder de definir a realidade” (HUNTER, 1991, p. 52).

⁶⁸ Segundo Célia Regina Jardim Pinto, “o discurso existe porque ele é uma tentativa de dar sentido ao real, uma tentativa de fixar sentidos” (PINTO, 2005, p. 80).

CAPÍTULO 2

O NEOATEÍSMO E A GUERRA DE CULTURAS

Como afirmamos, uma das hipóteses centrais desta pesquisa é considerar o neoateísmo como um dos atores da atual guerra de culturas em curso, sobretudo, nos Estados Unidos. Além disso, seguindo as categorias de James D. Hunter em seu livro *Culture Wars* (1991), consideramos o movimento neoateísta como um dos atores neste atual contexto de guerra de culturas o qual se pauta por um movimento em direção à *ortodoxia*, o que nos leva a considerar também o neoateísmo como uma forma do que podemos chamar de *neofundamentalismo secularista*, como veremos mais detalhadamente adiante. Assim sendo, neste capítulo buscaremos apresentar argumentos que demonstrem, por um lado, a plausibilidade da teoria da guerra de culturas, e por outro, argumentos que evidenciem o lugar do movimento neoateísta como um dos atores no âmbito dessa mesma e atual guerra de culturas e que se pautam por uma tendência em direção à ortodoxia.

Antes, porém, algo precisa ser destacado. De todo o material pesquisado, em nenhum deles foi encontrada nenhuma análise mais específica da relação entre o neoateísmo e o conceito de guerra de culturas. Assim, entendemos que o estabelecimento dessa relação constitui uma das peculiaridades desta tese. Outro fato importante a ser destacado é que, muito embora alguns autores mencionem que o neoateísmo surgiu em reação ao fundamentalismo (conforme, por exemplo, BRADLEY; TATE, 2010), ou mesmo afirme ser o neoateísmo uma forma de fundamentalismo (conforme, por exemplo, AMARNATH, 2010), a novidade nesta tese não é apenas afirmar que o neoateísmo é uma resposta ao fundamentalismo ou que ele é uma forma de fundamentalismo, mas demonstrar que ele pode ser considerado um tipo ideal de *neofundamentalismo secularista*, sobretudo por ser um dos constituintes do segmento mais ortodoxo no âmbito da guerra de culturas em curso nos EUA.⁶⁹

⁶⁹ Segundo o sociólogo James Hunter, existem expressões de um secularismo dogmático com uma inegável familiar semelhança com as expressões religiosas do fundamentalismo. Em sua opinião, essas expressões do secularismo são encontradas não apenas nas recentes afirmações de um amargurado e combativo ateísmo tal como defendido por Dawkins, Hitchens & Cia., mas também, por exemplo, na intolerância de importantes segmentos do *establishment* político francês em relação aos códigos de vestimentas muçumanas e na histeria dos defensores do darwinismo em resposta aos teóricos do *design* inteligente (HUNTER, 2010b, p. 31). Como indicamos sumariamente no primeiro capítulo e como veremos mais especificamente no último capítulo desta pesquisa, o neoateísmo é mais do que um fundamentalismo secular, ou secularista, ele é um *neofundamentalismo secularista*.

1. A Tese da “Guerra de Cultura” (*Culture Wars*)

Alguns analistas e estudiosos têm afirmado que desde o fim da segunda guerra mundial até o presente, a sociedade norte-americana tem se caracterizado por uma progressiva polarização de atores e/ou instituições culturais e políticas gerando, conseqüentemente, conflitos de valores e ideias cada vez mais acirrados e amplamente referidos como guerra de culturas. Segundo Roger Chapman, o termo *culture wars* é metafórico, uma vez que tais polarizações e conflitos não resultam em uma guerra propriamente dita, pois não há derramamento de sangue, tampouco alguma calamidade em nível nacional.⁷⁰ Em vez disso, afirma Chapman,

As escaramuças das guerras culturais em geral foram contidas dentro de um quadro democrático, envolvendo o debate público, as campanhas eleitorais, a política legislativa, o *lobbying*, os processos e casos judiciais, o estabelecimento de agendas por grupos de interesse e por círculos de reflexão, movimentos religiosos, protestos e manifestações, eventos de mídia, comentários partidários da mídia, cultura popular politizada e o discurso acadêmico (CHAPMAN, 2010, p. xxvii).⁷¹

Além disso, por se dar em um contexto de posicionamentos cada vez mais polarizados, tais conflitos culminam por apresentar, na opinião de Chapman, um aspecto fortemente maniqueísta, dando legitimidade à afirmação de que o conflito é de natureza religiosa. Na maioria dos casos, as questões e os atores envolvidos nessa guerra cultural são apresentados e se apresentam como situados em posições polares irreconciliáveis e, portanto, como portadores de nítidas diferenças também irreconciliáveis. Conseqüentemente, declara Chapman,

As batalhas [dessa guerra] são usualmente caracterizadas como os liberais *versus* conservadores, estados vermelhos *versus* estados azuis, a esquerda *versus* a direita, os teístas *versus* secularistas, fundamentalistas e evangélicos *versus* religiosos progressistas, radicais *versus* moderados, restritos *versus* irrestritos, relativismo *versus* verdade absoluta, tradicionalistas *versus* modernistas, secular-progressistas *versus* tradicionalistas... (CHAPMAN, 2010, p. xxvii).⁷²

⁷⁰ Assim como Champaman, Glenn Utter reconhece que o termo ‘*culture war*’ é fortemente simbólico. Ele representa um extremo desacordo sobre questões de políticas públicas nas quais os valores morais ou as crenças religiosas desempenham um papel importante (UTTER, 2010, p. xxii).

⁷¹ “the skirmishes of the culture wars generally have been contained within a democratic framework, involving public debate, election campaigns, legislative politics, lobbying, legal proceedings and court cases, agenda setting by interest groups and think tanks, religious movements, protests and demonstrations, media events, partisan media commentary, politicized popular culture, and academic discourse” (CHAPMAN, 2010, p. xxvii).

⁷² “The battles are characterized as liberals versus conservatives, red states versus blue states, the left versus the right, theists versus secularists, fundamentalists and evangelicals versus religious progressives, radicals versus moderates, constrained versus unconstrained, relativism versus absolute truth, traditionalists versus modernists, secular-progressives versus traditionalists ...” (CHAPMAN, 2010, p. xxvii).

Como ainda observa Chapman, a maioria da população dos Estados Unidos se vê posicionada em algum lugar em meio a esse espectro sociocultural e político (CHAPMAN, 2010).

Para Glenn Utter, por sua vez, o termo “*culture wars*”, que se tornou uma expressão muito usada na descrição do cenário político e cultural norte-americano contemporâneo,

Sugere que o conflito político em certas questões geralmente está relacionado com os valores sociais, morais e religiosos profundamente arraigados, atingindo um estágio em que um número significativo de indivíduos mantém nitidamente diferentes posições e, assim, acham que é extremamente difícil firmar compromissos e mesmo, talvez, não sejam mais capazes de se comunicar efetivamente com o outro (UTTER, 2010, p. xxi).⁷³

Como tem observado esse autor, o fato é que esses diferentes grupos de indivíduos não apenas defendem posições morais e políticas diferentes. Por si só isso não constitui um problema, já que diferenças do gênero é parte constitutiva da dinâmica dos sistemas democráticos. Elas se tornam efetivamente problemáticas quando as diferentes e discordantes posições refletem *visões de mundo* que se querem diametralmente opostas e, por conseguinte, dificilmente comunicantes entre si (UTTER, 2010, p. xxi).

Essa condição sublinhada por Utter é reforçada por Rogene A. Buchholz que, muito acertadamente, qualifica a guerra de culturas essencialmente como conflitos sobre pontos de vista acerca do papel que a religião deve desempenhar na esfera pública. Pontos de vista estes que, na realidade, se articulam em torno de diferentes visões de mundo ou diferentes vias de apreensão da realidade, de ordenar e dar significado as vivências e experiências, individuais ou não, de estabelecer e justificar juízos morais e de conceber os destinos dos homens. Por considerar que as compreensões religiosas desempenham um papel significativo, Buchholz acredita que um elemento crucial na guerra de culturas é a insistência na distinção entre o cristianismo, o islamismo e todas as outras religiões *versus* o desejo de encontrar um terreno comum para as crenças no âmbito de uma variada cultura religiosa (BUCHHOLZ, 2007, ix).

Como muitos têm apontado, a tese da *culture wars* tornou-se um importante tópico de debate após a publicação do livro de James Hunter contendo as teses que utilizamos em nossa pesquisa. De acordo com Dionne Jr. e Michael Cromartie, em 1991,

⁷³ “Suggests that political conflict on certain issues, usually having to do with deeply held social, moral, and religious values, has reached a stage at which significant numbers of individuals hold starkly differing positions, and thus find it extremely difficult to reach compromises and perhaps no longer are able to communicate effectively with one another” (UTTER, 2010, p. xxi).

O sociólogo da Universidade da Virgínia [James Davison Hunter] publicou um livro destinado a mudar a discussão norte-americana das políticas culturais. *Culture Wars: The Struggle to Define America* afirmava que uma batalha estava sendo travada entre ortodoxos, comprometidos com “uma externa, definível e transcendente autoridade”, e progressistas, “definido pelo espírito da era moderna, um espírito do racionalismo e do subjetivismo” (DIONNE Jr.; CROMARTIE, 2006, p. 2).⁷⁴

Como assinala mais uma vez Cromartie, agora em seu texto *Red God, Blue God* (2009), nesse livro Hunter notou que a América dos dias de hoje encontra-se em meio a uma guerra de culturas, sendo que de um lado do conflito encontram-se os progressistas e os secularistas, enquanto que do outro lado estão as pessoas que assumem como definitivos os tradicionais valores morais judaico-cristãos. Como observa Cromartie, Hunter tem sugerido que abaixo da superfície de todas as nossas disputas políticas que ocorrem atualmente nos Estados Unidos está em andamento uma séria disputa – verdadeira batalha cultural – entre duas visões totalmente diferentes e diametralmente opostas de moralidade. Assim sendo, argumenta Cromartie

O que estamos assistindo é a expressão pública de diferentes “moralidades-em-conflito” [e vivenciadas por pessoas] que, Hunter afirma, possuem “concepções totalmente diferentes de autoridade moral, com duas concepções fundamentalmente diferentes de realidade”. É uma luta entre reivindicações de verdades concorrentes – entre pessoas que estão vivendo quase que em dois mundos separados, pessoas que estão simplesmente em “mundos à parte” em seus pontos de vista (CROMARTIE, 2009, p. 167).⁷⁵

De fato, como apresentamos no primeiro capítulo desta pesquisa, na perspectiva de James Hunter a sociedade norte-americana encontra-se dividida entre os ortodoxos e os progressistas. Segundo este sociólogo da cultura, tal divisão caracteriza-se por traduzir uma

⁷⁴ “Sociologist from the University of Virginia named James Davison Hunter published a book destined to change the American discussion of cultural politics. *Culture Wars: The Struggle to Define America* argued that there was a battle raging between the orthodox, committed to “an external, definable and transcendent authority”, and the progressives, “defined by the spirit of the modern age, a spirit of rationalism and subjectivism” (DIONNE Jr.; CROMARTIE, 2006, p. 2).

⁷⁵ “What we are seeing is the public expression of different ‘moralities-in-conflict’ between people who, Hunter says, hold totally different ‘conceptions of moral authority, with two fundamentally different conceptions of reality’. It is a struggle between competing truth claims – between people who are living in almost two separate worlds, people who are quite simply ‘worlds apart’ in their views” (CROMARTIE, 2009, p. 167). De acordo com James Hunter, essa dimensão concorrencial apontada por Cromartie, na realidade traduz um realinhamento de alianças entre diferentes segmentos atuantes no espaço público norte-americano. No seu entendimento, todavia, “a dinâmica central do realinhamento cultural não se dá meramente numa lógica na qual, diferentes filosofias públicas criam opiniões públicas diversas. Estas alianças, antes, refletem a institucionalização e politização de *dois sistemas culturais fundamentalmente diferentes*. Cada lado opera de dentro de sua própria constelação de valores, interesses e suposições. No centro de cada sistema estão duas distintas concepções de autoridade moral – dois diferentes caminhos de apreender a realidade, de ordenar as experiências, de fazer julgamentos morais. Cada lado da divisão cultural, então, fala com um diferente vocabulário moral. Cada lado opera a partir de um diferente modo de debate e persuasão. Cada lado representa as tendências de uma separada e competitiva galáxia moral. Eles são, de fato, ‘mundos à parte’” (HUNTER, 1991, p. 128).

“hostilidade política e social a partir de diferentes sistemas de entendimento moral” (HUNTER, 1991, p. 42).⁷⁶

Roger Chapman, ao analisar os argumentos de James D. Hunter, chama a atenção para o fato de que os anos que sucederam a segunda guerra mundial até o presente têm assistido ao crescimento de uma visão de mundo baseada em impulsos em direção a uma postura progressista. Segundo Chapman, dentre os grupos que têm assumido essa visão de mundo encontram-se os não-religiosos, bem como os progressistas teístas, que possuem uma afinidade com os ideais do iluminismo europeu, com o secularismo e com a modernidade. Esses também tendem a pensar racionalmente, bem como subjetivamente. Em consequência, temos uma divisão entre, de um lado, os remanescentes da “velha cultura” os quais conservam os tradicionais valores judaico-cristãos e, por outro lado, por aqueles que se aproximam dos desafios do presente a partir de uma contextualizada e renovada compreensão da realidade. Além disso, Chapman destaca algo importante nessa divisão: “assim como os religiosos, os secularistas também permanecem divididos, com alguns se inclinando para os ortodoxos mais do que para os progressistas, abraçando a lei natural, da mesma forma que os teístas subscrevem a tradição religiosa” (CHAPMAN, 2010, p. xxix).

Por sua vez, Glenn Utter (2010) observa, assim como Chapman, que James Hunter, iniciador em 1991 de grande parte dos debates sobre as profundas diferenças culturais que agora dividem o cenário da política norte-americana, continua a afirmar a existência e continuidade de tal divisão. De fato, em um livro mais recente *Is There Culture War?* (2006), Hunter argumenta, por exemplo, que os diferentes discursos que expressam os atuais conflitos políticos nos Estados Unidos articulam-se em torno de conflitos mais profundos e que dizem respeito ao “próprio significado e propósito das instituições fundamentais da civilização norte-americana”. Dessa forma, em sua opinião, subjacente à questão do aborto, por exemplo, está o “debate sobre o significado da maternidade, da liberdade individual, e de nossas obrigações para com o outro” e em relação aos argumentos básicos a respeito dos direitos

⁷⁶ Em seu livro *To Change the World* (2010, p. 25), James Hunter cita o livro *How Now Shall We Live?* (1999) escrito por Colson e Nancy Pearcey para ilustrar o cerne dos conflitos no âmbito da cultura política norte-americana. Na concepção desses autores citados por Hunter “a guerra de cultura não é apenas sobre aborto, direitos dos homossexuais, ou o declínio da educação pública. Esses são apenas confrontos. A real guerra é *um cósmico combate entre visões de mundo* – entre a visão de mundo cristã e as várias seculares ou espirituais visões de mundo alinhadas contra ela. Isto é o que devemos entender se nós vamos ser eficazes tanto na evangelização do nosso mundo hoje e em transformá-lo para refletir a sabedoria do Criador” (COLSON; PEARCEY, 1999, p. 17. O itálico é nosso). Dentro dessa mesma perspectiva, Nancy Pearcey afirma em seu outro livro *Total Truth* (2004) que “têm se tornado um lugar comum dizer que os Americanos estão envolvidos em uma guerra de cultura sobre conflitantes normas morais. Mas nós precisamos lembrar que moralidade é sempre derivada – ela se origina baseada em uma visão de mundo” (p. 247).

legais de *gays* e lésbicas está “o debate mais sério sobre a natureza fundamental da família e da sexualidade” (HUNTER, 2006, p. 13-14).

Além da publicação feita por James D. Hunter em 1991, que deu visibilidade à tese da *culture wars*, sobretudo no meio acadêmico, cabe destacar que o discurso proferido pelo escritor conservador e então ex-candidato à presidência dos Estados Unidos, Patrick J. Buchanan, em 1992, introduziu essa expressão no dicionário político e a projetou de uma vez por todas no âmbito do discurso público norte-americano. De fato, como observam E. J. Dionne Jr. e Michael Cromartie, em 17 de agosto de 1992, Pat Buchanan convocou os “cristãos fiéis” na Convenção Nacional Republicana em Houston a declararem um tipo muito particular de guerra (DIONNE Jr.; CROMARTIE, 2006, p. 1). Na ocasião, Buchanan afirmou existir “uma guerra religiosa em curso em nosso país pela alma da América. Ela é uma guerra cultural, tão fundamental para o tipo de nação que seremos um dia como foi a própria guerra fria” (BUCHANAN, 1992a).

De acordo com Glenn Utter, quando Patrick J. Buchanan falou naquela Convenção Nacional do Partido Republicano, ele representava os membros da facção conservadora do Partido que estava insatisfeito com o presidente George H. W. Bush, mas que ainda assim o apoiou à reeleição, porque eles certamente não queriam que um democrata fosse eleito presidente. Portanto, Buchanan, após desafiar Bush como candidato à nomeação presidencial republicana, fez um discurso em que apresentou uma lista de questões sobre as quais os conservadores diferiam fortemente em relação aos liberais. Buchanan usou exatamente um termo – guerra cultural – que ainda não havia entrado no léxico político, mas que traduzia acuradamente a percepção dos atores republicanos mais conservadores com relação ao que estava em jogo. Segundo Buchanan, os Estados Unidos haviam entrado numa guerra doméstica, com defensores dos valores tradicionais de um lado e com os progressistas que ameaçavam esses valores, do outro. Desde então, comentaristas políticos têm caracterizado os Estados Unidos como estando engajados em uma guerra cultural centrada, entre outras coisas, sobre como restabelecer ou resignificar os valores religiosos ou os valores não religiosos tidos como fundamentais para a nação pelos diferentes segmentos envolvidos nesse conflito (UTTER, 2010, prefácio).

Tal como Glenn Utter, Roger Chapman também destaca o importante papel de Patrick Buchanan para popularização da ideia de guerra de culturas. De acordo com Chapman, em seu discurso na referida Convenção, Buchanan tocou nas mais importantes questões do embate cultural daqueles dias e que ainda estão presentes, ou seja, aborto, feminismo, incorporação de mulheres em combate militar, oração nas escolas, pornografia e

juízes federais. Além disso, Buchanan teria também caracterizado os democratas, que realizaram sua convenção no mês anterior como “radicais liberais”, que enganosamente se disfarçam como “moderados e centristas” diante de seus eleitores (CHAPMAN, 2010, p. xxx).

Além do referido discurso, vale também destacar o artigo *The Cultural War for the Soul of America*, publicado por Pat Buchanan em 14 de setembro daquele mesmo ano. Em relação à guerra de culturas e seus principais ingredientes Buchanan declara nesse artigo que

A selvageria da reação – em curso – ressalta o meu ponto de vista: polarizados como sempre fomos, nós americanos estamos envolvido em uma guerra de cultura pela alma do país. [...] A Bósnia da guerra de cultura é o aborto. O Partido Republicano, em sua plataforma (...) é ‘pró-vida’. Ou seja, nós mantemos o aborto como sendo a morte injusta de uma criança pré-nascida. O partido de Bill Clinton se alegra com *Roe vs. Wade*. Por um lado, os 25 milhões de abortos em 20 anos são um testemunho da liberdade e do progresso, por outro, eles são o ponto de referência de uma sociedade literalmente determinada para o suicídio. [...] De que lado Deus está? [...] Os americanos são um povo tolerante. Mas a maioria acredita que as práticas sexuais de gays, como resultado da natureza ou da criação, são moralmente erradas e medicamente ruins. Muitos consideram esse posicionamento ‘reacionário’ ou ‘homofóbico’. Mas nossas crenças estão enraizadas no Antigo e no Novo Testamentos, na lei natural e na tradição, e mesmo nos escritos do exemplar representante do Iluminismo, Thomas Jefferson (que sentiu que a homossexualidade devia ser punida tão severamente como o estupro). Trinta anos atrás, ambos os lados na guerra de cultura de hoje compartilhavam a convicção segundo a qual os homossexuais, sejam eles 2 ou 10 por cento da população, tinham os mesmos direitos constitucionais que o resto de nós, assim como o direito de ser deixado em paz. [...] A guerra de cultura já está assolando nossas escolas públicas. Em textos de história a traição de Benedict Arnold em *West Point* foi descartada [...] (BUCHANAN, 1992b).⁷⁷

⁷⁷ “The savagery of the reaction – ongoing – underscores my point: As polarized as we have ever been, we Americans are locked in a cultural war for the soul of our country. [...] The Bosnia of the cultural war is abortion. The Republican Party, in platform and ticket, is “pro-life”. I.e., we hold abortion to be the unjust killing of a pre-born child. Bill Clinton’s party rejoices in *Roe v. Wade*. To the one side, the 25 million abortions in 20 years are a testament to freedom and progress; to the other, they are the benchmark of a society literally hell-bent on suicide. [...] Whose side is God on? [...] Americans are a tolerant people. But a majority believes that the sexual practices of gays, whether a result of nature or nurture, are both morally wrong and medically ruinous. Many consider this ‘reactionary’ or ‘homophobic’. But our beliefs are rooted in the Old and New Testament, in natural law and tradition, even in the writing of that paragon of the Enlightenment, Thomas Jefferson (who felt homosexuality should be punished as severely as rape). Thirty years ago, both sides in today’s cultural war shared the belief that homosexuals, be they 2 or 10 per cent of the population, had the same constitutional rights as the rest of us, as well as a right to be let alone. We still do. [...] The cultural war is already raging in our public schools. In history texts Benedict Arnold’s treason at *West Point* has been dropped” (BUCHANAN, 1992b). Aqui apresentamos parte do texto que entendemos ser essencial para a discussão acerca da guerra de culturas. Para ter acesso ao texto na íntegra ver: Patrick Buchanan. *The Cultural War for the Soul of America – Monday – September 14, 1992*. Disponível em: <<http://www.buchanan.org/blog/the-cultural-war-for-the-soul-of-america-149>>. Acesso em 04 fev. 2015.

Entretanto, apesar da considerável atenção da mídia voltada para os embates culturais desde a publicação do livro de Hunter e do discurso de Buchanan, e mesmo considerando que as teses desse livro tenham sido aceitas pela *conventional wisdom*, muitos estudiosos as têm contestado, atribuindo-lhes a função de *mito*. Como bem destaca Glenn Utter, “a guerra de cultura nos Estados Unidos pode ser dividida em dois conflitos: um conflito sobre a legitimidade da guerra de culturas e um conflito no âmbito das guerras de cultura mesmo” (UTTER, 2010, p. xxi).

Assim sendo, mesmo reconhecendo a existência de divisões sociais, culturais e políticas no âmbito da sociedade norte-americana, os desacordos acerca da plausibilidade do conceito de guerras de cultura se dão, de fato, em torno de se verificar se os conflitos sociais, morais e religiosos existentes são suficientemente profundos e divisionistas para serem qualificados como guerra cultural.

Na visão de parte daqueles que tem contestado essa tese, a maioria dos americanos não está assim tão profundamente dividida. Essa, por exemplo, é a opinião de Alan Wolfe, que em 1998 publicou seu livro sob o título *One Nation, After All*, no qual, ao se perguntar se “poderíamos concluir que os Estados Unidos estão experimentando uma guerra de cultura?”, responde: “Minha resposta é sim – *mas que essa está sendo lutada primariamente por intelectuais, e não pela a maioria dos americanos mesmos*”. Em sua opinião, após gastar seu tempo analisando a classe média norte-americana, “não há divisão entre estados vermelhos e estados azuis nos Estados Unidos; o que existe é uma divisão dentro de cada pessoa” (WOLFE, 1998, p. 89).⁷⁸

Por sua vez, os críticos da tese da *culture wars*, Morris P. Fiorina, Samuel J. Abrams, e Jeremy C. Pope, em seu livro *Culture War: The Myth of a Polarized America* atacam a própria ideia de que algo próximo a uma guerra de culturas possa estar ocorrendo na política norte-americana. Na opinião desses críticos, “a simples verdade é que não há guerras de

⁷⁸ “Estados vermelhos” (*Red States*) e “estados azuis” (*Blue States*) são termos de uma classificação que aponta a divisão política entre os estados com eleitores majoritariamente republicanos (*Red*) e os estados com maioria de eleitores democratas (*Blue*). A ideia geral é a de que os estados azuis tendem a ser mais liberais do ponto de vista político e, ao mesmo tempo, supostamente menos influenciados pela religião, enquanto os estados vermelhos seriam os mais conservadores e, portanto, mais influenciados pela religião. Os referidos termos começaram a ser mais amplamente utilizados durante a campanha presidencial de 2000. Após as eleições, os meios de comunicação continuaram a utilizar esse esquema de cores para descrever estados republicanos e democratas. Um desses exemplos é o mapa eleitoral apresentado pelo The New York Time em 11 de maio de 2008 sobre a eleição presidencial ocorrida naquele ano nos EUA. Disponível em: <<http://politics.nytimes.com/election-guide/2008/electoralmmap/index.html>>. Acesso em: 23 set. 2015. Para uma compreensão mais apurada acerca dessa divisão política nos EUA, ver: LEVENDUSKY; POPE, 2011. Disponível em: <http://sites.sas.upenn.edu/mleven/files/redblue_poq.pdf>. Acesso em: 23 set. 2015.

cultura nos Estados Unidos – nenhuma batalha feroz pela alma da América, ou pelo menos nenhuma de que os americanos estejam cientes” (2006, p. 8).

Na opinião de outro crítico, Taviss I. Thomson, é fato que a cultura norte-americana parece estar profundamente dividida entre aqueles que acreditam na existência de verdades morais absolutas *versus* aqueles que colocam a autoridade moral no âmbito do julgamento individual. Todavia, a imagem de uma divisão estruturada com base em visões concorrentes e antagônicas, defendidas por “guerreiros ortodoxos” e por “guerreiros progressistas” da cultura, que se confrontam com relação a temas tais como, por exemplo, aborto, homossexualidade, feminismo, oração nas escolas, o multiculturalismo, cultura popular, os currículos universitários, financiamento público para as artes, etc., constitui um problema, pois não é apoiada por dados de pesquisas, conclui Thomson (2010, p. 01).⁷⁹

Apesar dos argumentos apresentados pelos críticos de James Hunter parecerem sólidos à primeira vista, uma vez que apontam para a falta de dados estatísticos proporcionados por *surveys* de opinião pública comprobatórios das teses deste sociólogo, eles não levam em conta o que ele *efetivamente* propõe ao longo de seus estudos. Como já observamos, os argumentos que sustentam a tese da *culture wars* tal como articulada por Hunter não estão prioritariamente calcados nem focados na identificação (estatística) de atitudes individuais e/ou grupais qualificáveis como manifestações de guerra cultural. Seu foco, antes, está nas instituições sociais e nos discursos que delas emanam, os quais, por sua vez, traduzem e conformam diferentes perspectivas. Além disso, Hunter avalia que a cultura envolve um “sistema de símbolos e outros artefatos culturais, instituições que produzem e promulgam esses símbolos, discursos que articulam e legitimam interesses particulares, e campos concorrentes onde a cultura é contestada” (HUNTER, 2006, p 20). Como ele mesmo escreveu,

A guerra de culturas está enraizada em um realinhamento no curso da cultura pública norte-americana e tem sido institucionalizada principalmente por meio de organizações com fins especiais, denominações, partidos políticos e órgãos do governo. O fundamental desacordo que caracteriza a guerra de culturas tem sido ainda mais agravada em virtude da tecnologia do discurso

⁷⁹ Na avaliação de Thomson, a opinião pública norte-americana é consideravelmente mais ambivalente e internamente mais inconsistente do que a imagem de uma guerra de culturas pode captar. Thomson afirma ainda encontrar suporte para sua perspectiva em sua análise feita em 436 artigos que tratam das questões relacionadas ao tema da guerra de culturas que foram publicadas em quatro populares revistas norte-americanas entre 1980 e 2000 – *National Review*, *Time*, *The New Republic* e *The Nation* (THOMSON, 2010, p. 02). Discordando da afirmação de Thomson no que diz respeito à eventual falta de “dados de pesquisas” para sustentar a tese da *culture wars*, Mark Noll apresenta em seu livro *Modified Culture Wars Perspective: Is There Evidence For A New Pattern?* uma análise estatística acerca das evidências de um novo realinhamento nas guerras de culturas nos Estados Unidos (Cf. NOLL, 2007, p. 286ss).

público, os meios pelos quais as divergências são expressas em público. No fim, entretanto, as visões morais opostas se tornam, como alguém diria em um jargão das ciências sociais, uma realidade *sui generis*: uma realidade muito maior do que a, e de fato autônoma da, soma total dos indivíduos e organizações que dão expressão ao conflito. Essas concorrentes visões e a retórica que elas sustentam tornam-se as forças de definição da vida pública (HUNTER, 1991, p. 290-291).⁸⁰

Como podemos perceber, o problema de Hunter não é primariamente o da existência estatística ou empiricamente comprovada de um maior ou menor número de “guerreiros ortodoxos” ou de “guerreiros progressistas” em confronto no espaço público. Seu problema é justamente o da *institucionalização* de um sistema de símbolos, de artefatos culturais e tecnologias do discurso público. Tal sistema constitui um dispositivo que, através de organizações de diferentes tipos, “produz, estoca e distribui” discursos que, por sua vez, legitimam diferentes interesses particulares no campo da cultura. Para Hunter este contexto de institucionalização constitui uma realidade empírica muito mais significativa, autônoma e decisiva do que o somatório dos “guerreiros” ortodoxos e progressistas.

É levando exatamente em conta essa perspectiva decisiva que Michael Cromartie tem observado que o resultado de recentes eleições nos EUA tem refletido, ao menos em parte, os argumentos apresentados por James Hunter.⁸¹ Para Cromartie, muito embora o livro *Culture Wars* tenha sido publicado em 1991, isto é, antes da internet, do *talk radio* e da televisão a cabo terem se tornado as grandes forças nos correntes debates públicos, é possível perceber que “os *insights* presentes em seu livro são prescientes para nossa discussão sobre a diferença de religião entre nossos partidos políticos” (CROMARTIE, 2009, p. 167).⁸² De fato, como destacado por Cromartie, foi Hunter quem observou uma tendência que Andrew Greeley assinalou em sua recensão do livro de Hunter no *New York Times Book Review*, ou seja, que as diferenças entre as linhas confessionais norte-americanas “são agora menos importantes do que as diferenças dentro das denominações” (DIONNE Jr.; CROMARTIE, 2006, p. 3). As novas coalizões religiosas e os novos realinhamentos que se observam na cena política norte-

⁸⁰ “The culture war is rooted in an ongoing realignment of American public culture and has become institutionalized chiefly through special-purpose organizations, denominations, political parties, and branches of government. The fundamental disagreements that characterize the culture war, we have seen, become even further aggravated by virtue of the technology of public discourse, the means by which disagreements are voiced in public. In the end, however, the opposing moral visions become, as one would say in the tidy though ponderous jargon of social science, a reality *sui generis*: a reality much larger than, and indeed autonomous from, the sun total of individuals and organizations that give expression to the conflict. These competing moral visions, and the rhetoric that sustains them, become the defining forces of public life” (HUNTER, 1991, p. 290-291).

⁸¹ A referência de Cromartie diz respeito à reeleição de George W. Bush, em 2004.

⁸² “the insights in his book are prescient for our discussion on the religion gap between our political parties” (CROMARTIE, 2009, p. 167).

americana contemporânea indicam justamente dinâmicas já apontadas por Hunter. Indica, por exemplo, que “os ortodoxos dentro de cada tradição [religiosa] são mais propensos a compartilhar valores e causas com ortodoxos de outras tradições do que com os progressistas dentro de suas próprias tradições”. Essa propensão tem se refletido no resultado das últimas eleições presidenciais nos EUA. Isso aponta para o fato de que os protestantes conservadores norte-americanos tendem a votar com os católicos conservadores e com os judeus ortodoxos, enquanto os protestantes liberais tendem a votar com os judeus e católicos liberais (CROMARTIE, 2009, p. 167). É justamente esse tipo de tendência que proporciona o realinhamento das forças religioso-políticas no país, gerando, conseqüentemente, a polarização que, no parecer de Hunter conforma o estágio atual dos embates culturais e políticos norte-americanos.

Apesar das críticas direcionadas ao livro de James Hunter, Robert Fowler afirma que nenhuma teoria das relações entre religião, política e cultura nos Estados Unidos tem recebido mais atenção hoje do que a tese da *culture wars*.⁸³ Assim como outros analistas, Fowler relata que essa tese afirma que os contornos das relações entre religião e da política nesse país hoje são mais bem compreendidos através do reconhecimento da existência de profundas divisões sociais que dizem respeito a valores e a estilos de vida, que culminam por gerar o que ele classifica como um verdadeiro “ecumenismo da ortodoxia” que une em um tipo de aliança cultural evangélicos conservadores, católicos tradicionais e alguns judeus ortodoxos e ultraortodoxos (FOWLER, 2010, p. 320).⁸⁴

Somos do parecer que existem sinais inequívocos da *culture wars* nos Estados Unidos, especialmente entre importantes segmentos das suas elites políticas e uma das questões centrais em jogo nesse conflito é uma das mais afirmadas características da sociedade americana: seu pluralismo religioso. De fato, nessa sociedade caracterizada por um crescente pluralismo religioso, muitos grupos mais recentes e situados nas vertentes diversas e frequentemente hostis da cultura americana, lutam para preservar seus valores tradicionais,

⁸³ Muitos outros pesquisadores têm defendido e apresentado evidências para sustentar a tese da guerra de culturas dentre os quais John C. Green et. al (1996), Robert Wuthnow (1988), Robert Fowler (2010) e o próprio James D. Hunter em livros mais recentes.

⁸⁴ Por outro lado, segundo Fowler, estão os protestantes liberais, os católicos progressistas e a maioria dos judeus, além dos americanos secularistas, que juntos constituem uma coalizão progressista. Os protestantes liberais muitas vezes acham que eles têm mais em comum com os católicos liberais, com os judeus e com as elites secularistas do que com os conservadores de suas próprias denominações. Eles falam uma linguagem comum de paz e justiça e, mais do que questões morais que tendem a repercutir mais à direita, priorizam as questões de direitos civis (relativas a etnias, minorias, gênero e sexualidade), os problemas relacionados com desigualdade econômica e são céticos com relação às ações e soluções militares (FOWLER, 2010, p. 320).

que muitas vezes estão profundamente interligados com sua religião. Isso tem sido uma experiência marcante para muitos muçulmanos que lutam para conciliar sua fé com a cultura popular americana. De acordo com Fowler, por exemplo, algumas interpretações do Islã exigem que as cabeças das mulheres estejam cobertas, mas a maioria das leis estaduais dos EUA exige que se removam essas vestimentas para fotos nas carteiras de motorista. Valores tradicionais muçulmanos também insistem em que as mulheres não toquem ou tenham qualquer relacionamento romântico com os homens até o casamento, enquanto os costumes americanos comuns são bastante diferentes. De fato, em alguns lugares nos EUA, todas as mulheres muçulmanas são detidas e impedidas de participarem nos bailes de formatura do *High School* (Cf. FOWLER, 2010, p. 322).

É por isso que, em nosso entendimento, a tese da *culture wars* continua a ser essencial para um melhor entendimento das relações entre religião e política nos Estados Unidos atualmente. Como bem sugere Fowler, “por si só, essa teoria não é um guia suficiente, mas sem ela estaríamos perdidos” (FOWLER, 2010, p. 323).

Charles W. Dunn é outro autor que reconhece o valor da teoria da *culture wars* como um referencial importante para a análise da complexa dinâmica entre religião e política nos Estados Unidos. Em seu livro *The Future of Religion in American Politics* (2009), ao avaliar o cenário geral das questões que envolvem as relações entre religião e política no âmbito da sociedade norte-americana, ele também indica a existência no centro do teatro político de grupos concorrentes que contestam muitas questões religiosas e políticas e que, em sua opinião, “muitas vezes estão divididos em dois campos opostos, chamados por vários nomes, incluindo conservador e liberal, *religious right* e *religious left*, tradicionalistas e progressistas seculares, ortodoxos e relativistas” (DUNN, 2009, p. 02).

De acordo com Dunn, pessoas e grupos de vários tipos e dimensões geralmente se veem posicionados em um dos diferentes campos ao se confrontarem com uma variedade de indagações tais como:

É a América uma nação cristã, pelo menos em sua origem, como alguns conservadores frequentemente argumentam, ou um Estado laico, como muitos liberais muitas vezes alegam? É o humanismo secular um mito evocado pela direita religiosa ou uma forma de teologia que influencia significativamente as políticas públicas? Teriam tido os conservadores, de Ronald Reagan a George W. Bush, um indevido sucesso em influenciar políticas públicas? O Conselho Nacional de Igrejas é um legítimo representante das igrejas americanas, ou será que ele apresenta uma imagem distorcida das pessoas que afirma representar? Teriam a *Christian Coalition*, gerada pelo televangelista Pat Robertson, e a *Moral Majority*, criada pelo pregador batista Jerry Falwell, produzido um impacto positivo na política e na sociedade norte-americana? Deveriam os judeus confiar mais nos

conservadores ou nos liberais em relação ao apoio a Israel nas questões do Oriente Médio? Quem é o representante mais legítimo do catolicismo romano na política, o senador Ted Kennedy ou o juiz da Suprema Corte Antonin Scalia? (DUNN, 2009, p. 02).⁸⁵

A conclusão de Dunn, portanto, é que nos Estados Unidos os entendimentos religiosos e morais mudaram, ao longo de um *continuum*, passando da uniformidade à diversidade e da simplicidade à complexidade. E o fato mais marcante é que atualmente essa divisão binária no tocante às questões morais e religiosas na sua relação com a política, marca a paisagem e investe sobre a dinâmica política norte-americana (DUNN, 2009, p. 4).

Uma vez que a tese da guerra de culturas, conforme apresentada pelo sociólogo da cultura James D. Hunter, tem se mostrado plausível como eixo categorial de análises sobre a polarização político-religiosa, cultural e moral, que segundo importantes analistas encontra-se instalada no âmbito da sociedade norte-americana, passaremos agora a verificar o lugar do movimento dos novos ateístas neste cenário.

2. A Desconstrução do Fundamento da Autoridade Moral fornecida pela Religião

Em nossa análise do discurso neoateísta, observamos que o ponto central sobre o qual todo seu discurso se articula é justamente o conflito sobre o *fundamento da autoridade moral*. Assim sendo, os atores neoateístas realizam dois movimentos simultâneos: por um lado, buscam desconstruir o fundamento da autoridade moral tal como apresentado pela religião, seus atores e instituições; por outro lado, buscam construir e consolidar seu próprio fundamento de autoridade moral, através do que podemos considerar um verdadeiro “reencantamento” da ciência, que a esta altura, já se encontra tão desencantada quanto a própria religião.⁸⁶

⁸⁵ “Is America a Christian nation, at least in origin, as some conservatives frequently argue, or a secular state, as many liberals often contend? Is secular humanism a myth conjured up by the religious Right or a form of theology that significantly influences public policy? Have conservatives from Ronald Reagan through George W. Bush enjoyed undue success in influencing public policy? Is the National Council of Churches a legitimate representative of American churches, or does it misrepresents the people it claims to represent? Have the Christian Coalition, spawned by television evangelist Pat Robertson, and the Moral Majority, created by Baptist preacher Jerry Falwell, made a positive impact on American politics and society? Should Jews trust conservatives or liberals more with respect to supporting Israel on Middle East issues? Who is more legitimate representative of Roman Catholic thought in politics, Senator Ted Kennedy or U.S. Supreme Court justice Antonin Scalia?” (DUNN, 2009, p 2).

⁸⁶ Em nossa opinião, tanto a religião quanto a ciência encontram-se “desencantadas”, ou seja, ambas perderam sua capacidade de se constituírem como a fonte das fontes organizadoras das instituições sociopolíticas e culturais. No caso da religião, perda da eficácia e da capacidade de operar como matriz da lei e como

Como já indicamos, na percepção dos novos ateístas a religião e, em especial, o cristianismo, estaria ocupando (novamente) um lugar de destaque nas sociedades ocidentais em geral e na sociedade estadunidense em particular. Por isso, em oposição, sobretudo, ao neofundamentalismo protestante norte-americano, Dawkins, Harris, Hitchens e Dennett, se colocam na linha de frente desta guerra de culturas com objetivo de reconquistar e de ganhar novos espaços e posições na *esfera das atividades simbólicas* – que, no entendimento dos neoateístas, foram perdidos por causa do resurgimento fundamentalista nas últimas décadas e pelas concessões dadas à religião por outros secularistas. E para isto recorrem à ideia segundo a qual a ciência é o único saber capaz de prover fundamentos sólidos para o estabelecimento de uma autoridade moral apropriada para nossa época.⁸⁷

A partir dessas considerações, apresentaremos neste capítulo, os argumentos elaborados pelos atores neoateístas contra a religião e no próximo capítulo veremos como o neoateísmo procura consolidar sua própria noção de fundamento de autoridade moral com base no que entendemos ser uma tentativa de “reencantamento” da ciência.

2.1 A Deslegitimação do Registro Religioso

Um dos principais temas observado no discurso neoateísta quando seus atores se colocam em oposição tanto em relação aos religiosos liberais ou progressistas (1ª linha do conflito) quanto ao segmento neofundamentalista (2ª linha do conflito) é a deslegitimação do registro religioso.

Ao abordarmos o lugar da religião no discurso neoateísta percebemos de imediato sua forte ênfase na deslegitimação do registro religioso, sobretudo na forma dos três grandes monoteísmos. Todos os principais autores neoateístas dirigem suas críticas à presença das diversas formas de religiões no espaço público, social e cultural. Mas não apenas isto. Uma vez que são da opinião que toda forma de fé em qualquer tipo de deidade é negativa em si

fundamento *exclusivo* da autoridade moral. No caso da ciência, perda de eficácia enquanto instrumento capaz de “fabricar” o futuro que estaria em germe no presente, perdendo, assim, sua capacidade de pré-visão.

⁸⁷ Para James Hunter, a guerra de culturas é, sobretudo, uma luta pela dominação, uma luta para alcançar ou manter o poder de definir a realidade. Por esse motivo, em sua opinião, os conflitos culturais dessa guerra ocorrem, sobretudo, nas *esferas de atividade simbólica*, ou seja, nas áreas da atividade humana onde os símbolos são criados e adaptados às necessidades humanas. Para esse sociólogo tanto a cultura pública quanto a cultura privada podem ser entendidas como esferas de atividade simbólica, uma vez que, por um lado, a cultura privada consiste em símbolos e significados que ordenam a experiência pessoal, enquanto a cultura pública consiste em símbolos e significados que ordenam a vida da comunidade ou região ou mesmo da nação como um todo. Considerando que a cultura é que ordena nossas experiências e dá sentido e significado para nossas vidas, a contemporânea guerra de culturas é finalmente uma guerra para se conquistar o poder de definir tanto o sentido que ordena as experiências pessoais quanto o sentido que irá definir ou ordenar a identidade nacional. (HUNTER, 1991, pp. 50-55).

mesma, culminam por propor o que pode ser considerado uma verdadeira *erradicação* sociocultural do religioso e das instituições religiosas. Segundo Arthur Bradley e Andrew Tate, “o que une os quatro principais autores neoateístas”, i.e., Dawkins, Dennett, Harris e Hitchens, “é sua convicção de que a fé religiosa não é apenas irracional, mas é também imoral e perigosa” (BRADLEY; TATE, 2010, p. 1).

Em sua deslegitimação do registro religioso, os ataques dos novos ateístas visam a dois alvos: o primeiro é dirigido à negação da existência de Deus e de qualquer ideia de sobrenatureza; o segundo é dirigido à depreciação das instituições e das crenças religiosas, bem como aos livros sagrados das religiões monoteístas.

Tal como sugere um dos principais autores neoateístas, Christopher Hitchens, os argumentos a favor do ateísmo podem ser divididos em duas principais categorias: “(1) aqueles que contestam a existência de Deus e (2) aqueles que demonstram os doentios efeitos da religião” (HITCHENS, 2007b, p. xxiii). De fato, como já havíamos assinalado muitos dos argumentos dos autores neoateístas aqui estudados fazem parte dessas duas categorias.

Em primeiro lugar, vale destacar a nítida contestação neoateísta da hipótese da existência de Deus. Sam Harris, por exemplo, afirma que “um ateísta é simplesmente uma pessoa que acredita que os 260 milhões de norte-americanos (o que corresponde a 87 por cento da população dos EUA) que afirmam ‘nunca duvidarem da existência de Deus’ deveriam ser obrigados a apresentar evidências de sua existência” (HARRIS, 2006, p. 51). Além disso, esse neoateísta afirma que as razões para se duvidar da existência de Deus são tão evidentes que todo mundo pode ver:

Todo mundo pode ver que a Bíblia não é a perfeita palavra de uma deidade onisciente; todo mundo pode ver que não existem evidências para um Deus que responde as orações [...] Todo mundo que tem olhos para ver pode constatar que se o Deus de Abraão existe, Ele é um completo psicopata – assim como o Deus da Natureza também o é. Se você não pode perceber essas coisas apenas de olhar, você simplesmente tem fechado seus olhos para as realidades de nosso mundo (HARRIS, 2006, p. 113-114).⁸⁸

Sam Harris procura ainda demonstrar sua descrença na existência de Deus através da forma lógica conhecida tradicionalmente como *modus tollens*: “Se Deus existe, Ele é o mais prolífico de todos os praticantes de abortos” (HARRIS, 2006, p. 38). “Se Deus criou o mundo e todas as coisas que nele há, Ele criou a varíola, pestes e a filariose” (HARRIS, 2004, p.

⁸⁸ “Everyone can see that the Bible is not the perfect word of an omniscient deity; everyone can see that there is no evidence for a God who answers prayers [...]. Everyone who has eyes to see can see that if the God of Abraham exists, He is an utter psychopath – and the God of Nature is too. If you can’t see these things just by looking, you have simply closed your eyes to the realities of our world” (HARRIS, 2006, p. 113-114).

172).⁸⁹ Com essa linha de argumentação, esse neurocientista norte-americano procura demonstrar quão absurda é a ideia de Deus, no seu entendimento. Além disso, ele entende que é possível concluir através de um estudo dos livros sagrados que “o Deus de Abraão é um sujeito ridículo – caprichoso, petulante e cruel – e alguém com quem a aliança é pouca garantia de saúde e de felicidade” (HARRIS, 2004, p. 173).⁹⁰ Em sua opinião, portanto, esse “Deus de Abraão” não é apenas indigno da imensa criação, mas também é indigno do homem mesmo, conclui Harris (2004, p. 225).

Por sua vez, o conhecido biólogo, Richard Dawkins, defende a inexistência de Deus já em sua obra *The Blind Watchmaker*, publicada em 1986. Segundo o próprio Dawkins, a noção de “relojoeiro” que compõe esse título foi tomado emprestada do famoso tratado escrito por William Paley no século XVIII – *Natural Theology: or Evidences to the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature*. Assim sendo, a proposta do livro de Dawkins é demonstrar que o “argumento do *design*” não é um bom argumento para provar ou mesmo demonstrar a plausibilidade da existência de Deus (DAWKINS, 1986, p. 4). Em sua opinião, a teoria darwinista da evolução pela seleção natural revela-se mais plausível para demonstrar o aparente *design* no universo do que a hipótese de Deus ou de um *designer*. Para Dawkins, *The Blind Watchmaker* “tem por tema principal a evolução como a solução do problema do complexo ‘design’, a evolução como a verdadeira explicação dos fenômenos que, na opinião de Paley, provavam a existência de um relojoeiro divino” (DAWKINS, 1986, p. 255). Assim sendo, “a seleção natural é o relojoeiro cego, cego porque não prevê, não planeja consequências, não tem propósito em vista. Mas os resultados vivos da seleção natural nos deixam pasmos porque parecem ter sido estruturados por um relojoeiro magistral, dando a ilusão de desígnio e planejamento” (DAWKINS, 1986, p. 21).

Enquanto que em *The Blind Watchmaker* Dawkins procura apenas desconstruir o “argumento do *design*” como um argumento plausível para sustentar a crença na existência em Deus, em *The God Delusion*, ele é ainda mais enfático e incisivo em apresentar seus argumentos em direção à negação dessa crença.

Aqueles que afirmam que Deus existe, declara Dawkins, estão afirmando que existe uma inteligência sobre-humana e sobrenatural que projetou e criou deliberadamente o universo e tudo o que nele há incluindo os seres humanos. Em sua opinião, entretanto, Deus não poderia existir, pois,

⁸⁹ “If God created the world and all things in it, he created smallpox, plague, and filariasis” (HARRIS, 2004, p. 172).

⁹⁰ “A close study of our holy books reveals that the God of Abraham is a ridiculous fellow – capricious, petulant, and cruel – and one with whom a covenant is little guarantee of health or happiness” (HARRIS, 2004, p. 173).

Qualquer inteligência criativa, de complexidade suficiente para projetar qualquer coisa, só existe como produto final de um processo extenso de evolução gradativa. Inteligências criativas, por terem evoluído, necessariamente chegam mais tarde ao universo e, portanto, não podem ser responsáveis por projetá-lo. Deus, no sentido da definição, é um delírio; e, como os capítulos posteriores mostrarão, um delírio pernicioso (DAWKINS, 2008, p. 52 [2007, p. 56]).

No capítulo 4 desse mesmo livro, intitulado *Why There Almost Certainly is no God (Por que quase com certeza Deus não existe)*, Dawkins continua apresentando argumentos que, em sua opinião, podem demonstrar com alto grau de certeza a inexistência de Deus. Um desses argumentos é o ‘argumento da improbabilidade’. Segundo Dawkins, muito embora para os teístas o argumento do *design* seja certamente o mais popular argumento em favor da existência de Deus na atualidade, na realidade, empregado de forma correta, ele chega perto de provar que Deus *não* existe (DAWKINS, 2008, p. 137). Assim sendo, Dawkins faz algumas críticas importantes ao uso do argumento da improbabilidade empregado no discurso criacionista, ao mesmo tempo em que reafirma a plausibilidade da seleção natural como uma melhor explicação para o aparente *design* natureza.

A lógica criacionista é sempre a mesma. Algum fenômeno natural é tão estatisticamente improvável, tão complexo, tão bonito e tão inspirador para ter vindo à existência por mero acaso. O *design* é a única alternativa que os autores conseguem imaginar para o acaso. Portanto um *designer* (projetista) deve ser o autor. E a resposta da ciência para essa lógica defeituosa também é sempre a mesma. O *design* não é a única alternativa ao acaso. A seleção natural é uma alternativa melhor. Na verdade, o *design* não é nem mesmo uma alternativa de verdade, porque ele suscita um problema maior do que o que solucionou: quem projetou o projetista (*designer*)? Tanto o acaso como o *design* fracassam como soluções para o problema da improbabilidade estatística, porque um deles é o problema, e o outro retorna a ele. A seleção natural é a solução verdadeira. É a única solução de incrível poder e elegância (DAWKINS, 2008, p. 146-147 [2007, p. 165]).

Para Dawkins, portanto, a visão de mundo darwiniana não é apenas verdadeira, mas é também a única teoria conhecida que poderia em princípio solucionar o mistério de nossa existência e, conseqüentemente, o problema da improbabilidade (DAWKINS, 1986, p. xviii).

Outro argumento apresentado por esse biólogo britânico contra a hipótese da existência de Deus está relacionado com o chamado Princípio Antrópico.⁹¹ Em sua opinião, ao contrário do que pensam os apologistas religiosos, o princípio antrópico, assim como a seleção natural, “é uma *alternativa* à hipótese do *design*. Ele provê uma explicação racional,

⁹¹ O “princípio antrópico”, assim nomeado pelo matemático Brandon Cárter em 1974, foi ampliado pelos físicos John Barrow e Frank Tipler em seu livro intitulado *Anthropic Cosmological Principle*. Oxford University Press, 1986.

sem nada de *design*, para o fato de nos encontrarmos numa situação propícia à nossa existência” (DAWKINS, 2008, p. 164 [2007, p. 185]).

Dawkins conclui a apresentação de seus argumentos relativos à não existência de Deus com a seguinte declaração: “se o argumento deste capítulo for aceito, a premissa factual da religião – a Hipótese que Deus Existe – fica indefensável. Deus, quase com certeza, não existe. Essa é a principal conclusão do livro até agora” (DAWKINS, 2008, p. 189 [2007, p. 214]).

Na mesma linha dos autores neoateístas anteriormente citados, o filósofo Daniel Dennett argumenta que a hipótese da existência de Deus não é racionalmente aceitável. Em sua opinião, “todos os argumentos tradicionais extensamente discutidos por filósofos e teólogos ao longo dos séculos, alguns empíricos – como o Argumento do *Design* e outros puramente *a priori* ou lógicos – como o Argumento Ontológico e o Argumento Cosmológico pela necessidade de uma Causa Primeira”, são, na verdade, “meros truques de mágica ou enigmas intelectuais, e não proposições científicas sérias” (DENNETT, 2006, p. 241 [p. 256]).⁹² De fato, Dennett chega mesmo a afirmar que “aqueles que persistem na convicção de que sabem que Deus existe e podem prová-lo terão seu dia no tribunal” (DENNETT, 2006, p. 27 [p. 38]).

Em resumo, a posição assumida pelos autores neoateístas está em sintonia com a conclusão apresentada por Hitchens que considera a crença na *não* existência de Deus mais plausível do que a crença em sua existência. Assim sendo, de acordo com esse neoateísta, muito embora não se possa refutar a existência de qualquer deidade, pode-se demonstrar que ela se encontra totalmente desprovida de evidências e de provas que comprovem sua efetiva existência (HITCHENS, 2007b, p. xviii).

Como já dissemos, não só a figura de Deus é negada pelos autores neoateístas, mas também toda a forma de alusão à ideia de *sobrenatureza*. De acordo com Paul Geisert e Mynga Furtrell, os adeptos da visão de mundo neoateísta – ou simplesmente os “*brights*” – possuem, por definição, uma visão de mundo naturalística, ou seja, uma visão de mundo livre

⁹² Assim como Dennett, Richard Dawkins faz críticas à validade dos argumentos para existência de Deus elaborados pelos teólogos ao longo dos séculos. Para Dawkins, por exemplo, as provas da existência de Deus pelas “cinco vias” de Tomás de Aquino não provam coisa alguma (cf. DAWKINS, 2008, p. 100 ss). Como pensador cristão, Tomás de Aquino serviu-se da filosofia para deduzir a existência de Deus, que em sua opinião era inquestionável. Dessa forma, Aquino propôs que podemos inferir a existência de Deus através das cinco vias, isto é, dos cinco caminhos que a razão pode percorrer para concluir, então, a existência de Deus. 1º O argumento do primeiro motor; 2º O argumento da primeira causa eficiente; 3º O argumento do existente necessário; 4º O argumento pelos graus de ser; 5º O argumento do governador supremo das coisas. Sobre as cinco vias cf. Tomás de Aquino Suma Teológica I (q. 2, a. 3).

de elementos místicos ou sobrenaturais, supostamente.⁹³ Isso posto, não há lugar no discurso neoateísta para nada que esteja *fora* do âmbito do dito “mundo natural”. Conforme sugere Dawkins,

Um ateu, nesse sentido filosófico de naturalista, é alguém que acredita que não há nada além do mundo natural e físico, nenhuma inteligência *sobrenatural* vagando por trás do universo observável, que não existe uma alma que sobrevive ao corpo e que não existem milagres – exceto no sentido de fenômenos naturais que não compreendemos ainda. Se houver alguma coisa que pareça estar além do mundo natural, conforme o entendemos hoje, esperamos no fim ser capazes de entendê-la e adotá-la dentro da natureza. Assim como acontece sempre que desvendamos um arco-íris, ela não será menos maravilhosa por causa disso (DAWKINS, 2008, p. 35 [2007, p. 37]).

Uma das implicações dessa visão de mundo naturalística é a refutação incondicional da ideia de *milagre*, por parte dos atores neoateístas. Para Richard Dawkins, por exemplo,

“Os eventos que comumente denominamos milagres não são sobrenaturais, e sim parte de um espectro de eventos naturais mais ou menos improváveis. Em outras palavras: um milagre, se chegar a ocorrer, será um colossal golpe de sorte. Os eventos não se classificam claramente como eventos naturais *versus* milagres” (DAWKINS, 1986, p. 139).

Entretanto, não são apenas os chamados “milagres” que são refutados pelos autores neoateísta no que tange ao aspecto de sua crítica à ideia de sobrenatureza. Outros elementos presentes no discurso religioso cristão, por exemplo, também são refutados. Assim, o próprio Dawkins afirma que a ideia de inferno é totalmente implausível,

Sugeri que a repulsividade extrema do inferno, do modo como ele é pintado por padres e freiras, é inflacionada para compensar sua implausibilidade. Se o inferno fosse plausível, ele só teria de ser moderadamente desagradável para ter poder de dissuasão. Como é tão improvável, precisa ser anunciado como muitíssimo assustador, para compensar sua implausibilidade e reter algum poder de dissuasão (DAWKINS, 2008, p. 361 [2007, p. 409-10]).

Nessa mesma perspectiva, Sam Harris nega também a existência de anjos e demônios presentes na doutrina cristã. Segundo Harris, “os únicos anjos que precisamos invocar são aqueles de nossa melhor natureza: a razão, a honestidade e o amor. Os únicos demônios que devemos temer são aqueles que espreitam dentro de cada mente humana: a ignorância, o ódio, a ganância e a *fé*, que é certamente obra do Diabo” (HARRIS, 2004, p. 226).⁹⁴

⁹³ Ver: <<http://www.the-brights.net>>. Acesso em 18 mar. 2013.

⁹⁴ “The only angels we need invoke are those of our better nature: reason, honesty, and love. The only demons we must fear are those that lurk inside every human mind: ignorance, hatred, greed, and *faith*, which is surely the devil’s masterpiece” (HARRIS, 2004, p. 226).

Daniel Dennett, por sua vez, nega a existência de qualquer ente ou manifestação sobrenatural ao considerar a própria religião como um fenômeno natural e não sobrenatural. “Posso querer dizer que a religião é natural como oposta ao sobrenatural. [...] A religião em si, como um conjunto complexo de fenômenos, é perfeitamente natural” (DENNETT, 2006, p. 24 [p. 35]). Christopher Hitchens nega o caráter sobrenatural da religião ao considerá-la como uma produção do próprio homem, isto é, como produto de sua própria cultura, “a religião é criação do homem”. (HITCHENS, 2007a, p. 10 [p. 21]).⁹⁵

Como podemos apreender de todas essas citações, cada um dos autores neoateístas estudados nesta pesquisa é categórico em negar, não apenas a plausibilidade da existência Deus, mas também de todo e qualquer modo de existência de alguma forma de sobrenatureza. Entretanto, como dissemos anteriormente, os argumentos dos autores neoateístas não se limitam àqueles que contestam a existência de Deus e de qualquer forma de sobrenatureza.

⁹⁵ Como podemos observar, esses autores buscam desqualificar a religião retirando dela sua dimensão sobrenatural. No entanto, enquanto para Hitchens a religião é perfeitamente cultural, i.e., produção do homem, para Dennett a religião possui uma base biológica. Assim sendo, em seus estudos acerca da religião, Daniel Dennett se propõe a investigar os fenômenos religiosos *não* exclusivamente em seus aspectos cultural e social, i.e., ideológico, filosófico, psicológico, político, econômico, histórico, como parece propor Hitchens, mas sobre suas bases biológicas evolutivas (DENNETT, 2006, p. 71). Embora pareça uma perspectiva reducionista, e já se antecipando às possíveis críticas, Dennett segue afirmando que existem fortes motivos para investigar as bases biológicas da religião. Em sua opinião, “temos motivos especialmente fortes para investigar as bases biológicas da religião agora. [...] Precisamos compreender o que faz a religião funcionar para podermos nos defender, de modo informado, de circunstâncias nas quais as religiões saem do controle. Do que é composta a religião? Como as partes se ajustam? O que constituem a saúde e a patologia do fenômeno religioso? Essas questões podem ser abordadas pela antropologia, pela sociologia, pela psicologia, pela história e por qualquer outra variedade de estudos culturais que se queira, mas é simplesmente indesculpável que pesquisadores, nesses campos, deixem o ciúme disciplinar e o medo do ‘imperialismo científico’ criarem uma cortina de ferro ideológica, que possa vir a esconder importantes restrições e oportunidades subjacentes para eles” (DENNETT, 2006, p. 72 [2011, p. 83]). Ao considerar a religião como um fenômeno natural e ao buscar explicá-la por uma via biológica evolutiva darwiniana, Dennett conclui, baseado na teoria dos *memes* (ou simbioses culturais) proposta por Richard Dawkins, que a religião surgiu e se desenvolve em um longo e gradual processo de evolução cultural. Em sua opinião, as religiões evoluem culturalmente através dos mesmos mecanismos de seleção natural encontrados na genética, sendo, porém, transmitidas *não apenas* pela via genética, mas também por meio da cultura: “as perspectivas evolutivas nos permitem ver que há tanto cenários positivos como negativos depois que começamos a encarar a religião como possível simbiote cultural. [...] Simbioses culturais – *memes* – são passados adiante para os filhos do mesmo modo, por vias não genéticas” (DENNETT, 2006, p. 85-86 [2011, p. 97]). O termo *meme* foi criado por Richard Dawkins em 1976 no seu *bestseller* *The Selfish Gene*. Compreende-se o meme a memética, por analogia ao gene e à genética. Assim sendo, o meme apresenta-se para a memética como análogo do gene na genética, isto é, a sua unidade básica. Considerado como uma unidade de informação que se multiplica de cérebro em cérebro, no que diz respeito à sua funcionalidade, o meme é considerado uma unidade de evolução cultural que pode de alguma forma autopropagar-se. Os memes apresentam-se assim, como ideias ou partes de ideias, línguas, sons, desenhos, capacidades, valores estéticos e morais, ou qualquer outra coisa que possa ser aprendida facilmente e transmitida como unidade autônoma. O estudo dos modelos evolutivos da transferência da informação é conhecido como memética (Cf. RIBEIRO, 2007). Para maiores informações sobre a teoria dos memes, cf. BLACKMORE, 1999. Ver também sua palestra sobre os memes, disponível em: <http://www.ted.com/talks/susan_blackmore_on_memes_and_temes.html>. Acesso em: 13 out. 2013.

Além desses, seus argumentos são dirigidos também contra a religião mesma, seus livros sagrados e contra a fé religiosa.

Um dos elementos que chamam nossa atenção no discurso dos atuais ateístas é que suas críticas são mais veementes contra a religião do que propriamente contra a hipótese da existência de Deus. Essa observação é importante em nossa pesquisa, pois reforça nossa hipótese inicial segundo a qual o neoteísmo está diretamente em oposição aos segmentos religiosos (ortodoxos e progressistas) no âmbito da guerra de culturas. De fato, como temos observado, todos os quatro autores estudados nesta pesquisa são ácidos e severos em sua contestação à religião mesma.

O principal deles, Richard Dawkins, após concluir que a hipótese de Deus é insustentável e que Deus, “quase certamente, não existe”, articula suas críticas contra a religião em várias partes de suas obras. Uma das mais populares é aquela em que faz uso de uma das músicas de John Lennon,

Imagine, junto com John Lennon, um mundo sem religião. Imagine o mundo sem ataques suicidas, sem o 11/9, sem o 7/7 londrino, sem as Cruzadas, sem caça às bruxas, sem a Conspiração da Pólvora, sem a partição da Índia, sem as guerras entre israelenses e palestinos, sem massacres sérvios/croatas/muçulmanos, sem a perseguição de judeus como “assassinos de Cristo”, sem os “problemas” da Irlanda do Norte, sem “assassinatos em nome da honra”, sem evangélicos televisivos de ternos brilhantes e cabelos bufantes tirando dinheiro dos ingênuos (“Deus quer que você doe até doer”). Imagine um mundo sem o Talibã para explodir estátuas antigas, sem decapitações públicas de blasfemos, sem o açoite na pele feminina pelo crime de ter se mostrado em um centímetro (DAWKINS, 2006, p. 23 [2007, p. 24]).

Em outra passagem, fazendo uma crítica ao Antigo Testamento, Dawkins declara,

O Deus do Antigo Testamento é talvez o personagem mais desagradável da ficção: ciumento, e com orgulho; controlador mesquinho, injusto e intransigente; genocida étnico e vingativo, sedento de sangue; perseguidor misógino, homofóbico, racista, infanticida, filicida, pestilento, megalomaniaco, sadomasoquista, malévolo (DAWKINS, 2006, p. 51 [2007, p. 55]).

Mais claro do que isso impossível! A exemplo de Dawkins, Daniel Dennett também é do parecer de que o mundo seria um lugar muito melhor se todas as religiões não existissem (DENNETT, 2006, p. 16). Assim sendo, em seu livro *Breaking the Spell*, afirma que o “encanto” que precisa ser quebrado “é o tabu contra uma pesquisa direta, científica e sem obstáculos dos segredos da religião como fenômeno natural, entre muitos outros. [...] O

primeiro encanto – o tabu – e o segundo encanto – a própria religião” (DENNETT, 2006, p. 17-18 [2011, p. 28]).

Voltando a Dawkins, esse biólogo ainda sugere que o conhecimento provindo de qualquer tradição religiosa não é mais válido e nem mesmo relevante para qualquer área do entendimento humano. Assim sendo, sugere que o discurso científico, por exemplo, pode muito bem substituir o discurso religioso com uma grande vantagem. No seu entendimento,

Que conhecimento os teólogos podem acrescentar a dúvidas cosmológicas profundas que os cientistas não possam? [...] 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? [...] Se a ciência não pode responder a uma pergunta definitiva, o que faz alguém pensar que a religião possa? Suspeito que nem o astrônomo de Cambridge nem o de Oxford realmente acreditavam que os teólogos tenham um conhecimento especial que lhes permita responder a dúvidas profundas demais para a ciência. [...] Ainda não encontrei nenhum bom motivo para achar que a teologia (diferentemente da história bíblica, da literatura etc.) chegue a ser um objeto de pesquisa (DAWKINS, 2006, p. 80 [2007, p. 88]).

Além disso, em crítica direta ao cristianismo, Dawkins afirma que uma de suas doutrinas centrais, a expiação dos pecados, é “cruel, sadomasoquista e repugnante” (DAWKINS, 2006, p. 287 [2007, p. 326]). Com essa afirmação Dawkins procura demonstrar que a religião em geral, e nesse caso, o cristianismo, dado o conteúdo de seus livros, não se qualifica como uma boa base de autoridade moral. Concordando com essa afirmação, Sam Harris declara, além disso, que a história do cristianismo é principalmente “uma *estória* da miséria e ignorância da humanidade mais do que seu correspondido amor de Deus” (HARRIS, 2004, p. 106 – o itálico é nosso).

Todavia, Richard Dawkins lembra que muitas pessoas que admitem que Deus provavelmente não existe e que não é necessário para a fundação da moralidade, recorrem à afirmação de uma suposta e necessária base psicológica, emocional (ou mesmo metafísica) da crença em um deus. Dessa forma, a religião teria, no fim das contas, um valor terapêutico. Entretanto, para Dawkins,

O poder de consolo da religião não a torna verdadeira. Mesmo que fizéssemos uma enorme concessão; mesmo que fosse demonstrado de forma conclusiva que a crença na existência de Deus é absolutamente essencial para o bem-estar psicológico e emocional humano; mesmo que todos os ateus fossem neuróticos desesperados levados ao suicídio por uma angústia cósmica infinita – nada disso contribuiria nem como um pingote de prova de que a crença religiosa é verdadeira. Poderia ser evidência a favor da vantagem de se convencer de que Deus existe, mesmo que ele não exista. [...] De qualquer maneira, minha concessão hipotética foi extravagante e

equivocada. Não sei de nenhuma evidência de que os ateus tenham qualquer tipo de tendência para a depressão movida pela infelicidade e pela angústia. Alguns ateus são felizes. Outros são uns desgraçados. Do mesmo jeito, alguns cristãos, judeus, muçulmanos, hindus e budistas são uns desgraçados, enquanto outros são felizes. Pode ser que haja evidências estatísticas quanto à relação entre felicidade e crença (ou descrença), mas duvido que seja um efeito considerável, num ou noutro sentido (DAWKINS, 2006, p. 394-395 [2007, p. 445-47]).

Dentro dessa perspectiva, para os neoateístas é possível ter uma vida feliz e realizada sem uma religião que afirme o sobrenatural (DAWKINS, 2006, p. 395 [2007, p. 446]).

O jornalista Christopher Hitchens, por sua vez, consegue ser ainda mais direto e enfático em suas críticas dirigidas à religião. Em sua opinião a religião pertence ao passado, não possuindo, portanto, nenhuma validade para nossa era posto ser inimiga da ciência e promotora da ignorância.

Se não posso provar definitivamente que o sentido da religião desapareceu no passado, que seus livros fundamentais são fábulas transparentes, que é uma imposição criada pelo homem, que tem sido inimiga da ciência e da pesquisa e que sobreviveu principalmente de mentiras e medos e foi cúmplice da ignorância e da culpa, bem como da escravidão, do genocídio, do racismo e da tirania, eu quase certamente posso afirmar que a religião hoje está plenamente consciente dessas críticas. Também está plenamente consciente das provas cada vez mais numerosas, referentes às origens do universo e à origem das espécies, que a relegam à marginalidade, quando não à irrelevância (HICHTENS, 2007a, p. 229 [p. 211]).

Em consonância com Hitchens, para quem a religião é algo obsoleto, ultrapassado, Sam Harris afirma que, se considerarmos a religião como um fenômeno biológico, produto de processos cognitivos que tiveram raízes profundas em nosso passado evolutivo, podemos considerar que ela desempenhou um importante papel em grupos humanos pré-históricos, bem como em suas sociedades. Entretanto, isso não significa que ela desempenha um importante papel agora. Pelo contrário, continua Harris, “ela é agora o maior impedimento para a edificação de nossa civilização global” (HARRIS, 2006, p. 91). Assim sendo, esse neurocientista é do parecer que uma honesta crítica à religião e a fé religiosa seja uma necessidade moral e intelectual (HARRIS, 2006, p. 57).

De fato, dentre os autores neoateístas, Sam Harris destaca-se por sua crítica à fé religiosa mais do que a religião mesma. Ao longo de seu livro *The End of Faith*, ele declara estar “criticando a fé em seu ordinário e bíblico sentido – como a crença e orientação para a vida baseada em certas proposições históricas e metafísicas. [...] A fé que estou pondo em

causa é precisamente o gesto que o próprio Tillich denunciou como ‘um ato de conhecimento que possui um baixo grau de evidência’” (HARRIS, 2004, p. 65).⁹⁶

Dentro dessa perspectiva, Harris tece, em primeiro lugar, críticas às crenças religiosas por considerar que essas estão simplesmente fora do escopo do discurso racional, i.e, do discurso da ciência. Nesse sentido, em sua opinião, “a fé religiosa representa de forma intransigente uma abusiva utilização do poder de nossas mentes que forma uma espécie de singularidade cultural perversa – um ponto de fuga além do qual o discurso racional se prova impossível” (HARRIS, 2004, p. 24).⁹⁷ Nessa mesma direção, ele ainda declara que,

A fé não é nada mais do que a licença que as pessoas religiosas dão umas às outras para continuar acreditando, quando não há razões para acreditar. Embora acreditar firmemente em algo, sem ter provas, seja considerado um sinal de loucura ou estupidez em qualquer outra área de nossa vida, a fé em Deus continua mantendo imenso prestígio na nossa sociedade. A religião é a única área do nosso discurso na qual se considera nobre fingir ter certeza – certeza acerca de coisas das quais nenhum ser humano pode ter certeza (HARRIS, 2006, p. 67).⁹⁸

Além de considerar a fé religiosa como algo irracional, esse mesmo autor considera-a não apenas irrelevante para nossa era, mas também uma grande ameaça a nossa própria sobrevivência (HARRIS, 2004, p. 14). Ao avaliar, por exemplo, as ações e comportamentos dos homens que cometeram as atrocidades do 11 de setembro, Harris é da opinião de que eles “certamente não foram ‘covardes’, como repetidamente descritos pela mídia ocidental, nem foram lunáticos em qualquer sentido; eles foram homens de fé – *perfeita* fé, como se vê – e isso, deve ser finalmente reconhecido, é uma coisa terrível de ser” (HARRIS, 2004, p. 67). Dessa forma, Harris culmina por considerar que a fé religiosa invariavelmente serviu de inspiração para os mais monstruosos crimes contra a humanidade (HARRIS, 2004, p. 79).⁹⁹

⁹⁶ “I am criticizing faith in its ordinary, scriptural sense – as belief in, and life orientation toward, certain historical and metaphysical propositions. [...] The faith that I am calling into question is precisely the gesture that Tillich himself described as ‘an act of knowledge that has a low degree of evidence’” (HARRIS, 2004, p. 65). O teólogo alemão Paul Tillich denunciou em seu livro *Dynamics of Faith*, publicado originalmente em 1957, a distorção feita sobre o conceito de fé que consiste em considerá-la tão somente como “um conhecimento que apresenta menor grau de certeza do que o conhecimento científico”. Sobre a avaliação de Paul Tillich sobre a “distorção da fé como ato de conhecimento”, cf. TILLICH, 2001, 24-27.

⁹⁷ “Religious faith represents so uncompromising a misuse of the power of our minds that it forms a kind of perverse, cultural singularity – a vanishing point beyond which rational discourse proves impossible” (HARRIS, 2004, p. 25).

⁹⁸ “...faith is nothing more than the license religious people give one another to keep believing when reasons fail. While believing strongly, without evidence, is considered a mark of madness or stupidity in any other area of our lives, faith in God still holds immense prestige in our society. Religion is the one area of our discourse where it is considered noble to pretend to be certain about things no human being could possibly be certain about” (HARRIS, 2006, p. 67).

⁹⁹ Essa mesma opinião de Harris é também encontrada em outros importantes pensadores tais como o físico norte-americano e Prêmio Nobel, Steven Weinberg, para quem “a religião é um insulto à dignidade humana.

Embora muitas coisas possam ser ditas em crítica a fé religiosa, afirma Harris, não há como desconsiderar o seu poder (HARRIS, 2004, p. 64). De fato, em sua opinião, uma crença funciona como uma alavanca que, quando puxada, move quase tudo na vida de uma pessoa. Assim, de acordo com esse neoateísta, “suas crenças definem sua visão do mundo; elas ditam seu comportamento; elas determinam suas repostas emocionais em relação a outros seres humanos” (HARRIS, 2004, p. 13). De fato, Harris reconhece que muitos cristãos, por exemplo, encontram grande consolação em suas crenças. Mas, em sua opinião, a fé não é a melhor fonte de consolo, pois ela é “como um ladrão que oferece a uma pessoa seu próprio dinheiro em termos generosos. A gratidão da vítima é perfeitamente compreensível, mas absolutamente equivocada. Nós somos a fonte do amor que nossos padres e pastores atribuem a Deus” (HARRIS, 2006, p. 114).¹⁰⁰

Muito embora Harris reconheça o poder da fé religiosa, o fato de que as crenças religiosas exerçam grande influência na vida humana não diz nada acerca de sua validade, no seu entendimento. Por isso mesmo, ele segue afirmando repetidamente que a fé é uma “impostora” (HARRIS, 2004, p. 64 e 66).

As críticas dos neoateístas com vistas a deslegitimar a religião miram, como já sugerimos, os livros sagrados das três religiões do livro. Dentro dessa perspectiva, o biólogo Richard Dawkins, por exemplo, utiliza-se de todo um capítulo de seu livro *The God Delusion* justamente para tecer críticas ao conteúdo mesmo da Bíblia indicando, como veremos mais adiante, que ela não nos fornece uma boa base de entendimento moral. Portanto, de uma maneira mais geral, Dawkins declara que,

É preciso dizer, para ser justo, que grande parte da Bíblia não é sistematicamente cruel, mas simplesmente estranha, como seria de se esperar de uma antologia caótica de documentos desconjuntados, escrita, revisada, traduzida, distorcida e “melhorada” por centenas de autores anônimos, editores e copiadores, que desconhecemos e que não se conheciam entre si, ao longo de nove séculos. Isso pode explicar parte das esquisitices da Bíblia. Mas infelizmente é esse mesmo volume estranho que fanáticos religiosos consideram a fonte infalível de nossos princípios morais e nossas normas para viver. (DAWKINS, 2006, p. 268 [2007, p. 305]).

Além de Dawkins, Sam Harris também não poupa esforços para lançar críticas aos livros sagrados. Em *Letter to a Christian Nation*, por exemplo, ele critica o argumento da

Com ou sem ela, teríamos gente boa fazendo coisas boas e gente ruim fazendo coisas ruins. Mas para que gente boa faça coisas ruins, é preciso a religião” (Apud. DAWKINS, 2006, p. 283 [2007, p. 322]).

¹⁰⁰ “Faith is like a pickpocket who loans a person his own money on generous terms. The victim’s gratitude is perfectly understandable, but absolutely misplaced. We are the source of the love that our priests and pastors attribute to God” (HARRIS, 2006, p. 114).

“infalibilidade da Bíblia”, tal como sustentado, sobretudo, pela vertente fundamentalista cristã norte-americana. Em sua opinião, ao contrário do que sugerem os membros dessa vertente, as muitas discrepâncias encontradas na Bíblia cristã nos levam justamente a considerar que ela não é perfeita em todas as suas partes. Prova disso, sugere Harris, são as controvérsias em torno do tema do nascimento virginal de Jesus. Segundo Harris,

Os autores dos livros de Lucas e de Mateus, por exemplo, declaram que Maria concebeu virgem, adotando a versão grega de Isaías 7,14. Contudo, o texto hebraico de Isaías usa a palavra “almá”, que significa simplesmente “uma jovem”, sem nenhuma implicação de virgindade. Parece praticamente certo que o dogma do nascimento virginal, e boa parte da conseqüente ansiedade no mundo cristão a respeito do sexo, é produto de uma tradução errada do texto hebraico. Outro golpe contra a doutrina do nascimento virginal é que os outros dois evangelistas não ouviram falar a respeito. Tanto Marcos como João parecem constrangidos com as acusações da ilegitimidade de Jesus, mas nunca mencionam sua origem milagrosa. São Paulo afirma que Jesus “nasceu da semente de Davi, de acordo com a carne” e “foi nascido de mulher”, sem nenhuma referência à virgindade de Maria (HARRIS, 2006, p. 58).¹⁰¹

Além de questionar a infalibilidade da Bíblia, Harris ainda questiona sua suposta autoria sobrenatural ou divina. Em sua opinião, a Bíblia não contém nem uma única frase que não pudesse ter sido escrita por um homem ou mulher que vivesse no primeiro século. De fato, continua Harris,

Um livro escrito por um ser onisciente poderia conter, por exemplo, um capítulo sobre matemática que, depois de 2 mil anos de uso contínuo, ainda seria a mais rica fonte de sabedoria matemática que a humanidade já viu. Em vez disso, não há na Bíblia nenhuma discussão formal da matemática, e ela contém alguns erros matemáticos. [...] Por que a Bíblia não diz nada sobre eletricidade, ou sobre o DNA, ou sobre a verdadeira idade e extensão do universo? E o que dizer de uma cura para o câncer? [...] Para alguém que está fora da fé cristã, é espantoso como um livro pode ter um conteúdo tão trivial e, mesmo assim, ser considerado produto da onisciência (HARRIS, 2006, p. 60-62).¹⁰²

¹⁰¹ “The writers of Luke and Matthew, for instance, declare that Mary conceived as a virgin, relying upon the Greek rendering of Isaiah 7:14. The Hebrew text of Isaiah uses the word ‘almá’, however, which simply means ‘young woman’ without any implication of virginity. It seems all but certain that the dogma of the virgin birth, and much of the Christian world’s resulting anxiety about sex, was a product of a mistranslation from the Hebrew. Another strike against the doctrine of the virgin birth is that the other evangelists have not heard of it. Mark and John both appear uncomfortable with accusations of Jesus’ illegitimacy, but never mention his miraculous origins. Paul refers to Jesus as being ‘born of the seed of David according to the flesh’ and ‘born of woman’, without referring to Mary’s virginity at all” (HARRIS, 2006, p. 58)

¹⁰² “A book written by an omniscient being could contain a chapter on mathematics that, after two thousand years of continuous use, would still be the richest source of mathematical insight humanity has ever known. Instead, the Bible contains no formal discussion of mathematics and some obvious mathematical errors. [...] Why doesn’t the Bible say anything about electricity, or about DNA, or about the actual age and size of the universe? What about a cure of for cancer? [...] To one who stands outside the Christian faith, it is utterly

Já Christopher Hitchens lança suas críticas à historicidade de diversas passagens bíblicas e, a exemplo de Dawkins e Harris, procura desqualificar toda a Bíblia como fonte de verdade moral, bem como sua suposta autoria sobrenatural. Na opinião de Hitchens, nenhum dos mitos religiosos narrados no livro do Êxodo jamais ocorreu:

Não é preciso dizer que nenhum dos acontecimentos medonhos e desordeiros descritos no Êxodo jamais se deu. Os arqueólogos israelenses estão entre os mais profissionais do mundo, mesmo que seu estudo tenha sido algumas vezes infectado por um desejo de provar que o pacto entre Deus e Moisés teve algum fundamento. Nenhum grupo de escavadores acadêmicos trabalhou mais duro ou com maior expectativa que os israelenses que vasculharam as areias do Sinai e de Canaã. [...] Mas a conclusão deles é definitiva, e ainda mais confiável por colocar as provas acima do interesse pessoal. Não houve fuga do Egito, ninguém vagou pelo deserto (muito menos durante o inacreditável período de quatro décadas mencionado no Pentateuco), nem houve a conquista dramática da Terra Prometida. Tudo foi, muito simplesmente e de forma muito incompetente, inventado em uma época muito posterior. Também não há nenhuma crônica egípcia que mencione esse episódio, mesmo que de passagem, e o Egito foi a grande potência militar em Canaã e na região do Nilo em todas as épocas (HITCHENS, 2007a, p. 102 [p. 99]).

Diante das fortes evidências arqueológicas que demonstram a inviabilidade histórica dos registros narrados no Êxodo, Hitchens declara que deveríamos ficar felizes por nenhum dos mitos religiosos corresponderem à verdade. “A Bíblia pode ter, e de fato tem, um mandato para tráfico de humanos, limpeza étnica, escravidão, preço das noivas e massacre indiscriminado, mas não somos obrigados a nada disso, porque foi produzido por mamíferos humanos incultos”, conclui Hitchens (2007a, p. 102 [p. 98]).

Além de tecer críticas aos livros sagrados dos judeus e dos cristãos, Hitchens também dirige suas críticas ao Corão. Assim sendo, uma vez que os feitos e “ditos” de Moisés, Abraão e Jesus são tão inconsistentes e sem fundamento, além de frequentemente imorais, é necessário manter a mesma perspectiva crítica em relação àquela que muitos acreditam ser a última revelação: a do profeta Maomé e seu Corão.

No seu entendimento, a literatura islâmica carece das mesmas evidências e possui basicamente os mesmos problemas encontrados na Bíblia judaica ou cristã. Assim sendo, Hitchens segue argumentando que,

O islamismo é ao mesmo tempo o mais e o menos interessante dos monoteísmos do mundo. Ele trabalha a partir de seus primitivos predecessores judaico e cristão, escolhendo um pedaço aqui, um fragmento

astonishing how ordinary a book can be and still be thought the product of omniscience” (HARRIS, 2006, p. 60-62).

ali, de sorte que, se aqueles desmoronarem, ele também desmorona parcialmente. Sua narrativa básica igualmente se passa em uma área impressionantemente pequena e fala de querelas locais extremamente enfadonhas. Nenhum dos documentos originais pode ser comparado com textos hebraicos, gregos ou latinos. Quase toda tradição é oral, e toda ela é em árabe. [...] Embora nós saibamos que uma pessoa chamada Maomé quase certamente existiu em uma conjunção de tempo e espaço relativamente pequena, temos o mesmo problema que nos casos anteriores. Os relatos que dão conta de seus feitos e suas palavras foram reunidos muitos anos mais tarde e estão lamentavelmente corrompidos até a incoerência por interesse pessoal, boatos e ignorância. (HITCHENS, 2007a, p. 123 e 127 [p. 117 e 120]).

Como vimos, os autores neoateístas procuram deslegitimar o registro religioso por duas frentes: a primeira pela negação da existência de Deus e de qualquer forma de sobrenatureza, e, a segunda, pela desqualificação das instituições bem como das crenças religiosas e de seus livros sagrados.

No entanto, é importante observar mais uma vez que, na perspectiva dos neoateístas é a religião mesmo e não Deus, seu principal oponente. Mesmo quando fazem críticas à hipótese da existência de Deus e de entes sobrenaturais o objetivo principal de seus ataques é neutralizar a pervasiva presença e influência da religião no espaço humano-social e ocupar à partir de seus próprios fundamentos de apreensão da realidade e de autoridade moral o lugar que um dia foi ocupado pela religião. Em nossa avaliação esse fato reforça nossa hipótese inicial segundo a qual o neoateísmo é um movimento atuante na guerra de culturas.

2.2 Religião: Uma ameaça à sobrevivência das sociedades contemporâneas?

As críticas neoateístas à religião não param por aí. Em seu discurso, fica evidenciado claramente que a religião não é vista apenas como desnecessária ou neutra, não fazendo nem bem nem mal. Ao contrário, a religião é concebida como ativamente nociva, representando um perigo real à sobrevivência das sociedades contemporâneas.

Por esse motivo, Christopher Hitchens, por exemplo, declarou que a religião organizada é ela mesma “violenta, irracional, intolerante, aliada ao racismo, do tribalismo e do fanatismo, baseada na ignorância e hostil à livre reflexão, depreciativa das mulheres e coercitiva para com as crianças”. (HITCHENS, 2007a, p. 57 [2007c, p. 60]).

Para sustentar sua declaração, Hitchens faz menção, dentre outras, à memorável história da América negra. Muito embora reconhecesse a extraordinária atuação do pastor negro, Martin Luther King Jr. nesse capítulo da história norte-americana, esse neoateísta

apresenta algumas considerações acerca da luta pela liberdade, pelo fim da segregação racial e pela conquista de direitos civis para os afro-americanos que merecem nossa atenção.¹⁰³

Segundo Hitchens, em comparação com a *estória* do êxodo do Egito liderada por Moisés, os escravizados afro-americanos não eram cativos de algum faraó, mas

De vários Estados e sociedades cristãs que durante muitos anos operaram um “comércio” triangular entre a costa oeste da África, o litoral leste da América do Norte e as capitais da Europa. Essa indústria imensa e terrível era abençoada por todas as igrejas e durante muito tempo não levantou qualquer protesto religioso (seu equivalente, o comércio de escravos no Mediterrâneo e no Norte da África, era endossado explicitamente e levado a cabo em nome do islamismo) (HITCHENS, 2007a, p. 176 [2007c, p. 164]).

A conclusão de Hitchens, portanto, é que a igreja norte-americana só assumiu uma posição favorável à abolição após muitas centenas de anos, durante os quais adiou a questão até que o interesse pessoal levasse a uma guerra horrível, e assim, finalmente, conseguiu desfazer uma pequena parte do dano e da infelicidade que ela mesma havia infligido.¹⁰⁴ Na avaliação de Hitchens, o mesmo pode ser dito da época de Martin Luther King Jr., uma vez que, em sua opinião, o fardo pesado colocado em seus ombros nunca teria ocorrido se, para começar, a religiosidade não estivesse tão fortemente *entranhada* na cultura norte-americana, sobretudo, nos Estados do Sul, onde, após a abolição, suas igrejas voltaram a seu caminho habitual e abençoaram as novas instituições da segregação e da discriminação (HITCHENS, 2007a, p. 179). Assim, no entendimento desse jornalista,

Qualquer um que utilize o legado de King para justificar o papel da religião na vida pública precisa aceitar todos os corolários do que eles parecem estar querendo dizer. Uma olhada rápida no registro completo mostrará, primeiramente, que pessoa a pessoa, os livre-pensadores, agnósticos e ateus americanos são melhores. A possibilidade de que a opinião *secular* ou livre-pensante de alguém o levasse a denunciar a completa injustiça era extremamente alta. A possibilidade de que a crença religiosa de alguém o levasse a assumir uma posição contra a escravidão e o racismo era estatisticamente bastante pequena. Mas a possibilidade de que a crença religiosa de alguém o levasse a defender a escravidão e o racismo era estatisticamente bastante *alta*, e esse último fato nos ajuda a compreender

¹⁰³ A propósito do pastor Martin Luther King Jr., Hitchens declarou que “It is quite impossible even for an atheist like myself to read his sermons or watch recordings of his speeches without profound emotion of the sort that can sometimes bring genuine tears” (HITCHENS, 2007a, p. 173).

¹⁰⁴ A guerra a que Hitchens se refere é a guerra civil norte-americana ocorrida nos EUA entre 1861 e 1865. Um dos fatores de discórdia que levaram a essa guerra foi exatamente a escravidão. Por um lado, os estados do norte dos EUA, também chamados de Estados da União, defendendo a mão de obra livre enquanto os estados do sul, também chamados de Estados Confederados, continuavam defendendo a manutenção dos escravos. A título de lembrança, são justamente os estados do sul dos EUA que formam atualmente o que ficou conhecido com o “Cinturão da Bíblia” (*Bible Belt*), ou seja, são aqueles estados que possuem a maior concentração de indivíduos e instituições ligadas à vertente do fundamentalismo cristão. Para maiores informações acerca da Guerra Civil Americana ver: McPHERSON, 1988.

por que a vitória da justiça simples demorou tanto tempo (HITCHENS, 2007a, p. 180).

Para Hitchens, então, ao contrário do que alguém possa supor, não há justificativas sólidas para sustentar que a religião é algo necessário à vida pública, nem que a crença religiosa traga alguma contribuição positiva para a sociedade em geral.

Sam Harris também se identifica com as linhas gerais do pensamento de Hitchens sobre essa questão. Segundo esse neurocientista, ainda que muitos observem que a religião – por dar sentido à vida humana – tem permitido a coesão de comunidades, no que se refere ao mundo moderno – um mundo já potencialmente unido por necessidades econômicas, ambientais, políticas e epidemiológicas – a ideologia religiosa é perigosamente retrógrada (HARRIS, 2004, p. 25). De fato, na concepção desse neoateísta, a fé religiosa é uma das maiores causas de conflito e mesmo de violência em nosso mundo. Assim, citando, por exemplo, uma passagem presente no livro dos mulçumanos, “Que combatam pela causa de Deus aqueles dispostos a sacrificar a vida terrena pela futura, porque a quem combater pela causa de Deus, quer sucumba, quer vença, concederemos magnífica recompensa... Os fiéis combatem pela causa de Deus; e os incrédulos, ao contrário, combatem pelo sedutor. Combatei, pois, os aliados de Satanás...” (Corão 4:74-76), Harris sustenta sua opinião de que a religião em geral e, o islamismo em particular, atua como o principal elemento em toda uma grande onda de terror, guerra e destruição (HARRIS, 2004, p. 29-35).

Não obstante, diante de afirmações tão peremptórias, cabe perguntar o que de fato faz da religião algo tão abominável aos olhos desses pensadores neoateístas? Por que são tão beligerantes contra a religião? Por que eles propõem o que pode ser considerada uma verdadeira *erradicação* social do religioso e das instituições religiosas?

De acordo com Richard Dawkins, muitos de seus colegas biólogos que pensam, assim como ele, que Deus não existe, que a religião não é necessária para sermos morais e que podemos explicar as raízes da religião e da moralidade em termos não religiosos, indagam-no sobre sua franca hostilidade contra a religião. O fato, entretanto, é que na visão de Dawkins, bem como dos demais neoateístas, há razões de sobra para fundamentar essa hostilidade.

Desse modo, ao analisarmos o discurso de Dawkins em seu livro *The God Delusion*, observamos, em primeiro lugar, que sua hostilidade recai sobre a religião porque ela, em seu entendimento, bem como dos demais neoateístas, compromete o conhecimento e o fazer científico. De fato, na sua perspectiva a “religião fundamentalista” tende a minar a educação científica de milhares de mentes jovens bem-intencionadas. A “religião *não* fundamentalista”, “sensata”, pode não estar fazendo isso, mas está tornando o mundo seguro para o

fundamentalismo religioso ao ensinar as crianças, desde muito cedo, que a fé inquestionável é uma virtude (DAWKINS, 2008, p. 294 – 323).

Em segundo lugar, porque a religião, tal como ele a percebe, é uma forma de absolutismo. Segundo Dawkins, ela é uma forma de absolutismo que “domina a mente de um grande número de pessoas no mundo atual, de forma ainda mais perigosa no mundo muçulmano e no âmbito do contexto norte-americano de tendência teocrática incipiente”.¹⁰⁵ Ainda segundo esse neoateísta, “esse absolutismo quase sempre resulta de uma intransigente fé religiosa e constitui um grande motivo para sugerir que a religião seja uma força para o mal no mundo” (DAWKINS, 2008, p. 324 [2007, p. 367]).

Em terceiro lugar, a hostilidade desse biólogo à religião deriva da nociva influência da religião sobre a política.¹⁰⁶ Segundo Dawkins, tal influência pode ser observada, por exemplo, na presença de uma renovada direita cristã na esfera pública dos EUA. Aqui ele está pensando naqueles “cristãos americanos do ‘arrebato’ cuja ponderosa influência sobre a política americana no Oriente Médio é governada por sua crença bíblica no fato de que Israel tem um direito garantido por Deus a todas as terras da Palestina” (DAWKINS, 2008, p. 341 [2007, p. 387]).

Finalmente, em quarto lugar, Dawkins é hostil à religião porque, no seu entendimento, ela representa uma verdadeira *violação da infância*. Na concepção desse neoateísta, a prática de ensinar às crianças que a fé, por si, é uma virtude, “é verdadeiramente pernicioso”. Em sua opinião, “a fé é um mal exatamente porque não exige justificativa e não tolera nenhuma argumentação”. Assim, na perspectiva de Dawkins, “ensinar às crianças que a fé sem questionamentos é uma virtude as predispõe [...] a se transformarem em armas potencialmente letais para *jihads* ou cruzadas futuras” (DAWKINS, 2008, p. 348 [2007, p. 394]). Assim sendo, em sua avaliação,

Se as crianças fossem ensinadas a questionar e a pensar sobre suas crenças, em vez de serem ensinadas sobre a grande virtude que é a fé sem questionamentos, daria para apostar, com boas chances de ganhar, que não haveria homens-bombas. Os homens-bombas fazem o que fazem porque

¹⁰⁵ Sobre essa “tendência teocrática incipiente” ver também o livro de Kevin Phillips, *American Theocracy*, publicado em 2006 pela editora Penguin Group, de Nova Iorque. Nesse livro, Phillips apresenta sua visão acerca da coalizão política liderada pela vertente fundamentalista religiosa, a qual em seu entendimento estaria conduzindo os EUA à beira de um desastre. Ele considera, portanto, que as ações e a influência política da *Religious Right* tornaram-se uma grande ameaça para a sobrevivência da nação norte-americana.

¹⁰⁶ Trataremos de maneira mais apropriada o tema da influência da religião na política, segundo o ponto de vista neoateísta, no próximo item deste mesmo capítulo. Aqui destacamos apenas que, para os novos ateístas, essa suposta influência também é considerada como nociva para as sociedades democráticas contemporâneas. Da mesma forma que Dawkins, Sam Harris também tem apontado que “the degree to which religious ideas still determine government policies – especially those of the United States – presents a grave danger to everyone” (HARRIS, 2004, p. 153).

acreditam mesmo no que lhes ensinaram nas escolas religiosas: que o dever para com Deus supera todas as outras prioridades, e que o martírio a serviço Dele será recompensado nos jardins do Paraíso. [...] A fé pode ser perigosíssima, e implantá-la deliberadamente na cabeça de uma criança inocente é gravemente errado. (DAWKINS, 2008, p. 348 [2007, p. 395]).

A conclusão de Dawkins, portanto, é que o termo “abuso infantil” “não é exagero quando usado para descrever o que professores e padres estão fazendo com crianças ao incentivá-las a acreditar em coisas tal como a punição dos pecados mortais inconfessos num inferno eterno” (DAWKINS, 2008, p. 358 [2007, p. 405]).¹⁰⁷

Em consonância com Dawkins, o jornalista Christopher Hitchens afirma que, muito embora as instituições religiosas afirmem ter um papel especial na proteção e na formação de crianças, na teoria e na prática a religião tem mesmo abusado de inocentes e indefesos e, portanto, ela constitui mesmo uma forma de abuso (HITCHENS, 2007a, p. 51). Segundo esse neoateísta, “Como poderemos saber quantas crianças tiveram suas vidas psicológicas e físicas irreparavelmente mutiladas pela inculcação compulsória da fé?”. Em sua opinião isso é difícil de determinar, mas “podemos ter certeza de que a religião sempre esperou agir sobre as mentes não formadas e indefesas dos jovens, e chegou a ponto de, para assegurar esse privilégio, fazer alianças com poderes seculares no mundo material” (HITCHENS, 2007a, p. 217 [2007c, p. 199]). Além disso, ao se referir aos escândalos sexuais envolvendo a Igreja Católica Romana, Hitchens declara que “‘abuso infantil’ na verdade é um eufemismo tolo para o que tem acontecido: estamos falando do estupro sistemático e da tortura de crianças, definitivamente ajudados e instigados por uma hierarquia que sabidamente transferiu os maiores criminosos para paróquias onde eles estivessem mais seguros” (HITCHENS, 2007a, p. 228 [2007c, p. 208]).

Da mesma forma que Dawkins, Christopher Hitchens também tem apresentado suas razões para sua hostilidade em relação à religião. Sua opinião coincide claramente com o título de seu livro *God is not Great: how religion poisons everything*. Assim sendo, de acordo com esse neoateísta, a *religião envenena tudo*, em primeiro lugar, porque ela intenta a destruição da humanidade e de seu acervo culturalmente construído. “Enquanto eu escrevo estas palavras e enquanto você as lê”, declara Hitchens, “pessoas de fé estão, de suas diferentes formas, planejando a sua e a minha destruição, e a destruição de todas as difíceis

¹⁰⁷ Richard Dawkins usa todo o capítulo 9 (*Childhood, Abuse and The Scape from Religion*) de seu livro *The God Delusion* denunciando – através de vários casos e exemplos – o que ele mesmo considera uma violação da infância levado a cabo pela religião. Assim como Dawkins, Christopher Hitchens também devota todo o capítulo 16 (*Is Religion Child Abuse?*) de seu livro *God is not Great* investigando os malefícios que a religião produziu e tem produzido nas mentes das crianças.

conquistas humanas que me cercam. *A religião envenena tudo.*” (HITCHENS, 2007a, p. 13 [2007c, p. 23]).

Na opinião desse jornalista, portanto, dado ao fato de que “a religião não se satisfaz, [...] com suas próprias alegações maravilhosas e garantias sublimes, ela precisa tentar intervir na vida dos não-crentes, dos hereges ou dos que professam outras crenças”. Como observou Hitchens, muito embora a religião possa falar sobre “a bem-aventurança do próximo mundo, ela quer o poder neste”. E na busca pelo poder neste mundo, ela geralmente o faz com hostilidade e destruição (HITCHENS, 2007a, p. 17 [2007c, p. 26]). “Com uma boa parte de sua mente coletiva”, escreve Hitchens, “a religião espera a destruição do mundo. Com isso eu não quero dizer ‘espera’ simplesmente no sentido escatológico de antecipar o fim. Na verdade quero dizer que ela, aberta ou disfarçadamente, deseja que o fim aconteça” (HITCHENS, 2007a, p. 56 [2007c, p. 60]).

Em segundo lugar, a religião é um poderoso veneno porque, de acordo com Hitchens, ela ameaça não só à civilização, mas porque também se tornou uma ameaça à própria sobrevivência humana. Um dos exemplos utilizados por ele para ilustrar a verdadeira ameaça que a religião oferece à sobrevivência humana, diz respeito aos conflitos israelense-palestino. Fazendo referência ao ex-estadista de Israel, diplomata e representante na ONU, Abba Eban, para quem esses conflitos seriam fáceis e simplesmente resolvidos, não fora a interferência das religiões e de seus representantes, Hitchens segue argumentando que,

Dois povos de tamanhos aproximadamente equivalentes disputavam a mesma terra. A solução obviamente era criar dois Estados lado a lado. Algo tão óbvio não podia ser percebido pelos homens? E teria sido assim, décadas atrás, se os rabinos e os mulás messiânicos tivessem sido deixados de fora. Mas as alegações de autoridade exclusiva dada por Deus feitas por clérigos históricos dos dois lados – e reforçadas por cristãos fixados no Armagedom que esperavam produzir o Apocalipse (precedido pela morte ou conversão de todos os judeus) – tornaram a situação insuportável e colocaram a humanidade na posição de refém de uma rixa que hoje inclui a ameaça de uma guerra nuclear (HITCHENS, 2007a, p. 24 [2007c, p. 33]).

Esses conflitos são apenas *um* exemplo da ameaça real que a religião oferece à civilização, pois de acordo com Hitchens, “além de uma ameaça à civilização, ela se tornou uma ameaça à própria sobrevivência humana” (HITCHENS, 2007a, p. 24 [2007c, p. 33]).

Em terceiro lugar, a religião é um veneno porque ela inspira a crueldade. Em sintonia com Sam Harris para quem os mais monstruosos crimes contra a humanidade foram invariavelmente “inspirados por uma fé sem evidência” (HARRIS, 2004, p. 78), Hitchens reconhece que religião tem sido mesmo uma inspiração para muitos atos de crueldade. Dentre

os diversos casos por ele citados, podemos destacar o caso do Iraque durante e após a queda da ditadura de Saddam Hussein. Naquela ocasião,

Os financiadores da Al-Qaeda, liderados por um criminoso jordaniano chamado Abu Musad al-Zarqawi, lançaram uma campanha frenética de assassinato e sabotagem. Eles não apenas colocaram bombas em igrejas cristãs e mataram ou mutilaram cristãos que produziam e vendiam álcool. Eles não apenas fizeram um vídeo de um fuzilamento em massa e da decapitação de um contingente de operários nepaleses, que eram supostamente hindus e, portanto não mereciam qualquer consideração. Essas atrocidades podem ser consideradas mais ou menos rotineiras. Eles dirigiram a parcela mais cruel de sua campanha de terror contra seus colegas muçulmanos. As mesquitas e os cortejos fúnebres da maioria xiita longamente oprimida foram explodidos. Peregrinos que percorriam longas distâncias para os templos recém-acessíveis de Karbala e Najaf estavam sob o risco de vida. (HITCHENS, 2007a, p. 26 [2007c, p. 35]).

As razões de tais atrocidades, segundo esse neoateísta, são apresentadas pelo próprio Zarqawi, muçulmano salafista, em uma carta a seu líder Osama Bin Laden. Segundo Zarqawi, em primeiro lugar, os xiitas foram os alvos porque eram considerados hereges que não seguiam com retidão a pureza salafista. Em segundo lugar, porque ao escolher os xiitas como alvo, havia a esperança de deflagrar a reação dos próprios xiitas contra os sunitas. De fato, depois de algum tempo, esquadrões de morte xiitas estavam matando e torturando a esmo membros fiéis da fé sunita árabe. A conclusão de Hitchens é que, nesse sentido, a religião *não* é diferente do racismo. Uma versão dela inspira e provoca a outra.

Em quarto, e último lugar, a religião envenena tudo, segundo Hitchens, devido à sua nociva influência na definição de políticas e ações relativas à saúde pública. Alguns exemplos importantes são apresentados por Hitchens para demonstrar a factualidade de tal influência. Sendo assim, relata-nos Hitchens,

Em 2005 eu tomei conhecimento de um resultado. No norte da Nigéria - país que anteriormente tinha sido considerado provisoriamente livre da poliomelite – um grupo de religiosos islâmicos lançou uma proclamação, ou *fatwa*, declarando a vacina contra a poliomelite uma conspiração dos Estados Unidos (e, surpreendentemente, das Nações Unidas) contra a fé muçulmana. Aqueles mulás diziam que as gotas eram projetadas para esterilizar os verdadeiros crentes. O objetivo e o efeito eram genocidas. Ninguém deveria tomá-las ou administrá-las aos bebês. Em alguns meses a poliomelite tinha retornado, e não apenas no norte da Nigéria. Viajantes e peregrinos nigerianos já a tinham levado até Meca e a espalhado novamente por vários outros países livres da poliomelite, incluindo três africanos e também o distante Iêmen (HITCHENS, 2007a, p. 45 [2007c, p. 50-1]).

Outro exemplo apresentado por Hitchens para defender seus argumentos refere-se à posição da igreja católica em relação ao uso do preservativo. Segundo esse neoateísta, o cardeal Alfonso Lopes de Trujillo, presidente do Conselho Pontifício para a Família, do Vaticano, alertava cuidadosamente sua plateia de que todos os preservativos são secretamente feitos com muitos furos microscópicos pelos quais o vírus da AIDS pode passar. Como se isso não bastasse, ele reproduz a fala de Dom Rafael Llano Cifuentes, bispo da diocese de Nova Friburgo, no estado do Rio de Janeiro entre 2004 e 2010, que disse a sua congregação: “A Igreja é contra o uso de preservativos. As relações sexuais entre um homem e uma mulher devem ser naturais. Eu nunca vi um cachorrinho usando um preservativo durante o intercuro sexual com outro cão” (HITCHENS, 2007a, p. 45 [2007c, p. 51]).

Segundo Hitchens, essa posição contra o uso de preservativos não é privilégio do mundo católico. Podemos encontrar exemplos como esses também no mundo islâmico. Dessa forma vemos, por exemplo, que na Indonésia, o Concílio de Ulemás, realizado em 1995, insistiu em que os preservativos só estivessem disponíveis para casais efetivamente casados, e com receita médica. Enquanto no Irã, um trabalhador HIV-positivo pode perder o emprego e médicos dos hospitais têm o direito de recusar tratamento para pacientes com AIDS. Segundo Hitchens, esses casos apresentam a antiga combinação religiosa de repressão e negação. “A postura da religião em relação à medicina, assim como em relação à ciência, sempre é necessariamente problemática, e com muita frequência necessariamente hostil” (HITCHENS, 2007a, p. 45 [2007c, p. 52]).¹⁰⁸

Além das razões apresentadas, tanto por Dawkins quanto por Hitchens, sobre o porquê de sua hostilidade contra a religião e a fé religiosa, os atentados terroristas do 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos, bem como os atentados ao metrô de Londres em 7 de julho de 2005, dentre outros acontecimentos significativos, constituem, no seu entendimento exemplos maiores do verdadeiro perigo que a fé religiosa pode oferecer às sociedades ao inspirar tais atos de violência e também para demonstrar a urgência em sua erradicação.

“Só a fé religiosa é forte o bastante para motivar uma loucura tão completa em pessoas sãs e decentes”, afirma Dawkins acerca do ataque suicida coordenado por quatro jovens em julho de 2005, na cidade de Londres (Dawkins, 2008, p. 343 [2007, p. 389]). Essa

¹⁰⁸ Sam Harris lembra também que há cristãos conservadores no governo norte-americano que se posicionam contra os programas de vacinação por entenderem que o HPV é um precioso impedimento para o sexo pré-marital. Um dos nomes apresentados por Harris é o de Reginald Finger, um evangélico, membro do CDC's *Advisory Committee on Immunization Practices*, que anunciou sua oposição a uma vacina contra o HIV – condenando assim, milhões de homens e mulheres a morrer desnecessariamente de AIDS a cada ano – porque tal vacina incentivaria o sexo antes do casamento, tornando-o menos arriscado (HARRIS, 2006, p. 27-28).

mesma opinião é compartilhada pela jornalista Muriel Gray, para quem a religião mesma foi a inspiração para o ataque terrorista em Londres. Na sua avaliação,

Todo mundo está sendo acusado, desde a óbvia dupla de vilões George W. Bush e Tony Blair até a inação das “comunidades” muçulmanas. Mas nunca foi tão claro que só há um lugar em que pôr a culpa, ele sempre existiu. A causa de toda essa tragédia, do massacre, da violência, do terror e da ignorância, é, obviamente, a religião por si só, e, se parece ridículo ter de dizer uma realidade tão óbvia, o fato é que o governo e a imprensa estão se saindo muito bem em fingir que não é assim que as coisas são (Glasgow – Herald, 24 jul. 2005).¹⁰⁹

Na concepção de Dawkins, bem como dos demais autores que se alinham a uma perspectiva neoateísta, os terroristas,

não são psicóticos; são idealistas religiosos que, ao seu próprio ver, são racionais. Percebem seus atos como bons, não por causa de uma idiosincrasia pessoal distorcida, e não porque tenham sido possuídos por Satã, mas porque foram ensinados, desde o berço, a ter uma *fé* total e indiscutível (DAWKINS, 2008 p. 344-345 [2007, p. 391]).

Para Dawkins, a mensagem que deve ficar é que devemos colocar a culpa por esses comportamentos terroristas na religião mesma, e não no fundamentalismo ou extremismo religioso, como se isso fosse uma perversão horrível de uma eventual “religião verdadeira”. Por isso mesmo, a conclusão de Dawkins é a de que o mundo realmente seria melhor sem a presença da religião (DAWKINS, 2006 p. 345).

Sam Harris segue a mesma trilha de Dawkins ao considerar que os homens que praticaram as atrocidades do 11 de setembro não foram covardes tampouco lunáticos no rigor do termo, mas foram homens de fé (HARRIS, 2004, p. 67). Assim sendo, em sua avaliação o que motivou os ataques terroristas no início deste milênio foi a religião mesma. Para ele,

A resposta do mundo muçulmano para os acontecimentos de 11 de setembro de 2001 não deixa dúvidas de que um número significativo de seres humanos no século XXI acredita na possibilidade de martírio. Nós temos, em resposta a esse improvável fato, declarado guerra contra o “terrorismo”. [...] O terrorismo não é uma fonte de violência humana, mas apenas uma de suas inflexões. [...] Para ver como o nosso problema é com o próprio Islã, e não meramente com o “terrorismo”, precisamos apenas nos perguntar por que os terroristas muçulmanos fazem o que fazem. [...] A resposta a essa pergunta é óbvia – mesmo porque ela tem sido pacientemente articulada *ad nauseam* pelo próprio bin Laden. A resposta é que homens como bin Laden

¹⁰⁹ “Everyone is being blamed, from the obvious villainous duo of George W. Bush and Tony Blair, to the inaction of Muslim ‘communities’. But it has never been clearer that there is only one place to lay the blame and it has ever been thus. The cause of all this misery, mayhem, violence, terror and ignorance, is of course religion itself, and if it seems ludicrous to have to state such an obvious reality, the fact is that the government and the media are doing a pretty good job of pretending that it isn’t so” (Glasgow Herald, 24 jul. 2005).

realmente acreditam no que dizem acreditar. Eles acreditam na verdade literal do Corão. Por que dezenove bem-educados homens de classe média negociam suas vidas neste mundo pelo privilégio de matar milhares de nossos vizinhos? Porque acreditavam que eles iriam direto para o paraíso por fazê-lo. É raro encontrar o comportamento dos seres humanos tão plena e satisfatoriamente explicado. Por que temos sido relutantes em aceitar essa explicação? (HARRIS, 2004, p. 28-29).¹¹⁰

Harris conclui, portanto, que as concessões que temos feito para a fé religiosa em geral tem sido uma das mais universais causas de conflitos em nosso mundo, e que a fé islâmica, em particular, está diretamente relacionada ao “terrorismo” e em especial àquelas suas manifestações indicadas acima (HARRIS, 2004, p. 31). Segundo esse neurocientista, muitas pessoas em posição de liderança em seu país acreditam não haver um vínculo direto entre fé islâmica e terrorismo. Entretanto, Harris lembra que basta uma simples leitura do Corão para ver que o Islamismo não é uma religião pacífica: “Ó fieis, combatei os vossos vizinhos incrédulos para que sintam severidade em vós; e sabeis que Deus está com os tementes” (Corão – 9:123).

Outro fator importante a ser considerado no discurso neoateísta é que, muito embora as expressões fundamentalistas dos três grandes monoteísmos sejam o seu principal alvo, não há, de fato, para os neoateístas, diferenças entre “fundamentalistas” ou “moderados”, pois todos representam, enquanto pessoas religiosamente orientadas, uma real ameaça e por isso devem ser igualmente combatidos. Assim sendo, Richard Dawkins afirma, por exemplo, que “existem pessoas cuja fé religiosa as coloca fora do consenso esclarecido do meu ‘Zeitgeist moral’. Elas representam o que já chamei de o lado negro do absolutismo religioso, e frequentemente são chamadas de extremistas”. No entanto, declara Dawkins, “minha tese é que até mesmo a *religião amena e moderada* ajuda a proporcionar o clima de fé no qual o extremismo floresce naturalmente” (DAWKINS, 2008, p. 342 [2007, p. 388] – o itálico é nosso).

¹¹⁰ The response of the Muslim world to the events of September 11, 2001, leaves no doubt that a significant number of human beings in the twenty-first century believe in the possibility to martyrdom. We have, in response to this improbable fact, declared a war on “terrorism”. [...] Terrorism is not a source of human violence, but merely one its inflections. [...] To see that our problem is with Islam itself, and not merely with “terrorism”, we need only ask ourselves *why* Muslim terrorists do what they do. [...] The answer to this question is obvious – if only because it has been patiently articulated ad nauseam by bin Laden himself. The answer is that men like bin Laden actually believe what they say they believe. They believe in the literal truth of the Koran. Why did nineteen well-educated, middle-class men trade their lives in this world for the privilege of killing thousands of our neighbors? Because they believed that they would go straight to paradise for doing so. It is rare to find the behavior of human beings so fully and satisfactorily explained. Why have we been reluctant to accept this explanation? (HARRIS, 2004, p. 28-29).

Em sua avaliação, os ensinamentos da religião moderada, muito embora não sejam extremistas em si mesmos, constituem um convite aberto ao extremismo. Por isso mesmo, em sua opinião, devemos abandonar o princípio do respeito automático à fé religiosa (DAWKINS, 2008, p. 346).

Alinhado com a perspectiva de Dawkins, Sam Harris observa, no primeiro capítulo de seu livro *The End of Faith*, que existem dois tipos de religiosidade: a *moderada* e a *extremista*, e que suas variadas paixões e projetos não devem ser confundidos. Isso, porém, não significa que a religiosidade moderada não ofereça algum risco, pelo contrário. No seu parecer, e isto constitui uma das principais teses de seu livro, “religiosos moderados são eles mesmos portadores de um terrível dogma: eles imaginam que o caminho da paz será pavimentado quando cada um de nós aprender a respeitar as crenças injustificadas do outro”. Entretanto, esse ideal de tolerância religiosa, baseado na noção segundo a qual todo ser humano estaria livre para acreditar em qualquer coisa que queira sobre Deus, é um das principais forças que nos conduz para o abismo, conclui Harris (2004, p. 14-15).¹¹¹ Assim sendo, o problema da religião não se deve apenas à existência de grupos extremistas ou fundamentalistas. Portanto, temos que

O maior problema enfrentado pela civilização (...) é o conjunto de acomodações culturais e intelectuais que foram feitos à própria fé. Os religiosos moderados são, em grande parte, responsáveis pelo conflito religioso em nosso mundo, porque suas crenças fornecem o contexto no qual o literalismo bíblico e a violência religiosa nunca podem ser colocados adequadamente em oposição (HARRIS, 2004, p. 45).¹¹²

Mas o que significa ser *moderado*, em termos de fé, no século XXI? Para Sam Harris, uma das principais características dos *moderados* de qualquer tradição religiosa é que eles são obrigados a interpretar livremente, ou simplesmente ignorar, muito dos textos contidos em seus livros sagrados. Dessa forma, sua recusa do literalismo bíblico decorre do fato de que sua inspiração não provém, rigorosamente falando, das Escrituras, mas do desenvolvimento cultural do mundo moderno que, em muitos casos, torna difícil aceitar “a palavra de Deus” literalmente. Na opinião de Harris,

¹¹¹ “religious moderates are themselves the bearers of a terrible dogma: they imagine that the path to peace will be paved once each of us has learned to respect the unjustified beliefs of other” (HARRIS, 2004, p. 14-15).

¹¹² “The greatest problem confronting civilization is not merely religious extremism: rather, it is the larger set of cultural and intellectual accommodations we have made to faith itself. Religious moderates are, in large part, responsible for the religious conflict in our world, because their beliefs provide the context in which scriptural literalism and religious violence can never be adequately opposed” (HARRIS, 2004, p. 45). Essa declaração de Harris evidencia que, no âmbito da guerra de culturas, os neoteístas em sua perspectiva ortodoxa secularista, se colocam em oposição não apenas ao neofundamentalismo mas também aos moderados ou, como apresentamos no primeiro capítulo, aos religiosos liberais.

A única razão pela qual alguém é “moderado” em matéria de fé nos dias de hoje se deve ao fato de ter essa pessoa assimilado alguns dos frutos dos últimos dois mil anos do pensamento humano (política democrática, avanço científico em todas as suas frentes, preocupação com os direitos humanos, o fim do isolamento cultural e geográfico, etc.). As portas que levam para fora do literalismo bíblico não abrem do interior. A moderação que nós vemos entre os não fundamentalistas não é um sinal de que a fé em si evoluiu; é, antes, o resultado dos muitos golpes efetuados pela modernidade contra certos dogmas de fé que os expuseram à dúvida. (HARRIS, 2004, p. 18-19).¹¹³

A conclusão de Harris é a de que cada concessão à modernidade não sugere, em qualquer caso, que a fé esteja se tornando compatível com a razão, ou que nossas tradições religiosas estejam em princípio abertas a novos conhecimentos. Apenas sugere que agora se torna irresistivelmente útil ignorar, ou reinterpretar, certos artigos de fé. Sendo assim, ele considera a religiosidade moderada pior do que sua expressão extremista:

O religioso moderado não é nada mais do que um fundamentalista fracassado. Ele está indo, com toda a probabilidade, para o inferno juntamente com o resto dos incrédulos. [...] A moderação religiosa é o produto do conhecimento *secular* e da *ignorância* bíblica – e não possui *bona fides*, em termos religiosos, para colocá-la em pé de igualdade com o fundamentalismo. Os próprios textos são inequívocos: eles são perfeitos em todas as suas partes. Por sua luz, a moderação religiosa parece ser nada mais do que uma relutância em se submeter totalmente à lei de Deus (HARRIS, 2004, p. 20-21).¹¹⁴

Em seu outro livro, *Letter to a Christian Nation* (2006), Harris apresenta ainda outras críticas aos moderados em resposta à defesa dessa expressão religiosa. Na sua avaliação, os religiosos moderados declaram que suas críticas à religião são dirigidas às manifestações de grupos extremistas ou fundamentalistas e que esses grupos não representam a totalidade das expressões religiosas presentes tanto no cristianismo quanto no islamismo. De fato, na opinião desses moderados, avalia Harris, uma compreensão madura das Escrituras torna a fé perfeitamente compatível com a razão e que, portanto, os ataques promovidos pelos atores

¹¹³ “The only reason anyone is “moderate” in matters of faith these days is that he has assimilated some of the fruits of the last two thousand years of human thought (democratic politics, scientific advancement on every front, concern for human rights, an end to cultural and geographic isolation, etc.). The doors leading out of scriptural literalism do not open from the inside. The moderation we see among nonfundamentalists is not some sign that faith itself has evolved; it is, rather, the product of the many hammer blows of modernity that have exposed certain tenets of faith to doubt” (HARRIS, 2004, p. 18-19).

¹¹⁴ “Religious moderate is nothing more than a failed fundamentalist. He is, in all likelihood, going to wind up in hell with the rest of the unbelievers. [...] Religious moderation is the product of *secular* knowledge and scriptural *ignorance* – and it has no *bona fides*, in religious terms, to put it on a par with fundamentalism. The texts themselves are unequivocal: they are perfect in all their parts. By their light, religious moderation appears to be nothing more than an unwillingness to fully submit to God’s law” (HARRIS, 2004, p. 20-21).

neoateístas à religião são “simplistas”, “dogmáticos” e até mesmo “fundamentalistas”. Entretanto, há vários problemas com tais defesas da religião.

Em primeiro lugar, afirma Harris, muitos moderados e mesmo alguns secularistas assumem que extremistas religiosos são raros e que, portanto, não causariam tantos danos. A opinião de Harris, entretanto, é que os extremistas religiosos estão longe de serem raros e que, de fato, são extremamente perigosos.

Outro problema na defesa da fé moderada recai sobre o próprio conteúdo das Escrituras. Segundo Harris, as Escrituras continuam a ser um perpétuo motor do extremismo, porque o Deus da Bíblia ou do Corão pode ser muitas coisas, menos um Deus moderado.

Outra observação feita por Harris é a de que os religiosos moderados invariavelmente afirmam ser mais “sofisticados” do que os fundamentalistas ou mesmo os ateístas. Mas será mesmo que o fato de se reconhecer que muitas das alegações das Escrituras são duvidosas, e depois de lê-las seletivamente, confrontando-as e permitindo que elas sejam continuamente substituídas por novas percepções, torna alguém mais sofisticado? – pergunta-se Harris. Em sua opinião, não. De fato, para esse neoateísta, “a moderação religiosa é o resultado direto de se levar as Escrituras cada vez menos a sério”. Se é assim, “por que não levá-la menos a sério ainda? Por que não admitir que a Bíblia é apenas uma coleção de livros escritos por seres humanos imperfeitos e altamente falhos?”, indaga Harris (2006, p. 106).¹¹⁵

Finalmente, outro problema que de acordo com Harris é próprio da religiosidade moderada está no fato de que ela impedirá a emergência de uma espiritualidade racional e ecumênica em nosso mundo. Isso porque,

A moderação religiosa, na medida em que representa uma tentativa de manter o que ainda é utilizável na religião ortodoxa, fecha a porta para abordagens mais sofisticadas para espiritualidade, ética, e para a construção de comunidades fortes. Os religiosos moderados parecem acreditar que o que precisamos não é de uma visão radical e de inovações nessas áreas, mas de uma mera diluição da filosofia da Idade do Ferro (HARRIS, 2004, p. 21).¹¹⁶

Na opinião de Harris, nós estamos precisando de um discurso sobre ética e espiritualidade que não seja restringido pela antiga ignorância religiosa, tal como tem ocorrido com o discurso da ciência.

¹¹⁵ “Religious moderation is the direct result of taking scripture less and less seriously” [...] “why not take it less seriously still? Why not admit that the Bible is merely a collection of imperfect books written by highly fallible human beings?” (HARRIS, 2006, p. 106).

¹¹⁶ “Religious moderation, insofar as it represents an attempt to hold on to what is still serviceable in orthodox religion, closes the door to more sophisticated approaches to spirituality, ethics, and the building of strong communities. Religious moderates seem to believe that what we need is not radical insight and innovation in these areas but a mere dilution Iron Age philosophy” (HARRIS, 2004, p. 21).

Todavia, muito embora os autores neoateístas sejam unânimes na alegação de que a religião deva ser excluída da experiência humana e social, Christopher Hitchens é do parecer que a fé religiosa é não-erradicável, por pior que ela seja. Em sua opinião, “A fé religiosa é não-erradicável exatamente *porque* somos criaturas em evolução. Ela nunca morrerá, ou pelo menos não enquanto não superarmos nosso medo da morte, do escuro, do desconhecido e dos outros” (HITCHENS, 2007a, p. 12). Por essas mesmas e outras razões, a fé religiosa continuará influenciando a sociedade e fornecendo aos indivíduos uma reserva de sentido e uma base de entendimento e autoridade moral, que supostamente seria necessária tanto no nível pessoal quanto no coletivo. Por isso mesmo, o discurso neoateísta – que também se quer um discurso moral – busca se apresentar com uma reserva de sentido e como uma base de autoridade moral válida, em substituição ao discurso moral fornecido pela religião mesma.

2.3 A Nociva Influência da Religião na Política

Um ponto fundamental e específico presente no discurso neoateísta sobre a grande ameaça que a religião representa à sobrevivência das sociedades tem sido a denúncia feita por esse movimento contra a nociva influência da religião na política, sobretudo na política dos Estados Unidos.

O contexto de surgimento do movimento neoateísta faz com que percebamos que seu discurso constitui uma resposta a um momento político-cultural mais geral, ou seja, uma resposta ao retorno do religioso no espaço público de sociedades seculares ocidentais. Porém, ele constitui essencialmente uma resposta ao ressurgimento político e cultural do fundamentalismo cristão ao longo dos últimos 40 anos nos Estados Unidos. Isso nos leva a perceber, obviamente, que existe uma grande preocupação por parte de seus atores acerca do papel, das funções e do lugar da religião no âmbito do atual cenário político norte-americano.

Em crítica direta à influência da religião na política, Sam Harris afirma que, muito embora “em comparação com os terrores teocráticos da Europa medieval, ou mesmo em comparação com aqueles que ainda persistem em grande parte do mundo muçulmano, a influência da religião no ocidente agora possa parecer bastante benigna”, ele acredita que não devemos ser enganados por tais comparações, pois em sua opinião “o grau em que as ideias religiosas ainda determinam as políticas governamentais – especialmente nos Estados Unidos – representam um grave perigo a todos” (HARRIS, 2004, p. 153).¹¹⁷ Além disso, no prefácio

¹¹⁷ “Compared with the theocratic terrors of medieval Europe, or those that persist in much of the Muslim world, the influence of religion in the West now seems rather benign. [...] The degree to which religious ideas still

de seu livro *Letter to a Christian Nation* (2006), uma obra em forma de carta dirigida pontualmente à sociedade norte-americana, Harris afirma que, nos Estados Unidos, “os cristãos agora exercem uma extraordinária influência sobre nosso discurso nacional – em nossos tribunais, em nossas escolas e em todas as esferas do governo”. Por isso mesmo, ele declara que o principal propósito de seu livro é “armar os secularistas de nossa sociedade [a sociedade norte-americana], que acreditam que a religião deva ser mantida fora das políticas públicas, contra seus oponentes na *Christian Right*” (HARRIS, 2006, p. ix, viii).¹¹⁸

Mas, na perspectiva dos novos ateístas, qual ou quais seriam os graves perigos que a incidência das ideias religiosas sobre as políticas governamentais, e mais pontualmente, das ações da *Christian Right* sobre a política norte-americana, podem ou poderiam trazer à sobrevivência da sociedade norte-americana bem como à existência dos indivíduos que a compõe?

Para Sam Harris, os perigos decorrentes do uso de crenças religiosas como fundamento de políticas governamentais são realmente graves. No caso norte-americano, em particular, o primeiro deles diz respeito às políticas em relação ao Oriente Médio. Na perspectiva de Sam Harris, bem como na dos demais neoateístas, as políticas externas dos Estados Unidos para aquela região estão comprometidas por uma interpretação escatológica da teologia cristã. De acordo com Harris, “por muitos anos a política norte-americana no Oriente Médio tem sido moldada, pelo menos em parte, pelos interesses que os cristãos fundamentalistas têm no futuro de um Estado Judeu”. (HARRIS, 2004, p. 153).¹¹⁹

Por isso mesmo, como o próprio Harris reconhece, não é de se admirar que “o presidente Ronald Reagan interpretava as crises no Oriente Médio através das lentes da profecia bíblica”. E não apenas isso. Essa perspectiva de avaliação permitiu a Reagan incluir homens como Jerry Falwell e Hal Lindsey como participantes de suas instruções dadas ao Conselho de Segurança Nacional (HARRIS, 2004, p. 153).¹²⁰ De fato, na opinião desse

determine government policies – especially those of the United States – presents a grave danger to everyone” (HARRIS, 2004, p. 153).

¹¹⁸ “Christians now exert an extraordinary influence over our national discourse – in our courts, in our schools, and in every branch of government”. [...] “The primary purpose of the book is to arm secularists in our society, who believe that religion should be kept out of public policy, against their opponents on the *Christian Right*” (HARRIS, 2006, p. ix, viii).

¹¹⁹ “For many years U.S. policy in the Middle East has been shaped, at least in part, by the interests that fundamentalist Christians have in future of a Jewish state” (HARRIS, 2004, p. 153).

¹²⁰ Segundo Johnson, em um jantar em 1971, Reagan teria dito ao legislador da Califórnia James Mills que ‘tudo está no lugar para a batalha do Armagedom e para a Segunda Vinda de Cristo’. Além disso, o presidente Reagan teria mesmo permitido Jerry Falwell a participar de suas instruções ao Conselho de Segurança Nacional e convidado Hal Lindsey – autor e defensor da ideia veiculada por Reagan – a ministrar uma palestra sobre segurança nuclear com a Rússia para os principais estrategistas do Pentágono. Cf. JOHNSON, E. *Grace*

neurocientista, bem como na opinião de alguns outros estudiosos do assunto, “os cristãos fundamentalistas têm oferecido apoio a Israel, porque eles acreditam que a consolidação definitiva do poder judaico na Terra Santa – especificamente, a reconstrução do templo de Salomão – vai pavimentar a via tanto para a Segunda Vinda de Cristo quanto a destruição final dos judeus” (HARRIS, 2004, p. 153).¹²¹ Na avaliação desse neoateísta, basta examinar o primeiro apoio internacional para o retorno judaico à Palestina – a Declaração Britânica Balfour de 1917 – para se perceber que ela foi conscientemente inspirada, pelo menos em parte, por uma sintonia com a profecia bíblica. Dessa forma, continua Harris, “essas intromissões da escatologia no âmbito das políticas modernas sugerem que os perigos que a fé religiosa oferece dificilmente podem ser exagerados”.¹²² A conclusão de Harris, então, é que a atual governança dos EUA, isto é, sua capacidade de planejar, formular, programar políticas e cumprir funções caiu, de fato, sobre o controle ideológico da *Christian Right* (HARRIS, 2004, p. 153-154).

Além das políticas norte-americanas em relação ao Oriente Médio, Harris também ataca com suas críticas outro perigo que ele também considera grave: a influência da religião sobre a vida e o governo dos presidentes dos Estados Unidos, bem como sobre a vida e a gestão de outros membros do governo. Como vimos acima, o presidente Ronald Reagan foi alvo de suas críticas, entretanto, Reagan não constituiu uma exceção em relação à influência da religião sobre a política norte-americana. De fato, a “Casa Branca de Bush”, classificada por Harris como “uma colmeia com grupos de oração e células de estudos bíblicos, semelhante a um monastério esbranquiçado”, também foi alvo das críticas desse neoateísta. Referindo-se especificamente a George W. Bush, Harris declara que

Nosso presidente fala regularmente em frases adequadas para o século XIV, e ninguém parece inclinado a descobrir o que palavras como ‘Deus’, ‘cruzada’ e ‘poder milagroso’ significa para ele. Não apenas estamos ainda nos alimentando com vísceras, com as partes podres deixadas pelo mundo

Halsell's Prophecy and Politics: Militant Evangelists on the Road to Nuclear War. Journal of Historical Review 7, nº 4 (Winter 1986).

¹²¹ “Fundamentalist Christians support Israel because they believe that the final consolidation of Jewish power in the Holy Land – specifically, the rebuilding of Solomon’s temple – will usher in both the Second Coming of Christ and the final destruction of the Jews” (HARRIS, 2004, p. 153). Dentre outras, vale destacar aqui a reportagem especial elaborada pela jornalista Grace Halsell no Washington Report, intitulada *Israeli Extremists and Christian Fundamentalists: The Alliance* (1988) na qual apresenta as linhas gerais do que ela mesma considerou ser “a peculiar mistura de profecia e política” professada pelos chamados *Christian Zionists*. Além dessa reportagem, vale também destacar seu livro *Prophecy and Politics: The Secret Alliance Between Israel and the U.S. Christian Right* (1989).

¹²² “These intrusions of eschatology into modern politics suggest that the dangers of religious faith can scarcely be overstated” (HARRIS, 2004, p. 153-154). Sobre as relações entre escatologia bíblica e política, ver, por exemplo: GORENBERG, 2000.

antigo, como também estamos positivamente orgulhosos disso (HARRIS, 2004, p. 47).¹²³

Além disso, Harris tem sugerido que muitos membros do governo dos Estados Unidos atualmente concebem suas responsabilidades profissionais em termos religiosos. Como exemplos contemporâneos dessa “piedade governamental”, Harris destaca, por um lado, a pertença de proeminentes republicanos ao chamado Conselho de Política Nacional. De acordo com esse neoateísta, esse Conselho é “uma secreta organização cristã de pressão fundado por Tim LaHaye, coautor fundamentalista da apocalíptica série de livros ‘*Left Behind*’ (“Deixados para Trás”), que se reúne trimestralmente para discutir não se sabe o quê”.¹²⁴ Segundo Harris, o próprio George Bush, em 1999, fez um discurso a portas fechadas para esse grupo, após o que a Direita Cristã endossou sua candidatura. De fato, como demonstram os dados, 40% daqueles que, eventualmente, votaram em Bush eram evangélicos brancos (HARRIS, 2004, p. 155). Por outro lado, Harris avalia que “homens ansiosos para fazer a obra do Senhor” foram eleitos para outras esferas do governo federal também. Em especial, o autor destaca o líder da maioria da Câmara, Tom DeLay, que por sua vez apresentou verdadeiras “pérolas” em seus comentários, tais como “somente o cristianismo oferece uma maneira de viver em resposta às realidades que nós encontramos neste mundo. Apenas o cristianismo”. Além disso, ele mesmo alega ter ido para a política “para promover uma cosmovisão bíblica”, critica Harris (2004, p. 156).¹²⁵

Segundo Harris, fatos desse tipo podem ser catalogados sem fim aparente. Mas, dentre outros exemplos dados por ele, vale destacar aqui apenas mais um, referente a um membro do Poder Judiciário norte-americano. De acordo com Harris, em janeiro de 2002, Antonin Scalia, juiz do Supremo Tribunal de Justiça e católico devoto, fez um discurso na *Divinity School* da Universidade de Chicago sobre a questão da pena de morte. Este juiz era então do parecer que

[...] Um país mais cristão é um país com menor probabilidade de encarar a pena de morte como imoral.... Eu atribuo isso ao fato de que, para o fiel cristão, a morte não é grande coisa. Matar intencionalmente uma pessoa inocente é uma grande coisa: é um pecado grave, que leva a pessoa a perder

¹²³ “Our president regularly speaks in phrases appropriate to the fourteenth century, and no one seems inclined to find out what words like ‘God’ and ‘crusade’ and ‘wonder-working power’ mean to him. Not only do we still eat the offal of the ancient world; we are positively smug about it” (HARRIS, 2004, p. 47)

¹²⁴ “Council for National Policy, a secretive Christian pressure group founded by the fundamentalist Tim LaHaye (coauthor of the apocalyptic “Left Behind” series of novels). This organization meets quarterly to discuss who knows what” (HARRIS, 2004, p. 155).

¹²⁵ Sobre a influência religiosa na vida de membros do governo dos Estados Unidos, ver a crítica feita por Krugman, Paul. Gotta Have Faith, **New York Times**, December 17, 2002. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/2002/12/17/opinion/gotta-have-faith.html>>. Acesso em 23 set. 2015.

a sua alma. Mas perder esta vida, em troca da próxima?... Para o incrédulo, por outro lado, privar um homem de sua vida é acabar com sua existência. Que é um terrível ato! (SCALIA, 2002. Apud: HARRIS, 2004, p. 157).¹²⁶

Diante de posicionamentos como esse, Harris chega mesmo à conclusão de que estamos próximos de uma teocracia (HARRIS, 2004, p. 157). Em seu entendimento, portanto, apesar da separação explícita entre Igreja e Estado determinada pela Constituição dos Estados Unidos, “o nível de crença religiosa no país (e a importância concomitante da religião para a vida e o discurso político americano) rivaliza com o de muitas teocracias” (HARRIS, 2013, p. 147). E como um lamento declara: “nós vivemos em um país em que uma pessoa pode não se eleger presidente se ele abertamente duvida da existência do céu e do inferno” (HARRIS, 2004, p. 39).

Outro dado importante a ser destacado na avaliação de Harris, em relação ao grau de influência da religião sobre a política norte-americana, diz respeito a sua observação sobre a relação entre filiação partidária e saúde social, ou bem-estar social. Em sua opinião, muito embora a filiação partidária nos Estados Unidos não seja um perfeito indicador de religiosidade, ele afirma que “não é segredo que os ‘estados vermelhos’ são principalmente vermelhos por causa da influência política esmagadora dos cristãos conservadores”.¹²⁷ Assim sendo, em sua opinião, “se houvesse uma forte correlação entre o conservadorismo cristão e a saúde social, poderíamos esperar para ver algum sinal dessa saúde social nos estados vermelhos nos Estados Unidos”. Entretanto, afirma esse autor, “nós não podemos”. (HARRIS, 2006, p. 44). De fato, como observado por ele mesmo, das 25 cidades com as menores taxas de crimes violentos, 62% estão nos estados ‘azuis’ e 38% estão nos estados ‘vermelhos’. Das vinte e cinco cidades mais perigosas, 76% estão nos estados vermelhos, 24% nos estados azuis. Na verdade, três das cinco cidades mais perigosas dos Estados Unidos

¹²⁶ “Indeed, it seems to me that the more Christian a country is the less likely it is to regard the death penalty as immoral.... I attribute that to the fact that, for the believing Christian, death is no big deal. Intentionally killing an innocent person is a big deal: It is a grave sin, which causes one to lose his soul. But losing this life, in exchange for the next?... For the nonbeliever, on the other hand, to deprive a man of his life is to end his existence. What a horrible act!” (SCALIA, 2002. Apud: HARRIS, 2004, p. 157). O Discurso *God’s Justice and Ours* proferido por Antonin Scalia, Juiz da Suprema Corte dos Estados Unidos, em uma conferência patrocinada pela Pew Forum on Religion and Public Life at the University of Chicago Divinity School está disponível em: <<http://www.firstthings.com/article/2002/05/gods-justice-and-ours>> Acesso em 23 set. 2015.

¹²⁷ Como mencionamos anteriormente, Estados Vermelhos (*Red States*) e Estados Azuis (*Blue States*) é uma classificação que aponta uma divisão política entre os Estados Republicanos (*Red States*) e os Estados Democratas (*Blue States*). Cf. LEVENDUSKY; POPE, 2011. Disponível em: <http://sites.sas.upenn.edu/mleven/files/redblue_poq.pdf>. Acesso em: 23 set. 2015. Após as eleições, os meios de comunicação continuaram a utilizar este esquema de cores para descrever estados republicanos e democratas. Um desses exemplos é o mapa eleitoral apresentado pelo The New York Time em 11 de maio de 2008 acerca da eleição presidencial ocorrida naquele ano nos EUA. Disponível em: <<http://politics.nytimes.com/election-guide/2008/electoralmap/index.html>>. Acesso em: 23 set. 2015.

estão no piedoso estado do Texas. Os vinte estados com os maiores índices de roubo são vermelhos. Vinte e quatro de vinte e nove estados com os maiores índices de furtos são vermelhos. De vinte e dois estados com os maiores índices de homicídio, dezessete são vermelhos (HARRIS, 2006, p. 45).¹²⁸

A conclusão de Harris, portanto, é que, por um lado, a crença em Deus pode levar à disfunção social (a qual levaria, por sua vez, ao aumento da crença em Deus); e que, por outro lado, a crença generalizada em Deus não garante a saúde ou o bem-estar de uma sociedade. De acordo com esse neoteísta, em quase todas as medições de índice de bem-estar de uma sociedade, os países menos religiosos estão em melhor situação do que a de maioria religiosa. Países como Dinamarca, Suécia, Noruega e Holanda – “que são as sociedades mais ateias da Terra”, afirma Harris,

Estão consistentemente melhor do que as nações religiosas em taxas de expectativa de vida, mortalidade infantil, crimes, alfabetização, Produto Interno Bruto (PIB), bem-estar infantil, igualdade econômica, competitividade econômica, igualdade de gênero, saúde pública, investimento em educação, taxas de ingresso na universidade, acesso à internet, proteção ambiental, ausência de corrupção, estabilidade política, apoio as nações mais pobres, etc. (HARRIS, 2013, p. 147).

Isso, em sua opinião, explicaria o fato de os Estados Unidos serem ao mesmo tempo a única entre as democracias ricas em seu nível de aderência religiosa, bem como, ao mesmo tempo, a única exclusivamente assediada pelas altas taxas de homicídio, aborto, gravidez na adolescência, doenças sexualmente transmissíveis e de mortalidade infantil (HARRIS, 2006, p. 44).

Como temos observado até aqui, Sam Harris, em particular, tem articulado suas críticas ao que considera uma nociva influência da religião sobre a política dos Estados Unidos, a partir de alguns elementos, amplamente divulgados, que também têm atraído a atenção de outros pesquisadores e estudiosos que se confrontam com lugar da religião no espaço público e no discurso político das sociedades contemporâneas, quer elas sejam democráticas ou não.¹²⁹ Como já mencionamos, principalmente após os atentados terroristas do 11 de Setembro de 2001, a análise sobre a influência – nociva ou não – da religião na

¹²⁸ Os dados estatísticos apresentados por Sam Harris se baseiam nos dados apresentados por G. S. Paul em “Cross-National Correlations of Quantifiable Societal Health with Popular Religiosity and Secularism in the Prosperous Democracies”, **Journal of Religion and Society**, vol. 7 (2005), disponível em: <<http://moses.creighton.edu/jrs/2005/2005-11.pdf>>. Acesso em: 7 dez. 2015; bem como nas informações apresentadas por R. Gledhill, “Societies Worse Off ‘When They Have God on Their Side’”, **The Times** (U.K.), 27 de setembro de 2005. Disponível em: <<http://www.thetimes.co.uk/tto/news/uk/article1938693.ece>>. Acesso em: 7 dez. 2015.

¹²⁹ Como, por exemplo, ZUCKERMAN, 2008.

definição das políticas públicas, sobretudo nos Estados Unidos, tem sido objeto de análises e críticas elaboradas por diversos autores quer sejam eles neoateístas ou não. Por esse motivo, a discussão em relação ao lugar da religião na origem política dos Estados Unidos tem sido um dos principais temas nos atuais debates sobre a influência da religião sobre a política daquele país, tema esse também presente no discurso neoateísta.

Na opinião de Richard Dawkins, muito embora as opiniões religiosas dos pais fundadores sejam objeto de grande interesse dos propagandistas da atual direita norte-americana, os Estados Unidos *não* foram fundados como uma nação cristã (DAWKINS, 2008, p. 61).¹³⁰

Contrariamente à posição de Dawkins, autores como Hebert London, William D. Henard e David Barton se colocam do lado daqueles que advogam a favor da concepção segundo a qual a América é uma nação cristã.

Em seu livro *America's Secular Challenge: the rise of a New National Religion* (2008) London argumenta que,

É claro que a nossa é uma nação fundada por homens que compreenderam que a religião, longe de ser um constrangimento, é um valioso aspecto do indivíduo e uma característica nacional. Ela era tão importante para os pais fundadores que eles a abordaram na Primeira Emenda da Constituição, a qual estabelece que o Congresso não pode fazer qualquer lei “que proíba o livre exercício” da religião. Quase qualquer prática religiosa é permitida – sempre, sempre, e por qualquer pessoa. A outra parte da Primeira Emenda que trata da religião – proibindo o “estabelecimento de uma religião” – foi originalmente construída para impedir o estabelecimento de uma religião particular como aconteceu com o Anglicanismo na Grã-Bretanha. (LONDON, 2008, p. 14).¹³¹

Assim como Hebert London, em defesa da legitimidade da América Cristã, William D. Henard em seu texto *America Essentially Christian* (2011) afirma que, muito embora os Estados Unidos não tenham sido fundados para serem uma nação cristã, eles certamente *não*

¹³⁰ Essa opinião é também compartilhada por Sam Harris. No seu entendimento, apesar de muitos cristãos acreditarem que a nossa nação [os Estados Unidos] foi fundada sobre ‘princípios judaico-cristãos’, o fato é que a Constituição dos EUA, mesmo tendo recebido amplas críticas no momento de sua composição como um documento sem religião, não contém uma única menção acerca de Deus. (HARRIS, 2006, p. 19)

¹³¹ “Of course, ours is a nation founded by men who understood that religion, far from being an embarrassment, is a valuable and sustaining aspect of individual – and national – character. It was so important to the founding fathers that they addressed it in the First Amendment to the Constitution, which states that Congress cannot make any laws “prohibiting the free exercise” of religion. Nearly any religious practice is permitted – whenever, wherever, and by anyone. The other part of the First Amendment that touches on religion – prohibiting the “establishment of religion” – was originally construed as preventing the establishment of a particular state religion like Britain’s Anglicanism” (LONDON, 2008, p. 14).

foram estabelecidos como uma sociedade secular que simplesmente incluiu alguns cristãos como signatários de seus documentos oficiais. A sua conclusão é que, uma vez que o cristianismo desempenhou um papel tão vital na fundação do sistema de governo norte-americano, a intenção original dos signatários da Declaração da Independência bem como dos autores da Constituição não era a de formar um governo livre da religião, mas simplesmente proteger a religião contra a tirania e o controle do governo (HENARD, 2011, p. 171).

Essa linha argumentativa é semelhantemente àquela usada por David Barton. Em seu texto *America Distinctively Christian* (2011), ele afirma que através de três séculos de história norte-americana tem havido literalmente milhares de declarações que dão sustentação à concepção segundo a qual a América em sua origem era uma nação cristã. Entretanto, em sua opinião, ironicamente, algumas ofensas hoje não poderiam submeter um indivíduo a um maior escárnio público do que repetir o que foi dito por John Adams:

Os princípios gerais nos quais os pais proclamaram a independência foram... os princípios gerais do cristianismo... Agora eu vou confessar que eu então acreditava (e agora acredito) que aqueles princípios gerais do cristianismo são tão eternos e imutáveis como a existência e os atributos de Deus... Eu poderia dizer, portanto, de forma segura, consistente com todas as minhas informações, de então e de agora, que eu acreditava que nunca iria fazer descobertas em contradição com esses princípios gerais (Apud: BARTON, 2011, p. 1).¹³²

“Se alguém hoje cometer o erro de invocar essa histórica declaração”, afirma Barton, “ele rapidamente se tornará o alvo de ataques da esquerda pós-moderna”. No seu entendimento, os pós-modernistas rejeitam a cultura, as tradições e as instituições ocidentais, incluindo a base moral judaico-cristã, o sentido de nacionalismo, o sistema econômico de livre-mercado, e a forma republicana de governo. Nas palavras do próprio Barton, “Os pós-modernistas tendem a ser secularistas progressistas, cínicos e descrentes, que consideram a si mesmos como sucessores intelectuais dos escritores Iluministas seculares do século XVII, e pensam em si mesmos como sendo principalmente cidadãos do mundo” (BARTON, 2011, p. 2). Além disso, ele ressalta que se um indivíduo hoje acredita que a América foi uma nação cristã (e as pesquisas de opinião mostram que dois terços do país atualmente concordam com esse ponto de vista), ele aprendeu a permanecer em silêncio para sua própria proteção.

¹³² “The general principles on which the fathers achieved independence were... the general principles of Christianity... Now I will avow that I then believed (and now believe) that those general principles of Christianity are as eternal and immutable as the existence and attributes of God.... I could therefore safely say, consistent with all my then and present information, that I believed they would never make discoveries in contradiction to these general principles”. Cf. John Adams letter to Thomas Jefferson, June 28, 1813, In: **The Works of John Adams**, vol. 10, ed. C. F. Adams (Boston: Little, Brown and Company, 1850), p. 45-46.

Conseqüentemente, discussões públicas sobre o tema são geralmente unilaterais, com praticamente nenhuma refutação oferecida por partidários da crença (BARTON, 2011, p. 2).

Contrariamente ao que pensam esses autores, Dawkins afirma que

O fato de que os Estados Unidos não foram fundados como uma nação cristã foi bem cedo declarado nos termos do tratado de Trípoli, elaborado em 1796, durante a presidência de George Washington, e assinado por John Adams em 1797: “Como o governo dos Estados Unidos da América não é, em nenhum sentido, fundamentado na religião cristã; como não tem em si nenhum caráter de inimizade contra as leis, a religião ou a tranquilidade dos muçulmanos; e como os ditos estados jamais entraram em guerra nem executaram nenhum ato de hostilidade contra nenhuma nação maometana, os lados declaram que nenhum pretexto derivado de opiniões religiosas jamais deverá causar a interrupção da harmonia existente entre os dois países” (DAWKINS, 2008, p. 61 [2007, pp. 66-67]).

Além disso, segundo Dawkins, muito embora seja convencional assumir que os pais fundadores foram deístas – em sua opinião, de fato, muitos deles o foram mesmo, o maior deles poderia ter sido, todavia, ateu. Na sua avaliação, “os fundadores poderiam ter ido além do deísmo”. De fato, esse neoateísta pergunta se “poderiam eles ter sido agnósticos ou mesmo *out-and-out* ateus?” (DAWKINS, 2008, p. 63). Em sua opinião, dado os escritos desses fundadores sobre a religião que eles mesmos vivenciaram em seu tempo, podemos perceber que eles abrem espaço para a seguinte pergunta: se vivessem em nosso atual contexto, esses “pais fundadores” teriam sido ateus? Independente dessas possibilidades e de suas próprias opiniões religiosas individuais, a única coisa que podemos afirmar, segundo Dawkins, é que eles eram *coletivamente secularistas*. “Fossem Jefferson e seus colegas teístas, deístas, agnósticos ou ateus, eles eram também secularistas apaixonados, que acreditavam que as opiniões religiosas de um presidente, ou sua falta, só interessavam a ele mesmo” e que, além disso, “acreditavam em manter a religião fora da política, e isso é o suficiente para colocá-los firmemente ao lado daqueles que se opõem, por exemplo, à ostentação dos Dez Mandamentos em locais públicos estatais”, conclui Dawkins (DAWKINS, 2008, p. 60, 63 e 65).¹³³

Diante de sua percepção da origem secularista dos fundadores dos EUA, Dawkins afirma estarmos diante de uma questão paradoxal: Como os Estados Unidos, fundados sobre o secularismo, se tornaram agora o mais religioso país na Cristandade? “Eu estou

¹³³ Assim como Dawkins, para Christopher Hitchens os Fundadores dos Estados Unidos foram influenciados pelos ideais do iluminismo europeu quando conceberam politicamente a nação norte-americana. Segundo Hitchens, como deístas em seu tempo, os influentes intelectuais da Filadélfia e da Virgínia, tais como Benjamin Franklin e Thomas Jefferson, consagraram os valores do Iluminismo nos documentos dos Estados Unidos (HITCHENS, 2007a, p. 65). Dentre esses valores, Thomas Jefferson teria estabelecido o conceito de direitos humanos, pela primeira vez na história, como a base para a república além de ter colocado renovada ênfase na importância da ciência e da inovação como o esporão do iluminismo, contrastando isso com a mera fé e a credulidade (HITCHENS, 2006, p. 02).

continuamente perguntando o porquê disso, e eu não sei” (DAWKINS, 2008, p. 61-2). Uma das hipóteses apresentadas por esse neoateísta para responder essa questão estaria na própria constituição secular da nação que paradoxalmente teria favorecido o florescimento da religião. Assim sendo, “precisamente porque os Estados Unidos são legalmente laicos, a religião se transformou num empreendimento liberado” (DAWKINS, 2008, p. 62).¹³⁴

Finalmente, Dawkins lança suas críticas em relação à discriminação que existe atualmente na esfera pública norte-americana em relação aos agnósticos e aos ateístas. Citando uma das respostas dadas pelo então presidente George Bush (pai) ao repórter Robert Sherman (1988), quando perguntou se ele (Bush) reconhecia a igualdade de cidadania e patriotismo dos americanos ateus, Bush respondeu: “Não sei se ateus deveriam ser considerados cidadãos, nem se deveriam ser considerados patriotas. Esta é uma nação regida por Deus” (Apud: DAWKINS, 2008, p.65 [2007, p. 71]). Diante de posições como essas, Dawkins critica o fato de que o clima político atual nos Estados Unidos teria “horrorizado Jefferson, Washington, Madison, Adams e todos os seus amigos”. “Tenham sido eles ateus, agnósticos, deístas ou cristãos”, continua Dawkins, eles “teriam recuado alarmados diante dos teocratas da Washington do início do século XXI” (DAWKINS, 2008, p. 67 [2007, p. 73]).

Ao analisar esse acirrado debate em torno do lugar da religião na origem política dos Estados Unidos, Frank Lambert chama a atenção para dois momentos distintos e pontuais na história da fundação política dos Estados Unidos. O primeiro com os chamados Pais Puritanos em 1639 e o segundo com os Pais Fundadores em 1787.

De acordo com Lambert, em 1639, um grupo de puritanos de New England elaborou uma constituição afirmando sua fé em Deus e sua intenção de organizar uma nação cristã. Em sua opinião, esses “pais puritanos” exemplificam dois dos mais duradouros pontos de vistas da América colonial: (1) A América como um paraíso de liberdade religiosa, e (2) a América como uma nação cristã. Em primeiro lugar, os colonos puritanos que haviam fugido da Inglaterra, onde o Arcebispo William Laud os perseguiram porque insistiam em recusar as crenças e práticas religiosas que eles mesmos consideravam antibíblicas, agora, assentados na imensidão norte-americana, estavam livres para serem religiosos de acordo com os ditames de suas consciências, regidos apenas pelas regras estabelecidas pela palavra de Deus. Em

¹³⁴ Segundo Steve Fuller, “A separação entre Igreja e Estado abriu a esfera pública para maiores oportunidades para as expressões religiosas como rotas alternativas para Deus, o que implicou diferentes caminhos para a organização da sociedade civil. Esse foi o espírito em que a Constituição dos EUA foi redigida – incentivar a evangelização e o proselitismo, mas entendido como uma atividade de mercado licenciada pelo Estado, uma atividade de mercado simbolizada pelo *status* legal de atividades sem fins lucrativos que ainda é apreciado pelas igrejas” (FULLER, 2010, p. 61).

segundo, esses puritanos organizaram um Estado cristão. Eles estabeleceram suas igrejas congregacionais como religião oficial de Connecticut, apoiadas por receitas fiscais e defendidas pelo braço coercitivo do governo. As igrejas definiam os “heréticos”, e o estado os punia, até mesmo ao ponto de executar os culpados de blasfêmia. Além disso, a cidadania no estado foi diretamente relacionada à sua fé religiosa. Nesse sentido, apenas os cristãos tementes a Deus podiam governar, uma intenção consubstanciada no juramento do governador, que assumia o mandato para governar “de acordo com a lei da palavra de Deus”. (LAMBERT, 2006, p. 1-2).¹³⁵

Cento e cinquenta anos mais tarde, no entanto, o primeiro presidente dos Estados Unidos, George Washington, assume o compromisso de “executar fielmente o cargo de Presidente dos Estados Unidos”, comprometendo-se com o melhor de sua capacidade a “preservar, proteger e defender” – não a palavra de Deus, mas – “a Constituição dos Estados Unidos”. Esse corpo de leis que ele jurou defender foi a resultante do trabalho de outro grupo de progenitores da América, comumente conhecidos como os “pais fundadores”, que, em 1787, conceberam uma constituição para a nova nação emergente. Mas, ao contrário da Constituição de 1639, elaborada pelos primeiros colonos puritanos, a de 1787 não fez qualquer referência a Deus ou à providência divina, reconhecendo “o povo dos Estados Unidos” como única autoridade política legítima. Além disso, seus propósitos declarados eram seculares, seus fins políticos eram “formar uma mais perfeita União, estabelecer a Justiça, assegurar a tranquilidade interna, promover a defesa comum, promover o bem-estar geral e assegurar as Bênçãos da Liberdade”. Em vez de construir uma “comunidade cristã”, a lei suprema do país estabeleceu um Estado secular. A cláusula de sua primeira emenda introduziu a noção radical de que o Estado não tinha voz sobre as questões de consciência: “O Congresso não fará nenhuma lei relacionada ao estabelecimento da religião ou proibindo o livre exercício das mesmas” (LAMBERT, 2006, p. 2).¹³⁶

Esses dois momentos decisivos na história dos Estados Unidos, 1639 e 1787, emolduraram uma questão central: como a “Cidade sobre o Monte” (*City upon a Hill*) sonhada pelos “pais puritanos” foi transformada naquilo que os “pais fundadores” instituíram como uma distinta linha de separação entre Igreja e Estado? Para Lambert, a resposta está na mudança de sentido de liberdade e no conceito de liberdade religiosa. Para os puritanos que fugiam da perseguição, Massachusetts Bay representou a liberdade para praticar sem

¹³⁵ Cf. *The Fundamental Orders of Connecticut*, January 14, 1639, in *Documents of American History*, ed. Henry S. Commager, 7th ed. (New York, 1963), pp. 23-24 & John Winthrop, *A Modell of Christian Charity*, in [Massachusetts Historical Society], *Winthrop Papers*, 5 vols (Boston, 1931), 2:284 ff.]

¹³⁶ Constitution of the United States, in: **Documents of American History**, 138-149.

interferência o que eles entendiam ser a única verdadeira fé, a qual se baseava unicamente na Bíblia, corretamente interpretada. A liberdade religiosa na “Cidade sobre o Monte” significava liberdade do erro, com igreja e estado, muito embora separados, trabalhando em conjunto para apoiar e proteger a única fé verdadeira. Aqueles que possuíam diferentes crenças eram livres para ir para outro lugar e por vezes obrigados a isso. Os autores da Constituição de 1787 tinham uma concepção radicalmente diferente de liberdade religiosa, influenciados que foram pelo Iluminismo que, por sua vez, postulava a capacidade do indivíduo de entender o mundo e as suas leis mais fundamentais através do exercício de sua razão. Para eles, a verdadeira religião não era prerrogativa de uma igreja ou algo contido em um livro. Era uma opção espiritual a ser descortinada através da investigação racional livre. Assim sendo, esses autores procuraram garantir sua ideia de liberdade religiosa impedindo qualquer aliança entre Igreja e Estado (LAMBERT, 2006, p. 3).

Como temos observado, as mesmas questões do final do século XVIII continuam a interessar aos americanos hoje, às vezes expressas com grande paixão, como podemos perceber no próprio discurso neoateísta. Durante as duas últimas décadas do século XX e neste início do século XXI, os americanos têm se envolvido em um conflito cultural que, como estamos a ver, conforma em muito o discurso político do país neste começo de um novo milênio. Mais uma vez temos, de um lado desse conflito, aqueles que insistem que os Estados Unidos têm sido desde sua concepção uma “nação cristã” e que em algum lugar ao longo do caminho desviou-se de seu rumo original. Eles culpam os “liberais”, não só por terem virado suas costas para a herança religiosa do país, mas por abertamente atacarem aqueles que abraçam os valores cristãos “tradicionais”. Para apoiar suas reivindicações, esses conservadores muitas vezes entendem que os colonos agricultores – como os puritanos da Nova Inglaterra e os anglicanos de Chesapeake – dão início a uma tradição à qual os “pais fundadores”, por sua vez, deram plena continuidade: a missão de implantar na América o “verdadeiro” cristianismo e praticá-lo em liberdade. Além disso, os que assim pensam insistem em que os autores da Constituição de 1787 nunca tiveram a intenção de uma separação entre Igreja e Estado, argumentando que, no máximo, a Primeira Emenda visa impedir o Congresso de favorecer alguma única seita. Em busca do registro histórico, esses partidários procuram ou, mais plausivelmente, inventam um “passado utilizável”, um *constructu* histórico que justifique suas posições. Dessa forma, ao afirmar, por exemplo, que no início a América era uma nação cristã, eles encobrem o fato de que muitos americanos, especialmente os americanos nativos, bem como os afro-americanos, não eram cristãos. Nesse

sentido, falham em reconhecer a diferença profunda entre os cristãos, tão profunda ao ponto de em alguns casos se questionar quais grupos de fato eram cristãos (LAMBERT, 2006, p. 5).¹³⁷

Partidários de outro lado do conflito cultural também consultam os fundadores da nação de modo a definir um “passado utilizável” para sua própria causa. Eles também tendem a confundir os dois conjuntos de “progenitores”, fazendo de ambos apaixonados campeões de uma liberdade de praticar a verdadeira religião que apenas se caminhou em direção à ampla liberdade de consciência para todos. Eles frequentemente concebem a religião como diálogo estritamente privado entre o indivíduo e Deus. Em sua visão, a luta pela liberdade religiosa sempre foi a de indivíduos que insistem em praticar sua fé de acordo com aquilo que eles consideram que deve ser. Esses liberais contemporâneos esquecem que muitos dos defensores da liberdade religiosa e da separação entre igreja e estado, em meados do século XVIII, eram religiosos que efetivamente lutaram pelo direito de expressar suas crenças publicamente. Nenhum deles insistiu tanto na ideia de separar política, governo e religião do que os batistas, cuja experiência na Inglaterra e nas colônias foi a de perseguição por parte do Estado a favor da igreja estabelecida. No entanto, os líderes batistas como Isaac Backus e John Leland lutaram pelo direito a uma forma de adoração pública que muitos dos fundadores racionais, mais tarde, criticariam.¹³⁸ No centro da guerra de culturas permanece, portanto, a questão de como conciliar a posição daqueles que querem os EUA como uma nação cristã com a posição dos que a pensam como um paraíso de liberdade religiosa, onde as crenças de uma população diversificada e pluralista são respeitadas (LAMBERT, 2006, p. 5). Nesse cenário encontram-se os neoateístas que, desta feita, querem os Estados Unidos – e se possível o mundo – sem religião.

2.4 A Religião como Fonte de Autoridade Moral

Um importante tema presente no discurso neoateísta que passaremos a tratar agora – e sobre o qual retomaremos nos próximos capítulos – refere-se à relação entre religião e moral. A opinião geral dos quatro autores neoateístas estudados nesta pesquisa em relação a esse tema é muito bem resumida pelo jornalista Christopher Hitchens quando declara que

¹³⁷ Sobre essa questão ver, por exemplo, ROBERTSON, 1993; FALWELL, 1980; e BUCHANAN, 1990.

¹³⁸ Sobre os líderes batistas Isaac Backus e John Leland ver o capítulo escrito por COKER, Joe L. **Isaac Backus and John Leland: Baptist Contributions to Religious Liberty in the Founding Era**, no livro editado por HALL; DREISBACH, 2014.

Acreditamos, com grande dose de certeza, que é possível levar uma vida ética sem religião. E acreditamos devido a um fato que o corolário demonstra ser verdade – que a religião fez com que incontáveis pessoas não apenas não se comportarem melhor do que outras, mas concedeu a elas a permissão de se comportarem de modos que fariam ruborizar um proxeneta ou um defensor da limpeza étnica (HITCHENS, 2007a, p. 6 [2007c, p. 17]).

De fato, quando analisamos com maior atenção o discurso de Hitchens, observamos que, em sua opinião, a religião, ao contrário do que muitos pensam, não pode servir como autoridade universal e absoluta de moral devido a pelo menos três razões. A primeira é que a religião é um *constructo*, isto é, constitui uma produção da imaginação humana – “*religion is man-made*”, assim como uma igreja. A segunda é que a ética e a moralidade independem da fé, e, por isso mesmo, não derivam dela, necessariamente. A terceira é que a religião é não apenas amoral, mas decididamente imoral justamente porque alega ter uma imunidade especial e divina para suas práticas e crenças. (HITCHENS, 2007a, p. 57).

Da mesma forma que Hitchens, o filósofo Daniel Dennett, argumenta que apesar de muitos pensarem que o papel mais importante da religião é o de sustentar a moralidade e que sem a religião as pessoas ficariam soltas por aí, ou se entregariam a seus desejos mais vis, isso não se verifica e nem se comprova. De fato, continua Dennett,

Não descobri nenhuma evidência que sustente a alegação de que as pessoas, religiosas ou não, que *não* acreditam na recompensa no céu e/ou na punição no inferno têm mais propensão a matar, estuprar, roubar ou quebrar suas promessas do que as pessoas que acreditam. A população carcerária nos Estados Unidos é formada por católicos, protestantes, judeus, muçulmanos e outros – inclusive os sem filiação religiosa –, representados mais ou menos na mesma proporção que na população em geral. *Brights* e outros sem afiliação religiosa exigem a mesma amplitude de excelência moral e de torpeza que os cristãos renascidos. Exatamente, assim como integrantes de religiões que não enfatizam ou negam ativamente qualquer relação entre o comportamento moral “na terra” com uma eventual recompensa e castigo pós-morte. (DENNETT, 2006, p. 279 [2011, p. 296]).

Além de observar a ausência de evidências para a proposição segundo o qual a religião é o que torna as pessoas morais, Dennett aponta para outro aspecto do problema: a religião pode funcionar justamente ao contrário, servindo de fato como um instrumento ou uma justificativa para a imoralidade. Segundo esse neoteísta, “as religiões são certamente a fonte mais prolífica das ‘certezas morais’ e dos ‘absolutos’ dos quais esses fanatismos

dependem” (DENNETT, 2006, p. 285 [2011, p. 302]).¹³⁹ Desse modo, muito embora a opinião prevalente postule que religião é o baluarte da moralidade, na melhor das hipóteses deve-se admitir que ela é no mínimo problemática, de acordo com Dennett. Na verdade, ele é mesmo do parecer que “a ideia de que a autoridade religiosa fundamenta nossos julgamentos morais é inútil na exploração ecumênica legítima; e a sua suposta relação entre a espiritualidade e a bondade moral é uma ilusão” (DENNETT, 2006, p. 307 [2011, p. 324]).

Além de Hitchens e Dennett, Sam Harris merece atenção especial nessa discussão sobre a relação entre religião e moral. Assim como seus colegas, ele é ávido em questionar a validade de a religião ser uma fonte segura de autoridade moral. Em *Letter to a Christian Nation*, ele afirma que sua intenção com esse livro é a de “demolir as pretensões intelectuais e morais do cristianismo em suas formas mais comprometidas” (HARRIS, 2006, p. ix).¹⁴⁰ Para tal, usando de uma atrativa estrutura discursiva, Harris apresenta alguns importantes questionamentos a fim de validar sua tese segundo a qual a religião não pode servir como um guia confiável de autoridade moral.

O primeiro questionamento apresentado por esse autor recai sobre a Bíblia e sobre sua suposta contribuição para a definição da moralidade. Segundo Harris, muito embora, os cristãos em geral reconheçam o cristianismo como uma fonte incomparável de bondade humana, e que Jesus ensinou as virtudes do amor, da compaixão e da abnegação melhor do que qualquer outro mestre que já existiu; muito embora reconheçam também que a Bíblia seja ela mesma o mais profundo livro já escrito e que por seu conteúdo ter resistido ao teste do tempo ela deve mesmo ter sido divinamente inspirada, todas essas crenças são falsas, em sua opinião. Para esse neoteísta, ao contrário, “a ideia de que a Bíblia é um guia perfeito para a moralidade é simplesmente espantosa, dado o conteúdo do livro” (HARRIS, 2006, p. 8).¹⁴¹

Na compreensão de Harris, passagens do Antigo Testamento tais como a de Deuteronômio 13.6-15, e mesmo algumas passagens do Novo Testamento tais como Mateus 5.18-20, são exemplos definitivos que comprovariam que a Bíblia, de fato, não é exclusivamente um reservatório de verdade moral. Mas não são apenas passagens como essas que são utilizadas por esse autor para sustentar sua proposição. Além dessas, Harris também apresenta críticas contundentes ao suposto modelo e discurso ético apresentado por Jesus.

¹³⁹ Alguns exemplos de fanatismos justificados “moralmente” pela religião apresentados por Dennett são: assassinar médicos que fazem aborto, enviar antraz para funcionários federais, matar uma pessoa inocente sob a alegação de *fatwa*, alcançar o martírio numa *jihad*, entre outros (Cf. DENNETT, 2006, p. 284).

¹⁴⁰ “demolish the intellectual and moral pretensions of Christianity in its most committed forms” (HARRIS, 2006, p. ix)

¹⁴¹ “the idea that the Bible is a perfect guide to morality is simply astounding, given the contents of the book” (HARRIS, 2006, p. 8).

No seu entendimento, “Se você acredita que Jesus ensinou apenas a Regra de Ouro e o amor ao próximo, deve reler o Novo Testamento. Preste especial atenção à moralidade que vai estar em exibição quando Jesus voltar à Terra, deixando um rastro de nuvens de glória” (HARRIS, 2006, p. 13).¹⁴² Desse modo, contrapondo a Regra de Ouro – i.e., o versículo do Sermão da Montanha registrado em Mateus 7,12: “Tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles, pois esta é a Lei e os Profetas” ou o preceito citado no Antigo Testamento em Levítico 19,18: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” – com o conteúdo encontrado em 2 Tessalonicenses 1,6-9: “É justo da parte de Deus retribuir com tribulação aos que lhes causam tribulação, [...] Isso acontecerá quando o Senhor Jesus for revelado lá do céu, com os seus anjos poderosos, em meio a chamas flamejantes. Ele punirá os que não conhecem a Deus e os que não obedecem ao evangelho de nosso Senhor Jesus. Eles sofrerão a pena de destruição eterna, a separação da presença do Senhor e da majestade do seu poder” e no Evangelho segundo João 15,6: “Se alguém não permanecer em mim, será como o ramo que é jogado fora e seca. Tais ramos são apanhados, lançados ao fogo e queimados”, Harris segue argumentando que “se levarmos em conta a metade das afirmações de Jesus, podemos facilmente justificar as ações de São Francisco de Assis ou Martin Luther King Jr. Levando em conta a outra metade, podemos justificar a Inquisição”. Assim, em sua opinião, “qualquer pessoa que acredite que a Bíblia oferece a melhor orientação possível em assuntos de moralidade tem ideias muito estranhas – ou sobre orientação, ou sobre moralidade” (HARRIS, 2006, p. 14).¹⁴³ Diante de tudo isso, para Harris, assim como para o neoteísmo em geral, “nós simplesmente não precisamos de ideias religiosas para nos motivar a viver uma vida ética” (HARRIS, 2004, p. 172).¹⁴⁴

Outro problema encontrado por Harris devido ao fato de basearmos nossa moralidade nas Escrituras é que, na verdade, somos nós mesmos que decidimos o que é bom no “Bom Livro”. Nessa perspectiva,

Lemos a Regra de Ouro e achamos que ela destila, de maneira brilhante, muitos de nossos impulsos éticos. E, em seguida, encontramos mais um dos ensinamentos de Deus sobre a moral: “se um homem descobrir, em sua noite de núpcias, que sua noiva não é virgem, ele deve levá-la até a soleira da porta do pai dela e apedrejá-la até a morte” (Deuteronômio 22,13-21). Se somos civilizados, rejeitaremos isso como o ato mais lunático e mais vil que

¹⁴² “If you think that Jesus taught only the Golden Rule and love of one’s neighbor, you should reread the New Testament. Pay particular attention to the morality that will be on display when Jesus returns to earth trailing clouds of glory.” (HARRIS, 2006, p. 13). Aqui Harris faz referência ao texto bíblico de 2 Tessalonicenses 1,6-9.

¹⁴³ “Anyone who believes that the Bible offers the best guidance we have on questions of morality has some very strange ideas about either guidance or morality” (HARRIS, 2006, p. 14).

¹⁴⁴ “We simply do not need religious ideas to motivate us to live ethical lives” (HARRIS, 2004, p. 172).

se possa imaginar. Mas para isso precisamos exercer nossa própria intuição moral. Acreditar que a Bíblia é a palavra de Deus não nos ajuda de maneira alguma (HARRIS, 2006, p. 49-50).¹⁴⁵

O segundo questionamento apresentado por Harris em relação à crença de a religião ser a fonte segura de autoridade moral diz respeito a uma das mais cruéis práticas sociais vivenciadas no mundo cristão: a escravidão.

Como sabemos, e como destacado por Harris, a escravidão é abominável em qualquer civilização do mundo atual. Entretanto, como observa esse neoteísta com base no texto de Levítico 25.44-46, a instrução moral contida no Antigo Testamento nos ensina que o criador do universo expressa claramente que devemos manter escravos:

44 Os seus escravos e as suas escravas deverão vir dos povos que vivem ao redor de vocês; deles vocês poderão comprar escravos e escravas. **45** Também poderão comprá-los entre os filhos dos residentes temporários que vivem entre vocês e entre os que pertencem aos clãs deles, ainda que nascidos na terra de vocês; eles se tornarão propriedade de vocês. **46** Vocês poderão deixá-los como herança para os seus filhos e poderão fazê-los escravos para sempre, mas sobre os seus irmãos israelitas vocês não poderão dominar impiedosamente. (Levítico 25.44-46 – NVI).

Outra consideração feita por Harris concernente ao tema da escravidão diz respeito especificamente à escravidão sexual. Baseado em Êxodo 21.7-11, Harris declara que a Bíblia é clara ao afirmar que todo homem está livre para vender sua filha para a escravidão sexual (HARRIS, 2006, p. 15).

7 Se um homem vender sua filha como escrava, ela não será liberta como os escravos homens. **8** Se ela não agradar ao seu senhor que a escolheu, ele deverá permitir que ela seja resgatada. Não poderá vendê-la a estrangeiros, pois isso seria deslealdade para com ela. **9** Se o seu senhor a escolher para seu filho, dará a ela os direitos de uma filha. **10** Se o senhor tomar uma segunda mulher, não poderá privar a primeira de alimento, de roupas e dos direitos conjugais. **11** Se não lhe garantir essas três coisas, ela poderá ir embora sem precisar pagar nada. (Êxodo 21.7-11 – NVI).

Finalmente, Harris observa que o único real bom conselho dado por Deus registrado na Bíblia especificamente relacionado ao tema da escravidão está em Êxodo 21.26-27 onde é afirmado que não devemos bater ou agredir tão severamente nossos escravos a ponto de ferir

¹⁴⁵ “We read the Golden Rule and judge it to be a brilliant distillation of many of our ethical impulses. And then we come across another of God’s teaching on morality: if a man discovers on his wedding night that his bride is not a virgin, he must stone her to death on her father’s doorstep (Deuteronomy 22.13-21). If we are civilized, we will reject this as the vilest lunacy imaginable. Doing so requires that we exercise our own moral intuitions. The belief that the Bible is the word of God is of no help to us whatsoever” (HARRIS, 2006, p. 49-50)

seus olhos ou seus dentes. “**26** Se alguém ferir o seu escravo ou sua escrava no olho e o cegar, terá que libertar o escravo como compensação pelo olho. **27** Se quebrar um dente de um escravo ou de uma escrava, terá que libertar o escravo como compensação pelo dente.” (Êxodos 21.26-27 – NVI). De fato, observa Harris, não foi esse tipo de moral que pôs fim a escravidão nos Estados Unidos (HARRIS, 2006, p. 16).

Além do Antigo, Harris lembra que em nenhum lugar do Novo Testamento Jesus faz qualquer objeção à prática da escravidão, enquanto que o Apóstolo Paulo chega mesmo a admoestar os escravos a servirem bem seus senhores, em especial a seus senhores cristãos.

1 Todos os que estão sob o jugo da escravidão devem considerar seus senhores como dignos de todo o respeito, para que o nome de Deus e o nosso ensino não sejam blasfemados. **2** Os que têm senhores crentes não devem ter por eles menos respeito, pelo fato de serem irmãos; pelo contrário, devem servi-los ainda melhor, porque os que se beneficiam do seu serviço são fiéis e amados. Ensine e recomende essas coisas. (1 Timóteo 6,1-2 – NVI).

Outro questionamento apresentado por Harris em relação à validade de a religião ser uma fonte segura de autoridade moral diz respeito ao lugar ocupado pelos Dez Mandamentos no imaginário da sociedade norte-americana. Segundo observado por esse neoteísta, “a maioria dos americanos acredita que eles [os Dez Mandamentos] são indispensáveis, tanto do ponto de vista moral como do legal”. Muito embora a constituição norte-americana não contenha uma simples menção a Deus, sendo composta como um documento irreligioso, muitos cristãos acreditam que a nação norte-americana foi fundada com base em princípios judaico-cristãos. Entretanto, Harris apresenta algumas razões a fim de questionar a validade do argumento segundo o qual os Dez Mandamentos constituem a mais sólida fonte de autoridade moral.

Em primeiro lugar, lembrando que o texto bíblico não apresenta os Dez Mandamentos em uma lista sistematicamente organizada, Harris observa que aqueles que podem ser considerados os quatro primeiros mandamentos sequer estão relacionados a princípios de moralidade. Além disso, os demais mandamentos não trazem, de fato, nenhum novo, diferente ou especial mandamento que já não fosse encontrado em outros registros de diferentes culturas existentes na época da elaboração do texto bíblico. Harris lembra, por exemplo, que existem outros livros sagrados de outras religiões cujos preceitos, quando comparados com os Dez Mandamentos, mostram-se mais interessantes em termos de moralidade.

Se você acha que seria impossível melhorar os Dez Mandamentos como afirmação de moralidade, você realmente deveria fazer um favor a si mesmo e ler algumas outras escrituras de algumas outras religiões. Mais uma vez, não precisamos ir mais longe do que os jainistas; Mahavira, o patriarca jainista, superou a moralidade da Bíblia com uma única frase: “Não ofenda, abuse, oprima, escravize, insulte, atormente, torture, ou mate nenhuma criatura ou ser vivo”. Imagine como nosso mundo poderia ser diferente se a Bíblia contivesse isso como o seu preceito central. Os cristãos abusaram, oprimiram, escravizaram, insultaram, atormentaram, torturaram e mataram pessoas em nome de Deus durante séculos, com base em uma leitura teologicamente defensável da Bíblia. É impossível se comportar dessa maneira aderindo aos princípios do jainismo. Como, então, você pode argumentar que a Bíblia oferece a expressão mais clara de moralidade que o mundo já viu? (HARRIS, 2006, p. 22-23).¹⁴⁶

Em segundo lugar, Harris destaca o fato da possibilidade de haver outra fonte objetiva de autoridade moral desvinculada não apenas dos Dez Mandamentos, mas também das Escrituras mesmo. Contrário àqueles que acreditam que apenas a Bíblia, aceita como palavra inerrante de Deus, é a única fonte capaz de oferecer um padrão universal de moralidade, Harris declara que “podemos facilmente pensar em fontes objetivas de ordem moral que não requerem a existência de um Deus legislador” (HARRIS, 2006, p. 23). Em sua opinião,

Nós simplesmente não precisamos de ideias religiosas para nos motivar a vivermos uma vida ética. Uma vez que começamos a pensar seriamente sobre a felicidade e o sofrimento, descobrimos que nossas tradições religiosas não são mais confiáveis sobre questões de ética do que têm sido sobre questões científicas em geral (HARRIS, 2004, p. 172).¹⁴⁷

Como já temos demonstrado através da apresentação das ideias centrais dos novos ateístas, a religião, na concepção desse movimento, não é apenas desnecessária à construção de uma ordem moral, mas também nociva a essa mesma construção.

Um dos efeitos mais perniciosos da religião é que ela tende a divorciar a moral da realidade do sofrimento dos seres humanos e dos animais. A religião permite que as pessoas imaginem que suas preocupações são morais quando não são – isto é, quando elas não têm nada a ver com o sofrimento

¹⁴⁶ “If you think that it would be impossible to improve upon the Ten Commandments as a statement of morality, you really owe it to yourself to read some other scriptures. Once again, we need look no further than the Jains: Mahavira, the Jain patriarch, surpassed the morality of the Bible with a single sentence: “Do not injure, abuse, oppress, enslave, insult, torment, torture, or kill any creature or living being”. Imagine how different our world might be if the Bible contained this as its central precept. Christians have abused, oppressed, enslaved, insulted, tormented, tortured, and killed people in the name of God for centuries, on the basis of a theologically defensible reading of the Bible. It is impossible to behave this way by adhering to the principles of Jainism. How, then, can you argue that the Bible provides the clearest statement of morality the world has ever seen?” (HARRIS, 2006, p. 22-23).

¹⁴⁷ “we simply do not need religious ideas to motivate us to live ethical lives. Once we begin thinking seriously about happiness and suffering, we find that our religious traditions are no more reliable on questions of ethics than they have been on scientific questions generally” (HARRIS, 2004, p. 172).

ou com o alívio do sofrimento. De fato, a religião permite que as pessoas imaginem que suas preocupações são morais quando, na verdade, são altamente imorais – isto é, quando insistir nessas preocupações inflige um sofrimento atroz e desnecessário em seres humanos inocentes. Isso explica por que cristãos como você gastam mais energia “moral” fazendo oposição ao aborto do que lutando contra o genocídio. Isso explica por que você está mais preocupado com os embriões humanos do que com a possibilidade de salvar vidas através das pesquisas com células-tronco. E explica por que você é capaz de pregar contra o uso da camisinha na África subsaariana, enquanto milhões de pessoas morrem de AIDS nessa mesma região a cada ano (HARRIS, 2006, p. 25).¹⁴⁸

Diante de tudo isso, a conclusão de Harris não poderia ser outra se não a de reconhecer que, sem dúvida, existem outras bases mais confiáveis de autoridade moral fora das religiões e de seus livros sagrados.

A escolha que temos pela frente é simples: podemos ter uma conversa do século XXI acerca da moral e do bem-estar humano – uma conversa em que recorreremos a todas as descobertas científicas e argumentos filosóficos acumulados nos últimos 2 mil anos de discurso humano – ou podemos nos confinar a uma conversa do século I, tal como preservada na Bíblia. Por que alguém haveria de querer adotar a segunda opção? (HARRIS, 2006, p. 50).¹⁴⁹

Em síntese, de acordo com Harris, a religião não é capaz de oferecer uma segura e/ou perfeita fonte de autoridade moral porque (1) os conteúdos de seus livros sagrados são contraditórios e apresentam várias orientações morais que não são mais consideradas válidas na atualidade; (2) porque a religião desassocia a moralidade da realidade, isto é, da *vida vivida*; e (3) porque é perfeitamente possível pensar em outras fontes objetivas de autoridade moral independentes e até superiores às oferecidas pelas religiões.

¹⁴⁸ “One of the most pernicious effects of religion is that it tends to divorce morality from the reality of human and animal suffering. Religion allows people to imagine that their concerns are moral when they are not – that is, when they have nothing to do with suffering or its alleviation. Indeed, religion allows people to imagine that their concerns are moral when they are highly immoral – that is, when pressing these concerns inflicts unnecessary and appalling suffering on innocent human beings. This explains why Christians like yourself expend more “moral” energy opposing abortion than fighting genocide. It explains why you are more concerned about human embryos than about the lifesaving promise of stem-cell research. And it explains why you can preach against condom use in sub-Saharan Africa while millions die from AIDS there each year” (HARRIS, 2006, p. 25).

¹⁴⁹ “The choice before us is simple: we can either have a twenty-first-century conversation about morality and human well-being – a conversation in which we avail ourselves of all the scientific insights and philosophical arguments that have accumulated in the last two thousand years of human discourse – or we can confine ourselves to a first-century conversation as it is preserved in the Bible. Why would anyone want to take the latter approach?” (HARRIS, 2006, p. 50).

Na mesma esteira de Sam Harris, Richard Dawkins também apresenta suas considerações e críticas ao lugar ocupado pela religião em sua tentativa de fornecer uma fonte segura de verdade moral.

Em sua opinião, ainda que muitas pessoas religiosamente orientadas achem difícil imaginar como alguém poderia, sem religião, ser ou mesmo desejar ser bom, ele acredita, tal como Harris, que existam outras fontes de verdade moral fora da religião e, ainda, que a moralidade pode ser perfeitamente compreendida de forma dissociada da religião e explicada, desde suas raízes, de forma darwiniana. Assim sendo, em sua opinião, não há solidez, nem mesmo validade, no argumento que procura sustentar a tese segundo a qual as pessoas religiosas seriam “mais morais” do que aqueles sem religião (inclusive os ateus), e que a moral é dependente e produto derivado da religião (DAWKINS, 2008, p. 241, 254, 258). Em sua opinião, “o nosso senso moral, assim como nosso desejo sexual, está profundamente enraizado em nosso passado darwiniano, que precede a religião” e, que assim, não poderia estar fundamentado nem mesmo ser derivado dela. Tomando por base os estudos realizados pelo biólogo de Harvard Marc Hauser, em seu livro *Moral minds: How nature designed our universal sense of right and wrong* (2006) e em seu artigo escrito em parceria com o filósofo moral, Peter Singer, *Morality without religion* (2006), Dawkins sustenta sua opinião de que, diante de dilemas morais, as motivações morais de um indivíduo independem das suas crenças religiosas ou da ausência delas. Para Dawkins, portanto, “não há diferença estatisticamente significativa entre ateus e crentes religiosos na elaboração desses juízos [morais]. Esse fato parece compatível com a opinião, minha e de muitas outras pessoas, de que não precisamos de Deus para sermos bons – ou maus” (DAWKINS, 2008, p. 254-258. [2007, p. 290-295]).

Assim como os demais pensadores citados nesta pesquisa, Dawkins também tece críticas à ideia segundo a qual a Bíblia contém um sistema moral amplo, abrangente e universal, pois em sua opinião,

É preciso dizer, para ser justo, que grande parte da Bíblia não é sistematicamente cruel, mas simplesmente estranha, como seria de esperar de uma antologia caótica de documentos desconjuntados, escrita, revisada, traduzida, distorcida e “melhorada” por centenas de autores anônimos, editores e copiadores, que desconhecemos e que não se conheciam entre si, ao longo de nove séculos. Isso pode explicar uma parte das esquisitices da Bíblia. Mas infelizmente é esse mesmo volume estranho que fanáticos religiosos consideram a fonte infalível de nossos princípios morais e nossas normas para viver (DAWKINS, 2008, p. 268-269 [2007, p. 305-306]).

Fazendo referência a alguns exemplos encontrados no Antigo Testamento – tais como as histórias de Noé e o dilúvio (Gênesis 6), de Ló e suas duas filhas (Gênesis 19), de Abraão e Isaque (Gênesis 22), de Jefté e sua única filha (Juízes 11), de um Levita (Juízes 19.23-24) e de Moisés e o caso do bezerro de Ouro (Êxodo 32) –, Dawkins procura desqualificar as Escrituras como uma perfeita base de autoridade moral. Diante desses exemplos, a sua conclusão é que “na verdade, nós não retiramos nossos princípios morais das Escrituras” e que “venha de onde vier”, continua Dawkins, “a moralidade moderna não se origina na Bíblia” (DAWKINS, 2008, p. 275 e 279 [2007, p. 313 e]).

Além desses exemplos, Dawkins é ainda mais direto em desqualificar a Bíblia como fonte de autoridade moral quando afirma, por exemplo, que “a destruição de Jericó [Josué 6] liderada por Josué, bem como toda a invasão da terra prometida, não se distinguem em termos morais da invasão da Polônia por Hitler, ou dos massacres dos curdos e dos árabes dos pântanos do sul levados a cabo por Saddam Hussein”, uma vez que a limpeza étnica é comum a todos esses eventos. Diante disso, Dawkins avalia que “a Bíblia pode ser uma obra de ficção interessante e poética, mas não é o tipo de livro que deveria ser dado às crianças para formar seus princípios morais” (DAWKINS, 2008, p. 280 [2007, p. 319]).

Richard Dawkins apresenta ainda outros argumentos, sempre na tentativa de desqualificar as Escrituras como fonte segura de autoridade moral. “Será que as pessoas que tomam a Bíblia como inspiração para a retidão moral têm alguma noção do que realmente está escrito nela?”, questiona retoricamente Dawkins (DAWKINS, 2008, p. 281 [2007, p. 320]). A conclusão desse biólogo, que é reafirmada sistematicamente em seu livro *The God Delusion*, pode ser sintetizada em duas de suas declarações:

Meu principal objetivo aqui não foi mostrar que não *devemos* tirar nossos princípios morais das Escrituras (embora essa seja minha opinião). Meu objetivo foi demonstrar que nós (e isso inclui as pessoas religiosas) na verdade *não* tiramos nossos princípios morais das Escrituras. [...] Este capítulo começou mostrando que nós – mesmo os religiosos – não baseamos nossa moralidade em livros sagrados, não importa no que acreditemos (DAWKINS, 2008, p. 283 e 298 [2007, p. 322 e 338]).

Devido ao fato de os neoateístas criticarem radicalmente a ideia segundo a qual as religiões – e as Escrituras, em especial – constituem a melhor e mais universal fonte de autoridade e de verdade moral, somos imediatamente induzidos a imaginar que a proposta por eles elaborada é a de que devemos basear nossa moralidade no “espírito do tempo”. Ou seja, que devemos basear a moralidade própria de nossa era em fundamentos definidos pelo espírito do racionalismo e do subjetivismo. No entanto, como buscaremos demonstrar ao

longo desta pesquisa, tal como o discurso religioso, sobretudo em suas variantes fundamentalistas, o neoteísmo também propõe, a seu modo, um tipo de moralidade ancorada em uma autoridade externa, definível e transcendente, uma autoridade que seria ela também suficiente para todos em todos os tempos. Dentro dessa perspectiva, e como veremos, é a ciência que no discurso neoteísta passa a ocupar o lugar da religião *stricto sensu* como sendo a fonte de autoridade moral e reserva de sentido plausíveis para o existir humano-social.

3. Conclusão Parcial

Como pudemos observar, os atores neoteístas procuram veementemente desqualificar o discurso religioso. Através de críticas pontuais ou mais gerais, buscam invalidar a religião concebida como o perfeito e exclusivo fundamento de autoridade moral – como desejam os neofundamentalistas – capaz de ordenar as experiências e de definir o sentido da vida dos indivíduos e de suas comunidades.

Ao se considerar o neoteísmo no âmbito da guerra de culturas em curso nos Estados Unidos, entendemos que pelo menos dois pontos ainda precisam ser considerados neste momento:

Em primeiro lugar, precisamos fazer atenção às diferentes linhas de conflito em que atua esse movimento. Como indicamos inicialmente, a guerra de culturas não se estabelece, principalmente, no confronto entre religiosos de um lado e secularistas do outro, mas, principalmente, entre ortodoxos e progressistas.¹⁵⁰ Assim sendo, muito embora neste capítulo se tenham destacado as críticas dos novos ateístas à religião *stricto sensu*, não devemos nos esquecer de que o neoteísmo também estabelece confronto contra os progressistas secularistas – como ainda veremos no prosseguir desta tese.

De fato, como apresentamos neste capítulo, o neoteísmo realiza em seu discurso críticas tanto aos ortodoxos religiosos (neofundamentalistas) quanto aos progressistas religiosos (moderados ou liberais). No entanto, não há dúvidas de que os ataques feitos pelos atores neoteístas contra a influência do neofundamentalismo religioso na política e na esfera pública sejam os que possuem maior visibilidade, principalmente no contexto da sociedade norte-americana.

Como se tem observado, religião e política, de uma maneira ou de outra, sempre estiveram entrelaçadas na história dos Estados Unidos. Do período colonial ao nascimento da

¹⁵⁰ Como indicamos no primeiro capítulo, a linha principal de confronto na guerra de culturas se estabelece entre ortodoxos e progressistas. No entanto, como também já indicamos, a segunda linha de confronto se estabelece entre ortodoxos religiosos de um lado e ortodoxos secularistas do outro. Reveja o capítulo I (páginas 60-62) desta mesma pesquisa.

República, e mesmo após a Convenção Constitucional em 1787 optar contra o estabelecimento religioso no nível federal, não dando poder ao governo sobre a religião e, simultaneamente, impossibilitando a definição de uma religião *oficial*, isto é, optar pela radical separação institucional entre igreja e estado, a religião sempre teve um importante papel na vida política e cultural norte-americana.

Como tem observado Frank Lambert, mesmo considerando que na maior parte do tempo, a influência religiosa é exercida primariamente na esfera privada, dentro das paredes das igrejas, sinagogas e mesquitas, e dentro das famílias dos convertidos, uma vez que ela forma o caráter individual e desenvolve a moral, ela influencia assuntos públicos, ainda que de forma indireta. E não apenas isso. Através da instrução moral, a religião estabelece prioridades e valores e, portanto, informa as decisões dos cidadãos em relação às suas escolhas político-eleitorais e a seus posicionamentos na esfera pública, assim como informa os detentores de cargos políticos em relação a suas escolhas, posicionamentos e decisões nas Assembleias Legislativas (LAMBERT, 2008, p. 2).

Mesmo considerando a histórica influência da religião sobre a política nos Estados Unidos, muitos analistas têm afirmado que, sobretudo a partir da década de 1970, a religião e as crenças religiosas têm exercido um papel ainda mais significativo nas decisões e nas alianças político-eleitorais nos EUA.¹⁵¹ Ao mesmo tempo, por outro lado, alguns outros analistas chamam a atenção para o fato da crescente denúncia aos perigos que esse tipo de dinâmica pode oferecer. Considerando esse contexto histórico, não é por acaso que as críticas feitas pelo neoteísmo chamaram tanta atenção de significativa parcela da opinião pública nos Estados Unidos.

Em segundo lugar, vale destacar o uso do termo *culture wars* presente no discurso dos próprios autores neoteístas considerados nesta pesquisa bem como no discurso de outros autores que se alinham com esse mesmo discurso.

Inicialmente chama a nossa atenção o emprego do termo *culture wars* pelo neurocientista Sam Harris. No prefácio do livro *Moral Landscape* (2010), encontramos uma declaração interessantíssima feita por esse neoteísta. Segundo Harris, “Desde a publicação de meu primeiro livro, *The End of Faith*, tenho acompanhado de uma posição privilegiada as ‘guerras culturais’ – tanto nos Estados Unidos, entre liberais seculares e conservadores

¹⁵¹ Como procuramos destacar ao longo desta pesquisa, o ressurgimento do fundamentalismo organizado politicamente através da *Religious Right* a partir do final da década de 1970 é um bom exemplo da marcante e extraordinária presença da religião, sobretudo do cristianismo, nas definições dos quadros gerais da política nacional e local dos Estados Unidos.

cristãos, quanto na Europa, entre sociedades em geral não religiosas e suas crescentes populações mulçumanas” (HARRIS, 2010, p. 4 [2013, p. 12]).

Ao avaliar as divisões polarizadas nessa guerra de culturas, Harris afirma “com alguma convicção” que aquilo que se encontra em sua base, e é vivenciado pelos participantes dos diferentes polos que a constituem, é “uma crença compartilhada nos limites da razão”. Em sua opinião, “ambos os lados acreditam que a razão é impotente para responder as mais importantes questões da vida humana”. Segundo esse neurocientista, o modo como as pessoas percebem o abismo existente entre fatos e valores parece influenciar a opinião que elas formam sobre quase todas as questões de importância social. Por conseguinte, diferentes modos de percepção geram, em seu entendimento, consequências diferentes em cada um dos polos dessas mesmas divisões. Assim sendo,

Conservadores religiosos tendem a acreditar que existem respostas certas para as questões sobre o sentido das coisas e para a moralidade, mas só porque o Deus de Abraão assim determina. Eles admitem que fatos comuns possam ser descobertos por meio da investigação racional, mas acreditam que os valores têm de ser ditados por uma voz que emana dos céus. Crença literal em escrituras sagradas, intolerância à diversidade, desconfiança da ciência, desprezo pelas causas reais do sofrimento humano e animal – muito frequentemente é desse modo que a divisão entre fatos e valores se expressa na direita religiosa. Os liberais seculares, por outro lado, tendem a imaginar que não existem respostas objetivas a questões morais. Enquanto John Stuart Mill talvez se encaixe melhor do que Osama Bin Laden em nosso ideal cultural de bondade, a maioria dos secularistas suspeita que as ideias de Mill sobre o que é certo ou errado não estão mais perto da Verdade do que as do terrorista saudita. O multiculturalismo, o relativismo moral, o politicamente certo, a tolerância até mesmo à intolerância – essas são as consequências familiares da separação entre fatos e valores por parte da esquerda (HARRIS, 2010, p. 04-05 [2013, p. 12-13]).

A conclusão de Harris é, portanto, que “cada vez mais as democracias seculares ficam prostradas diante das velhas religiões” (HARRIS, 2010, p. 05 [2013, p. 13]).

Em outro trecho desse mesmo livro, Sam Harris também emprega o termo *culture wars*. Dessa vez quando relata sua participação em uma conferência no outono de 2006 no *Salk Institute* intitulada *Beyond Belief: Science, Religion, Reason, and Survival*. De acordo com Harris, esse evento que contou com oradores tais como Steven Weinberg, Harold Kroto, Richard Dawkins e com a participação de muitos outros cientistas, biólogos moleculares, filósofos, antropólogos, físicos que se posicionam como enérgicos oponentes do dogmatismo religioso e da superstição, o surpreendeu. Harris nos faz saber que no decorrer dessa conferência,

Testemunhei cientistas dando voz a algumas das mais desonestas apologias religiosas que eu já vi. [...] Durante o encontro, tive o prazer de ouvir que Hitler, Stálin e Mao foram exemplos de raciocínio secular que não deram certo, que as doutrinas islâmicas do martírio e do jihad não têm nada a ver com o terrorismo islâmico, que as pessoas não podem ser racionalmente convencidas a abandonar suas crenças porque vivemos em mundo irracional, que a ciência não deu (nem pode dar) nenhuma contribuição importante para nossa ética e que não é papel dos cientistas destruir velhas mitologias e “tirar a esperança das pessoas” – tudo isso de cientistas *ateus*, que apesar de insistirem na firmeza de seu ceticismo, também teimavam que havia algo de tolo e desanimador, até mesmo indecente, em criticar a crença religiosa. Houve vários momentos durante o painel de discussões que me lembraram a cena final de *Os invasores de corpos*: essas pessoas pareciam cientistas, haviam publicado como cientistas e logo retornariam a seus laboratórios, mas, ao menor cutucão, davam voz ao sibilo alienígena do obscurantismo religioso (HARRIS, 2010, p. 23 [2013, p. 30-31]).

Diante de tudo isso, Harris chega a conclusão de que, “eu havia imaginado que a linha de frente da nossa *guerra cultural* pudesse ser encontrada na entrada de uma megaigreja. Hoje percebo que ainda temos muito trabalho a fazer numa trincheira bem mais próxima” (HARRIS, 2010, p. 23 [2013, p. 31] – o itálico é nosso).

Os diferentes trechos dos discursos apresentados por Sam Harris acima, chamam nossa atenção para dois fatos importantes do movimento neoateísta em seu posicionamento na guerra de culturas.

Primeiramente vale notar que esse neoateísta não somente percebe os efeitos da guerra de culturas e toda sua complexidade no âmbito das sociedades europeias e em especial da sociedade norte-americana, como também ele tem consciência de seu papel ativo (e do papel dos neoateístas em geral) nas linhas de confronto dessa guerra cultural.

Em segundo lugar, o próprio Harris reconhece a existência de outras “trincheiras” – dentre as quais a luta do neoateísmo contra os secularistas – além da “trincheira” estabelecida contra os operadores do discurso religioso.

Essas constatações contribuem para fortalecer o nosso argumento segundo o qual o neoateísmo desempenha um papel ativo e *consciente* no âmbito da guerra de culturas, estabelecendo-se como um movimento em direção à ortodoxia secularista que se coloca em oposição tanto aos ortodoxos religiosos (neofundamentalistas) quanto aos progressistas religiosos (moderados ou liberais) ou mesmo em oposição aos progressistas secularistas.

Assim como Harris, Richard Dawkins também faz uso do termo *culture wars* nas discussões acerca dos fundamentos da autoridade moral. Em seu mesmo livro *God Delusion*, esse biólogo argumenta que essa guerra de culturas tem sido levada a cabo por muitos

literalistas que se utilizam dos textos bíblicos como uma fonte direta de autoridade moral. No seu entendimento,

Existem duas maneiras pelas quais as Escrituras podem servir de fonte para os princípios morais ou normas para a vida. Uma é por instrução direta, como por exemplo, com os Dez Mandamentos, que são objetos de tanta briga nas *guerras culturais* do interiorão americano. A outra é pelo exemplo: Deus, ou algum outro personagem bíblico, pode servir como alguém em quem se espelhar” (DAWKINS, 2008, p. 268 [2007, p. 305] – o itálico é nosso).

Em outro trecho de seu mesmo livro *God Delusion*, Dawkins faz novamente uso do termo em pauta ao criticar os cientistas que buscam evitar um conflito entre fé e ciência seguindo o modelo dos magistérios não interferentes (*Non-overlapping Magisteria* – NOMA) de Stephen Jay Gould.¹⁵² Ele lembra a esses cientistas que o atual contexto político norte-americano não favorece tal distanciamento ou mesmo uma conciliação entre ciência e religião. Em sua opinião, “*guerras culturais* surreais estão dilacerando os Estados Unidos” (DAWKINS, 2008, p. 94 [2007, p. 104] – o itálico é nosso). Para exemplificar seu posicionamento e para demonstrar a realidade de tal guerra de culturas, Dawkins nos lembra do jogo político envolvendo as disputas entre o criacionismo e o evolucionismo. Segundo Dawkins,

Um possível motivo oculto dos cientistas que insistem no NOMA – a invulnerabilidade da hipótese de que Deus existe à ciência– é a peculiar agenda política americana, causada pela ameaça do criacionismo populista. Em certas regiões dos Estados Unidos, a ciência está sendo atacada por uma oposição organizada, com boas conexões políticas e acima de tudo bem financiada, e o ensino da evolução está entrincheirado na frente de batalha. Os cientistas podem ser perdoados por se sentirem ameaçados, já que a maior parte do dinheiro para as pesquisas vem mesmo do governo, e os representantes eleitos têm de responder aos ignorantes e aos preconceituosos de seu eleitorado do mesmo modo que aos bem informados. Em resposta a essas ameaças, surgiu um lobby para defender a evolução, representado de forma mais notável pelo *National Center for Science Education* – NCSE, comandado por Eugenie C. Scott, uma ativista incansável em defesa da ciência e que recentemente produziu seu próprio livro, *Evolution vs. Creationism*. Um dos principais objetivos políticos do NCSE é cortejar e mobilizar opiniões religiosas “sensatas”: integrantes moderados do clero e mulheres que não tenham nenhum problema com a evolução e possam considerá-la irrelevante para sua fé (ou, até de modo bem esquisito, uma contribuição a ela) (DAWKINS, 2008, p. 90-91 [2007, p. 100]).

¹⁵² Na visão de Jay Gould, o ‘magistério da ciência’ trata do campo empírico, enquanto o ‘magistério da religião’ cuida das questões de sentido último. Desta feita, Gould defende que os dois magistérios não se sobrepõem. Daí sua proposta de ‘Magistérios não Interferentes’, conhecida também por sua sigla em inglês NOMA – *Non-overlapping Magisteria* – Para Dawkins, no entanto, existe apenas um único magistério – a realidade empírica. Essa é a única realidade existente.

A exemplo de Dawkins, outro autor a utilizar o termo *culture wars* no âmbito dos debates criação-evolução é Niall Shanks. Em seu livro *God, the Devil, and Darwin: a critique of Intelligent Design Theory* publicado em 2004 e prefaciado pelo próprio Richard Dawkins, Shanks, que também se alinha com o discurso neoateísta, considera os ataques à ciência promovidos pelos proponentes da teoria do *design* inteligente e pelo criacionismo em geral, como fragmentos da larga rejeição do secularismo que permearia as sociedades democráticas ocidentais e os EUA. De acordo com Shanks,

Uma guerra de culturas está sendo travada nos Estados Unidos por extremistas religiosos que esperam ajustar o relógio da ciência de volta à época medieval. O ataque atual visa, sobretudo, instituições educacionais e o ensino de ciências em particular. Contudo, há nessa pequena ação, uma mais larga rejeição do secular, do racional e dos democráticos ideais do Iluminismo sobre o qual os Estados Unidos foram fundados. A principal arma nessa guerra é uma versão do criacionismo científico conhecida como *teoria do design inteligente* (SHANKS, 2004, p. xi).¹⁵³

Todas essas referências feitas pelos próprios neoateístas reforçam a dimensão factual dos conflitos existentes na guerra de culturas em curso nos EUA. Conforme observado, assim como Sam Harris, o biólogo evolucionista Richard Dawkins percebe perfeitamente os efeitos desses conflitos culturais. Indo ainda mais longe do que esse neurocientista, Dawkins percebe também que essa *guerra* em última instância refere-se a uma luta pelo estabelecimento de uma única e exclusiva fonte e/ou fundamento da autoridade moral.

Além disso, como podemos verificar tanto no discurso de Shanks quanto no de Dawkins, os embates da guerra de culturas são travados em outro importante campo da esfera da atividade simbólica: a ciência. Como observam esses autores, ficam ainda mais nítidas as linhas de conflito dessa atual guerra de culturas quando voltamos nossa atenção para ações dos diferentes atores em relação aos conflitos existentes entre religião e ciência e, sobretudo, entre as perspectivas do evolucionismo e do criacionismo no âmbito da sociedade norte-americana.

Como mencionamos brevemente e como ainda veremos mais detalhadamente, existe um notório conflito entre os neoateístas, que defendem avidamente não apenas o evolucionismo darwinista, mas também uma concepção naturalista de existência, e aqueles atores ligados ao criacionismo e em especial à teoria do *design* inteligente. Nesse debate é

¹⁵³ Em outro trecho de seu mesmo livro, Shanks avalia que o darwinismo é um dos principais temas em que têm sido travadas “as batalhas da contemporânea guerra de cultura nos Estados Unidos e em outros lugares” (SHANKS, 2004, p. 245). De fato, como temos observado em nossa análise sobre o discurso dos novos ateístas, o darwinismo – bem como a concepção naturalista de existência que lhe dá sustentação no discurso neoateísta – é uma das principais armas (epistemológica e política) dos novos ateístas nas guerras de cultura em curso nos Estados Unidos.

perfeitamente possível perceber, assim como fazem Shanks e Dawkins, a vigência de uma disputa em torno da definição da identidade nacional norte-americana, com vistas a definir “o significado da América, quem fomos no passado, quem somos agora, e talvez mais importante, o que nós, como uma nação, aspiramos nos tornar no próximo milênio” (HUNTER, 1991, p. 50).

Como dissemos anteriormente, o ponto central sobre o qual todo o discurso neoateísta se articula é justamente o conflito sobre o *fundamento da autoridade moral*. Assim sendo, além de buscar desconstruir o fundamento da autoridade moral tal como apresentado pela religião, seus atores e instituições – como procuramos demonstrar neste capítulo –, os neoateístas buscam construir e consolidar sua própria ideia de fundamento da autoridade moral, com base em um esforço que no nosso entendimento é o de “reencantamento” da ciência.

O que precisa ser destacado, no entanto, é que em ambos os discursos encontra-se presente a percepção de que estamos, neste momento, vivendo em um mundo desencantado: um mundo caracterizado pela fragmentação do conhecimento, pelo pluralismo, pelo relativismo e pelo subjetivismo, características essas que na opinião desses diferentes atores têm levado as sociedades contemporâneas, suas instituições e os indivíduos que a compõem ao que eles entendem ser próximo de um verdadeiro colapso.

Diante dessas considerações, entendemos que para melhor compreendermos as perspectivas dos novos ateístas no âmbito da guerra de culturas, além das categorias apresentadas por James Hunter, torna-se importante também fazermos uso das teses de Marcel Gauchet acerca da dinâmica própria do desencantamento do mundo e de suas considerações acerca da “saída da religião” e da “permanência do religioso”.

CAPÍTULO 3

O NEOATEÍSMO E A SAÍDA DA RELIGIÃO

Outra perspectiva própria desta tese é relacionar a atual guerra de culturas em curso nos EUA com o processo de longa duração de “saída da religião” que adquire pleno sentido a partir da era moderna.¹⁵⁴

Como mencionamos no primeiro capítulo desta pesquisa, Marcel Gauchet considera que vivemos atualmente em um mundo que saiu da religião, isto é, um mundo em que a religião perdeu “a capacidade de [...] estruturar a política e a sociedade” como um todo, um mundo no qual a religião não se constitui mais como a única reserva de sentido e de fundamentos (morais e até mesmo metafísicos) tanto para a vida dos indivíduos como para o estar-junto coletivo (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 55).¹⁵⁵

É importante lembrarmos também que, para Gauchet, a religião “não se refere originalmente apenas a crenças, como nosso etnocentrismo de modernos nos faz pensar”. Ela é antes de tudo e primordialmente “uma organização do mundo humano-social, constituindo a ordem que mantém os homens juntos como uma ordem exterior, anterior e superior à sua vontade”. Assim, a saída da religião na perspectiva gauchetiana, “é um processo de passagem

¹⁵⁴ Em 2014, na PUC de São Paulo, foi defendida a dissertação de mestrado em Ciências da Religião intitulada *Ainda Encantados? Neoateísmo e Desencantamento do Mundo*. Nela seu autor, Leonardo Vasconcelos de Castro Moreira, analisa o neoateísmo a partir da tese weberiana do desencantamento do mundo. Somos do parecer que é necessário ir além das análises centradas apenas na ideia weberiana de *Entzauberun der Welt*. Ainda que ela tenha sido um dos pontos de partida fundamentais das análises realizadas por Marcel Gauchet, torna-se necessário, como ele mesmo se esforça em fazer, indicar os *modos institucionais de operação* do próprio desencantamento. Indicá-los, no entanto, significa perceber as mutações principais - na política, na ciência, na filosofia e na própria religião - que ainda operam a favor do desencantamento e que, por sua vez, informam a recomposição do religioso e do político em curso. No caso de nossa tese, trata-se de perceber o processo de mutação que se dá no plano da compreensão do religioso/religião enquanto fundamento da autoridade moral e suas implicações nessa recomposição, relacionando-o à atual guerra de culturas em curso nos Estados Unidos enquanto um dos efeitos do longo processo de saída da religião. Uma vez que identificamos o neoateísmo como um dos atores desse conflito, buscamos aqui demonstrar seus modos de operações discursivas atuantes e estruturantes dessa guerra que, por sua vez, informam o processo em curso de desencantamento do mundo.

¹⁵⁵ Outro conceito utilizado para se referir às metamorfoses do ponto de aplicação da religião no espaço público tem sido aquele conhecido como “paradigma pós-religional”. De acordo com Pierre Simon Arnold Gulikers, “El paradigma postreligional no plantea la desaparición de las religiones, como solían hacerlo muchas profecias de la Modernidad desde el siglo XIX, sino su metamorfosis funcional radical. Esto mismo es la novedad y la originalidad de sus hipótesis de trabajo. Em efecto, una simple observación histórica nos obliga a reconocer que las múltiples expresiones del fenómeno religioso, lejos de estar a la agonía, nunca han estado tan vigorosa, con sus más y menos, para bien o para mal, en nuestro contexto postmoderno. La “Muerte de Dios” anunciada por Nietzsche es, paradójicamente, más a la orden del día que la muerte de las religiones” (GULIKERS, 2015, p. 79). Embora o paradigma pós-religional ofereça uma leitura interessante do lugar e do papel das religiões no âmbito das sociedades contemporâneas, nesta pesquisa preferimos recorrer aos conceitos já citados de “saída da religião” e “permanência do religioso” ou ainda de “desencantamento do mundo” conforme as definições apresentadas por Marcel Gauchet em suas diferentes obras.

da heteronomia à autonomia”.¹⁵⁶ Segundo Gauchet, enquanto originalmente a religião representava a organização da heteronomia, comparativamente, “a essência do fenômeno democrático moderno, seu caráter excepcional na história humana, que faz dele o começo de outra história, é ruptura com essa ordem heterônoma e advento da política da autonomia”. Nesse contexto, de acordo com esse filósofo, “os homens passam a definir eles próprios, entre si, enquanto indivíduos, a organização de seu mundo comum” (GAUCHET, 2013, p. 18).

Em consequência desse processo, estamos a assistir a uma verdadeira reconfiguração do estar-junto coletivo resultante da crise de fundamento das sociedades democráticas contemporâneas. Em nossa opinião, desde o momento em que a religião deixa efetivamente de constituir a fonte das fontes organizadoras das instituições sociopolíticas e culturais e de operar como exclusiva matriz da lei e como fundamento exclusivo da autoridade moral, tornando-se apenas mais uma reserva de sentido, entre outras a fundamentar as convicções últimas dos indivíduos, passamos a vivenciar um definitivo deslocamento do ponto de aplicação do religioso em nossas sociedades, não obstante o chamado “retorno do religioso”.¹⁵⁷ Esse deslocamento do próprio teor do religioso é considerado por Gauchet como sendo a “derradeira virada teológico-política da modernidade”. Em sua opinião esse é um processo pelo qual

A religião cessa inteiramente de ser política – quer dizer, deixa de ser o que ela sempre foi e o que veio sendo cada vez menos, durante os últimos séculos, mas que continuava invencivelmente a ser até data recente, ainda que de um modo sub-reptício. Essa virada modifica de maneira espetacular o lugar do discurso religioso e da crença religiosa na vida social, bem como suas modalidades de manifestação. [...] Ao terminar de desconectar o religioso da ordem política e de sua imemorable função de enquadramento social, essa virada abre uma nova era da religião que ainda não parou de

¹⁵⁶ Em nossa avaliação, os mecanismos de operação desse processo de passagem da heteronomia à autonomia, que é o que está em jogo no “desencantamento do mundo”, que levou à transição de um mundo movido à religião englobante para a autoinstituição religiosa democrática é identificado, por um lado, pela emergência do Estado, pela aparição de uma divindade ultramundana e pelo desdobramento do cristianismo e, por outro, com o desenvolvimento da própria democracia moderna. Como observa Antoon Braeckman, Gauchet argumenta que a história política moderna pode ser entendida como um processo de saída da religião, ou seja, como aos poucos as sociedades abandonaram suas estruturas religiosas. O momento-chave nesse processo é o surgimento do Estado. E o segundo decisivo momento nesse processo de saída da religião é o desenvolvimento da democracia moderna (BRAECKMAN, 2008). De acordo com Natalie Doyle, “Gauchet redefines heteronomy as the determination of human societies by a non-human principle, which grounds the origins of the human community in a timeless ontological anteriority and categorically denies the community’s essential historicity in favour of a total identification with a mythical past” (DOYLE, 2003, p. 83).

¹⁵⁷ Na avaliação de Gauchet, “estos ‘retornos de lo religioso’ me parece que corresponden a cualquier cosa menos a un retorno a la religión, en la acepción rigurosa del término. Proceden más bien de una adaptación de la fe a las condiciones modernas de la vida social y personal que no implica una estructuración religiosa de la experiencia humana” (GAUCHET, 2003, p. 39).

surpreender. Ela modifica os termos e os horizontes do pensável religioso (GAUCHET, 2013, p. 21-22).¹⁵⁸

Em nossa opinião, esse deslocamento é o processo que informa a atual clivagem no âmbito das elites político-culturais e religiosas norte-americanas que, como afirmamos, tem gerado um *novo* tipo de conflito no espaço público dos EUA, o qual, por sua vez, tem dado às controvérsias entre neoateístas, conservadores e neofundamentalistas cristãos a dimensão de uma “guerra de culturas”.

Em nossa avaliação, diante da crise de fundamento das sociedades democráticas contemporâneas, fruto do processo mesmo da saída da religião, dentre outros atores que atuam no âmbito da guerra de culturas em curso nos EUA, neofundamentalistas religiosos de um lado e neoateístas do outro, visam, cada qual a seu modo, recompor a estruturação da ordem coletiva e das existências individuais a partir do estabelecimento de seu próprio fundamento de autoridade moral: os neofundamentalistas religiosos baseados numa interpretação literalista dos textos bíblicos; enquanto os neoateístas, baseados numa atitude de “reencantamento” da ciência.¹⁵⁹ Assim, não por acaso, os embates entre neofundamentalistas religiosos e neoateístas assumem em alguns momentos a forma de um verdadeiro conflito entre religião e ciência.

Neste capítulo, a partir das considerações feitas por Marcel Gauchet em relação à dinâmica da “saída da religião” e da “permanência do religioso”, daremos especial atenção ao lugar da *ciência* no discurso neoateísta vista por esse movimento como o único saber cujas aquisições podem constituir fundamentos universais para nossas escolhas morais e mesmo políticas.

¹⁵⁸ Na opinião de Gauchet, “as religiões puderam sobreviver a essa mutação radical” devido ao fato de que “elas também modificaram radicalmente seu próprio estatuto, tornando-se, em certos aspectos, o contrário do que foram inicialmente. Antes, elas estruturavam a comunidade como um todo; agora se tornaram religiões do indivíduo, convicções da pessoa” (GAUCHET, 2013, p. 19).

¹⁵⁹ Como observa Richard Jenkins, encantamento e reencantamento estão no coração da modernidade, pois ambos são distintivamente modernos e constituem-se uma resposta à modernidade. (JENKINS, 2000).

1. A Saída da Religião e a Permanência do Religioso

1.1 A Perda da Influência da Religião

Na dinâmica da *saída da religião* e da *permanência do religioso* os neofundamentalistas religiosos têm razão ao afirmar sua percepção acerca da perda ou pelo menos da significativa diminuição da eficácia da ação organizadora do religioso sobre a totalidade da vida sociopolítica e cultural das sociedades, efeito típico do processo de secularização. Em nossa opinião, parece mesmo plausível – como afirmam esses atores – dizer que estamos vivendo em um mundo pós-cristão ou pós-religião.¹⁶⁰

Como podemos observar, nas últimas décadas, representantes de denominações ligadas ao protestantismo têm evidenciado uma forte diminuição da influência do cristianismo na dinâmica da vida social dos Estados Unidos.¹⁶¹ Muito embora pesquisas apontem que a maioria dos americanos continua sustentando uma visão consonante à concepção cristã, esses mesmos representantes e outros pensadores têm se referido a tal momento como “pós-cristão”, ou melhor, como próprio de uma América pós-cristã.¹⁶²

Essa denúncia contra a perda da influência da religião em geral e do cristianismo em particular pode ser constatada, por exemplo, nos discursos proferidos e nas ações adotadas por representantes do neofundamentalismo ligados ao que ficou conhecida como Nova Direita Cristã e que operam nos Estados Unidos desde a década de 1970.

Diante da percepção do declínio da influência do cristianismo na esfera pública norte-americana, Hal Lindsey, por exemplo, afirma que os norte-americanos devem “assumir ativamente nossa responsabilidade de cidadãos e de membros da família de Deus. Precisamos nos mobilizar para eleger representantes que não só reflitam no governo a moralidade da Bíblia, como elaborem políticas interna e externa que protejam nosso país e nosso estilo de vida” (LINDSEY, 1980, p. 157). Imbuído desse mesmo sentimento, em junho de 1979, Jerry

¹⁶⁰ O termo “pós-cristão” tem sido usado para designar também o declínio geral do cristianismo, principalmente na Europa, nos últimos cinquenta anos. Um mundo “pós-cristão” é aquele onde o cristianismo não constitui mais uma “religião englobante”, isto é, um mundo onde os valores morais, culturais e a própria concepção da realidade não são mais debitárias do ensinamento religioso cristão. Sobre esse termo, cf. HEELAS; MARTIN, 1999, p. 218.

¹⁶¹ Conforme pesquisa divulgada no site: <<http://www.americanreligionsurvey-aris.org/>>. Acesso em: 18 out. 2013.

¹⁶² Como, por exemplo, uma pesquisa realizada pelo USA TODAY/GALLUP com uma população de 1.007 pessoas no período de 1 a 3 de junho de 2007 apontou que cerca de dois terços dos americanos creem no criacionismo, segundo o qual Deus criou os humanos em sua forma atual, durante o período de tempo compreendido nos últimos 10.000 anos. Disponível em: <http://www.usatoday.com/news/washington/2007-06-07-evolution-debate_N.htm>. Acesso em: 21 set. 2013.

Falwell funda em Washington a *Moral Majority*, uma organização supraconfessional que visava agrupar todos aqueles que ansiavam pela edificação de um Estado cuja ação política fosse teologicamente fundada, isto é, fosse “cristã”.¹⁶³

De fato, os operadores da Nova Direita Cristã argumentavam que os Estados Unidos haviam perdido o caminho da vida moral quando, por influência de sua poderosa elite liberal, deu mais importância à manutenção de uma ordem política baseada numa perspectiva secular, multicultural e socializante do que à manutenção da fidelidade às suas raízes judaico-cristãs (HALEY; DAVIS, 2008, p. 69-70).

Como observam Gabriel A. Almond, Emmanuel Sivan e R. Scott Appleby (1991), a primeira onda desse novo ativismo político, cujo objetivo maior foi retirar as cortes judiciais, escolas e o Congresso das mãos do humanismo secular, foi ativa durante a presidência de Ronald Reagan e seguiu uma estratégia de pressionar o governo em nível nacional. Para isso realizou, entre outras atividades, campanhas que culminaram em uma massiva filiação de evangélicos ao Partido Republicano ao longo do processo que Oran Smith analisou em seu livro justamente intitulado *The rise of the baptist republicanism* (SMITH, 1997). A segunda onda foi inaugurada pela *Christian Coalition* do Rev. Pat Robertson nas décadas de 1980 e 1990. Tendo aprendido com as lições da era da *Moral Majority*, essa coalizão conseguiu que sua impressionante militância obtivesse muito mais sucesso exercendo pressões sobre as instituições estaduais e sobre os formuladores das políticas públicas locais. Seu objetivo, no entanto, continuou o mesmo, ou seja, capacitar a direita cristã durante a década de 1990 para exercer grandes pressões sobre a política nacional (ALMOND; SIVAN; APPLEBY, 1991, p. 452).

De fato, muitos analistas, estudiosos do assunto, têm constatado que mesmo em países onde há uma permanência e mesmo um aumento percentual de adesão, participação e prática religiosa, como no caso dos EUA, a religião não mais é capaz de determinar, por si só, os valores dessas sociedades.

Hugh Heclo (2009), por exemplo, ao avaliar o caráter cristão da nação norte-americana, faz uma observação importante para nossa análise. Em sua opinião, existem evidências que demonstram que, para além da sua autoidentificação religiosa, os norte-americanos não confiam na religião como parâmetro para sua orientação moral. Dessa forma, diante da pergunta, “como os americanos consideram a relevância do cristianismo na sua vida

¹⁶³ Em 12 de outubro de 1979, foi publicado no **Journal Champion** “An Open Letter to Christian America” escrita por Jerry Falwell na qual ele divulga a criação da *Moral Majority Inc.* bem como os objetivos dessa organização (10-12-1979. The Journal Champion Volume 2, Issue 7, p. 17).

cotidiana?” Hecló observa que “apenas cerca de um quarto dos norte-americanos dizem basear sua própria decisão moral principalmente sobre os princípios e ensinamentos de sua religião”. Diante disso, ele questiona: “Onde, então, a maioria dos norte-americanos procura orientação moral?” Em sua opinião, “principalmente, ao que parece, eles olham para seus cálculos utilitaristas pessoais” (HECLO, 2009, p. 68). Na avaliação de Hecló, portanto,

A maioria dos norte-americanos pode identificar-se como cristãos, mas a maioria deles, e a maioria dos cristãos norte-americanos, não parecem se submeter à religião cristã para uma autoritativa orientação moral em suas vidas [...]. Então, o que diremos? É a América uma nação cristã? Não, não no sentido de que a maioria dos norte-americanos consideram o cristianismo como a principal força para guiar suas decisões morais e a definição do sucesso de suas vidas diárias (HECLO, 2009, p. 69-70).¹⁶⁴

Assim como Hecló, o sociólogo da cultura, James Hunter, avalia a diminuição da influência da religião no âmbito da sociedade norte-americana. Hunter ressalta que muito embora existam evidências de um incremento nas taxas de pessoas que atendem regularmente os cultos religiosos nos Estados Unidos – atualmente nos EUA, 86 a 88 por cento das pessoas aderem a algum compromisso de fé – ainda assim, no entanto, ele observa que na cultura norte-americana,

A cultura empresarial, o direito e o governo, o mundo acadêmico, o entretenimento popular – é intensamente materialista e secular. Apenas ocasionalmente ouvimos referências a transcendência religiosa nesses domínios e mesmo esses são vagos, genéricos e vazios de particularidade. Se a cultura é o acúmulo dos valores e das escolhas feitas por indivíduos com bases nesses valores, então como é que a cultura pública norte-americana é tão profundamente secular em seu caráter? (HUNTER, 2010a, p. 19).¹⁶⁵

Hunter destaca um exemplo importante no que se refere à diminuição da influência da religião no âmbito da sociedade norte-americana. De acordo com esse sociólogo, em uma pesquisa realizada pelo instituto Gallup em 2004, uma divisão foi identificada entre aqueles que disseram que a teoria da evolução de Darwin é apoiada por evidência e por aqueles que disseram que ela não é, com cada lado ganhando 35% da votação dos entrevistados. O resto

¹⁶⁴ “Most Americans may identify themselves as Christians, but most Americans, and most American Christians, do not appear to submit to the Christian religion for authoritative moral guidance in their lives. [...] So what shall we say? Is America a Christian nation? No, not in the sense that a majority of Americans regard Christianity as the major force for guiding their moral decisions and defining success in their daily lives” (HECLO, 2009 p. 69-70).

¹⁶⁵ “And yet our culture – business culture, law and government, the academic world, popular entertainment – is intensely materialistic and secular. Only occasionally do we hear references to religious transcendence in these realms, and even these are vague, generic, and void of particularity. If culture is the accumulation of values and the choices made by individuals on the basis of these values, then how is it America public culture today is so profoundly secular in its character?” (HUNTER, 2010a, p. 19)

não sabia o suficiente para opinar, ou não tinham opinião sobre o assunto. Na mesma sondagem, continua Hunter, 45% dos entrevistados concordaram com a afirmação de que “Deus criou os seres humanos quase na sua forma atual de uma única vez nos últimos 10.000 anos ou mais”; e 38% optaram por uma forma de criacionismo evolutivo em que o desenvolvimento do ser humano a partir de formas menos avançadas de vida foi divinamente dirigido. Apenas 13% disseram que Deus não teve parte no processo.¹⁶⁶ Apesar disso, Hunter avalia que essa tendência da população não se reflete na política educacional. Como ele mesmo observa, o currículo não reflete esse ponto de vista, visto que o Darwinismo ou a secular teoria evolutiva ainda é o credo oficial das escolas públicas norte-americanas (HUNTER, 2010a, p. 21).

Como temos observado, no entanto, não foram apenas as religiões tradicionais que perderam sua capacidade de servir como o fundamento englobante e exclusivo do estar-junto coletivo. Como observa Gauchet, ao mesmo tempo, “todas as formas de *coletividade transcendente*, tais como a nação, o estado, a classe, a religião, e a ideologia, tem perdido sua antiga qualidade sublime” (2002, p. 340-345 – o itálico é nosso).

Com a expressão “formas de coletividade transcendente” Gauchet refere-se a contextos nos quais o indivíduo, de fato, só se concebe como tal através de seu pertencimento a uma ordem superior que o transcende. No contexto das sociedades tradicionais essa ordem era vivenciada como uma forma intangível de autoridade, objeto de respeito sacral ou quase sacral. No caso das sociedades ocidentais egressas da modernidade, o estado, a nação, a república operam como coletividades transcendentais. De acordo com Antoon Braeckman, as razões para a degradação dessas formas de transcendência coletiva são múltiplas (BRAECKMAN, 2008, p. 30). Todavia, em um nível mais profundo, a desclassificação das formas de transcendência coletiva tem a ver, acima de tudo, com o fim do conflito entre Igreja e Estado. Dessa forma, “o triunfo do Estado sobre a Igreja deu ao Estado a sua dignidade e autoridade” (GAUCHET, 1998, p. 62-63), no entanto, agora que essa disputa foi resolvida, ou seja, desde que a religião, ou o seu substitutivo secular, as ideologias, não são mais considerados como uma alternativa plausível, o Estado perdeu, juntamente com o seu oponente, a sua condição de coletividade transcendente, “virtude” alcançada enquanto vencedor do referido conflito. Na opinião de Braeckman, portanto, se fosse necessário dar um

¹⁶⁶ NEWPORT, Frank. Third of Americans Say Evidence has Supported Darwin’s Evolution Theory: almost half of American believe God created humans 10.000 years ago. **Gallup Poll News Service**. Disponível em: <<http://www.gallup.com/poll/14107/third-american-say-evidence-has-supported-darwin-evolution-theory.aspx>> Acesso em: 02 mar. 2015.

nome para essa desclassificação das formas de transcendência coletiva, a noção de “desencantamento da política” seria o mais apropriado. É justamente esse “desencantamento” que leva a atual e profunda transformação da relação entre a religião, a política, a democracia e o próprio indivíduo (BRAECKMAN, 2008, p. 31).

Como tem observado Gilles Labelle (2004), as ideologias modernas e os regimes totalitários não foram, em efeito, nada mais do que “sobrevivências” da “estruturação religiosa do estabelecimento humano” para além do que aquilo que Gauchet qualifica como “declínio da definição da comunidade política segundo a religião” (Gauchet, 2003, p. 289). Por isso mesmo, esse filósofo francês é do parecer que os grandes sistemas ideológicos dos séculos XIX e XX são verdadeiras religiões substitutas de transição (cf. GAUCHET, 2002). Na opinião de Christopher Flood, parte do clima de incertezas vivenciado pelas sociedades contemporâneas decorre do fato que, depois de ter descartado essas ideologias (e suas respectivas coletividades transcendentais) e de terem sido abandonadas as legitimações religiosas e semirreligiosas, a comunidade política procede sem ter totalmente preenchido essa lacuna (FLOOD, 2007, p. 268).

1.2 O Fim da Religião?

Mas será que, diante dessa percepção da diminuição ou da perda de influência da religião tanto na esfera pública quanto na esfera privada, poderíamos falar de um “fim da religião”?

Na opinião de Marcel Gauchet, a tese de Weber, segundo a qual a secularização e o declínio da religião seriam a consequência *sine qua non* da modernização, da industrialização e da racionalização, tem sido empiricamente refutada pela proliferação acentuada de novas religiões no contexto de modernas e industrializadas sociedades, tais como, por exemplo, o Japão e os Estados Unidos, dentre outras. Todavia, é precisamente no contexto de países modernos e desenvolvidos como esses que nós assistimos ao “fim da religião”. No entanto, por “fim da religião” Gauchet não “designa, como já indicamos anteriormente, o desaparecimento de todo o tipo de experiência religiosa”, mas sim “o fim do princípio da dependência da estruturação do espaço social” ao fator religioso, “vivenciado por todas as sociedades conhecidas antes da nossa própria”. Dentro dessa perspectiva, como ele mesmo aponta, a “sociedade moderna não é uma sociedade sem religião, mas uma cujas principais articulações foram formadas por metabolizar a função religiosa” (GAUCHET, 1997, p. 163). E ao metabolizá-la a sociedade moderna criou fatores não religiosos dos quais passaram a

depender a estruturação mesma do moderno espaço social. Assim sendo, Marcel Gauchet não está mais uma vez advogando, tal como ele mesmo sugere, “a morte dos deuses e o desaparecimento de seus devotos. É evidente que a Cidade-Estado, incluindo aqueles que ainda acreditam nos deuses, continua a existir sem eles. Os deuses sobreviveram, mas seu poder está desaparecendo” (GAUCHET, 1997, 4). E quando o filósofo fala de “desaparecimento do poder dos deuses” refere-se justamente à perda e/ou diminuição da eficácia estruturante do religioso sobre a totalidade da nossa vida em sociedade.

No entanto, como ele mesmo observa, isso não impediu que a fé e as Igrejas desempenhassem um papel social de extrema importância em países decididamente seculares, como é o caso dos Estados Unidos. De fato, em sua opinião, o exemplo norte-americano é o mais interessante porque é, *aparentemente*, o mais paradoxal.

Nesse sentido, o historiador George Marsden observa que os EUA são, simultaneamente, um dos mais seculares e um dos lugares mais religiosos do mundo. Sua secularidade não decorre apenas de seus determinantes constitucionais. É também impulsionado em grande parte por seu caráter de nação industrial líder e, portanto, muitas de suas atividades, em especial a atividade econômica, são moldadas por tecnologias ou modos técnicos de operação que estão, em grande medida, afastados da referência religiosa. Muito do lazer também é dominado por tecnologias, técnicas, ideologias e procedimentos que são essencialmente seculares. Todavia, entre as sociedades industrializadas, a população EUA está situada no mais elevado nível no que se refere à profissão de fé religiosa. Ao contrário das previsões segundo as quais a industrialização levaria inevitavelmente ao declínio dramático da fé e das práticas religiosas tradicionais, os EUA, de um modo geral, têm mantido alto índice de vivência religiosa, em nítido contraste com a Europa Ocidental e Grã-Bretanha que assistem a uma redução significativa da vivência religiosa (MARSDEN. In: CORNETT, 2011, p. xiii).

1.3 A Marcante e Renovada Presença da Religião

Por outro lado, assim como os neofundamentalistas religiosos, os neoateístas, de certa forma, também têm razão em suas avaliações sobre o papel ocupado pelas religiões se considerarmos a dinâmica mesmo da saída da religião e da permanência do religioso.

De fato, as últimas décadas têm sido testemunha de um “ressurgimento” ou “retorno da religião” em escala global. Muito embora as profecias do secularismo apontassem para o ‘fim da religião’, o início do século XXI dá fortes indícios de que a religião continua viva e

bem presente em nossas sociedades laicas e seculares.¹⁶⁷ Exemplos marcantes dessa contínua e talvez renovada presença da religião foram, por um lado, os ataques terroristas do 11/9 e a resposta político-militar e religiosamente orientada e articulada por George W. Bush em nome da guerra contra o terror; por outro, a explosão fundamentalista e pentecostal na África, América Latina e em algumas regiões da Ásia, bem como o crescimento do islamismo, sobretudo, na Europa. Como observam Benson e Heltzel, a nova visibilidade pública da religião foi demonstrada no 11 de Setembro de 2001,

Quando um grupo de terroristas da Al Qaeda organizou um ataque contra os símbolos militares e econômicos do poder norte-americano – o Pentágono, em Washington, DC, e as Torres Gêmeas do World Trade Center em Nova York. O 11/09 demonstrou vividamente a nova e pública visibilidade da religião, ele é apenas um específico caso dos caminhos pelos quais a religião voltou ao cenário político. A esse respeito, não é insignificante que o sociólogo Peter Berger, que recentemente renunciou a tese da secularização, tenha admitido que a religião está em ascensão. Hoje em dia, é cada vez mais difícil pensar acerca da religião como algo que está apenas no âmbito da ‘esfera privada’. [...] O surgimento global do Islã é uma importante expressão da nova visibilidade pública da religião (BENSON; HELTZEL, 2008, p. 12).¹⁶⁸

Por sua vez, Peter Berger, observa que

Na cena religiosa internacional, os movimentos ortodoxos, conservadores ou tradicionalistas estão em ascensão em quase toda parte. Tanto na mídia como nas publicações acadêmicas, esses movimentos são incluídos na categoria de ‘fundamentalismo’. Esse termo sugere uma combinação de várias características, dentre as quais: uma grande paixão religiosa, um desafio ao que tem sido definido como *Zeitgeist* e um retorno às fontes tradicionais de autoridade religiosa (BERGER, 1999, p. 6-7).

Diante de expressões da vitalidade das religiões nas sociedades contemporâneas, Kristina Stoeckl observa que ao longo dos últimos vinte anos, tornou-se comum nas ciências sociais e nas ciências políticas falar sobre um ‘retorno da religião’. Isso significa que a religião está reivindicando um papel e uma voz na esfera pública até então vazia, neutra e independente da religião. Como Stoeckl observa mais uma vez, na opinião da maioria dos sociólogos e cientistas políticos, a religião encontrava-se em outro lugar, ou seja, na esfera

¹⁶⁷ De acordo com Peter Berger, “o mundo hoje é massivamente religioso” (1999, p. 9).

¹⁶⁸ “The world stood by as this was demonstrated on September 11, 2001, when a set of Al Qaeda terrorist cells organized an attack on symbols of U.S. military and economic power – the Pentagon in Washington, DC, and the World Trade Center in New York City. While 9/11 vividly demonstrated the new and very public visibility of religion, it is only one specific instance of the ways in which religion has returned to the political scene. In this respect, it is not insignificant that sociologist Peter Berger has recently renounced his secularization thesis and admitted that religion is on the rise. Today it is increasingly difficult to think of religion as something that is merely part of the ‘private sphere’. [...] The rise of global Islam is an important expression of religion’s new public visibility” (BENSON; HELTZEL, 2008, p. 12).

privada, na consciência dos indivíduos. Uma vez que essa compreensão de religião foi incorporada em uma narrativa maior, uma narrativa que contou a história da modernização como um processo de democratização, individualização, diferenciação funcional e secularização, a suspeita foi que esse “retorno da religião” representasse um ataque contra a modernidade e um retorno à pré-modernidade (STOECKL, 2011, p. 1).

No entanto, contrário à ideia corrente de alguns analistas que – diante de fenômenos pontuais tais como os ressurgimentos fundamentalistas no final do século passado e no início deste – sustentam a ideia do que podemos chamar de um *reencantamento* ou de uma *dessecularização*, na avaliação de Marcel Gauchet tal permanência da fé com sua revivescência periódica, não sugere em nenhum sentido, um retorno da religião enquanto a instituição estruturante da totalidade social.¹⁶⁹

Como, então, conciliar duas ideias aparentemente contraditórias: A saída da religião e a permanência do religioso? Como tem observado Anne Melkevik-Fortin, Marcel Gauchet oferece uma solução para o problema da sobrevivência da experiência religiosa na modernidade. Como ela mesma observa, Gauchet sugere que a função social da religião será substituída pela função *subjéctiva* da experiência religiosa (MELKEVIK-FORTIN, 1992, p. 61).

Em nossa avaliação, o ‘ressurgimento religioso’ ou ‘revivescência religiosa’ a que temos assistido ao longo dos últimos 40 anos, expressa tentativas de reestabelecimento de um *fundamento transcendente* para estruturação do espaço humano-social diante do “desencantamento do mundo” e do desencantamento dos próprios instrumentos que o possibilitaram. Além disso, podemos afirmar que, assim como o neofundamentalismo religioso norte-americano, o próprio neoteísmo se constitui não apenas como uma resposta, mas como uma expressão dos esforços intelectuais para (re) estabelecer um novo fundamento (não-religioso) da autoridade moral, baseado numa concepção “elevada” de ciência, definitivamente marcada por uma compreensão naturalista da existência.¹⁷⁰

¹⁶⁹ Contrariamente à visão que considera o monoteísmo como um estágio superior no desenvolvimento da religião, Gauchet segue o caminho oposto. Para ele, o religioso é mais puramente desenvolvido nas sociedades ditas “primitivas”, em que todas as áreas da vida foram penetradas pela religião, foram moldadas pela predominância absoluta do passado mítico, sob o manto da perpétua norma religiosa. Importante destacar que nessas sociedades não há diferenciação entre religião e política e o domínio de uma identidade coletiva impede qualquer moldagem de autoidentidade e subjetividade (GAUCHET, 1997, 23-32). De acordo com Gauchet, as sociedades ditas “primitivas”, que ele define como qualquer sociedade antes do surgimento do Estado, organizavam-se concebendo suas instituições e normas como intangíveis, pois que elaboradas e ofertadas por deuses imutáveis a quem os seres humanos deviam tudo.

¹⁷⁰ De acordo com James Hunter, “falar de autoridade moral é falar dos pressupostos fundamentais que norteiam nossas percepções do mundo. Esses pressupostos fornecem respostas a questões acerca da natureza da realidade.

Assim, se por um lado, temos a busca pelo reencantamento do mundo via reafirmação da religião e/ou do religioso levado a cabo pelo neofundamentalismo protestante nos EUA, por outro lado, temos a busca de reencantamento da ciência com vistas à fundação de um renovado fundamento não religioso da autoridade moral efetuada pelos atores do neoateísmo. Em outras palavras, em nossa opinião, o neoateísmo constitui uma das tentativas em curso de reelaboração teórica de um fundamento não religioso e universal da autoridade moral, como já dissemos. Nesse sentido, pode-se afirmar que esse movimento tenta recuperar um componente significativo das religiões tradicionais: a dimensão englobante de seus postulados.

Dito isso, passamos agora a analisar o lugar da ciência no discurso neoateísta, a qual, como dissemos, ocupa um lugar central em sua busca pela definição de um renovado fundamento não religioso da autoridade moral.

2. A Construção de seu próprio sistema de autoridade moral baseado na Ciência

Como pudemos verificar, os novos ateístas recusam a ideia de existência de Deus ou de qualquer entidade sobrenatural. Uma vez que eles consideram a si mesmos ateus, até esse ponto não existe nenhuma novidade. Em nosso entendimento, a novidade apresentada pelo discurso desses atores e que faz dele um *neoateísmo* não reside tanto em sua crítica contra a ideia da existência de Deus, deuses ou afins, mas a sua crítica ao uso da religião como matriz apta a orientar condutas morais e ações políticas. Assim sendo, avaliamos que o principal alvo dos ataques dos autores neoateístas é a religião mesma, principalmente as religiões monoteístas e suas instituições, justamente por serem elas, na percepção dos neoateístas, seus principais entraves para o estabelecimento de seu próprio fundamento de autoridade moral.¹⁷¹ Sabemos que outros pensadores ateístas do passado – notoriamente Friedrich Nietzsche e Karl Marx – também fizeram críticas agudas à religião. No entanto, considerando o atual contexto histórico-social, chama atenção a tão veementemente defesa da eliminação ou a extinção das

– o que é real e o que não é. [...] Esses também são os pressupostos que definem a fundação do conhecimento – como e o que sabemos” (HUNTER, 1991, p. 119).

¹⁷¹ De acordo com Mircea Eliade, o *homo religiosus* tem um modo de existência específica no mundo. Seja qual for o contexto histórico em que se encontra, o *homo religiosus* acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta santificando-o e tornando-o real; e que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa, ou seja, participa da realidade (ELIADE, 1959, p. 162ss).

religiões de modo a extirpá-las tanto do espaço público, quanto do privado, postulada por estes autores neoateístas.

Além dessa característica central encontrada no discurso neoateísta, vale notar também que a mera extirpação das religiões não é a única proposta encontrada em seu discurso. Sua proposta é mais completa e abrangente: os neoateístas não apenas desejam a eliminação das crenças e instituições religiosas nas sociedades contemporâneas, eles também defendem que a ciência deve ocupar o lugar da religião enquanto reserva de sentido exclusiva e constituir-se, por conseguinte, na única matriz a fundamentar escolhas éticas, políticas ou mesmo metafísicas. A grande questão é: por que não apenas dar fim às religiões e vivermos num mundo sem religião, sem a necessidade de se estabelecer uma única e exclusiva reserva de sentido – religiosa ou não – a orientar nossa existência? Ou ainda, por que não vivermos sempre em uma sociedade pluralista na qual possa coexistir uma diversidade de crenças, credos e outras reservas de sentido? Afinal de contas, qual a razão para se propor a eliminação da religião *stricto sensu* e a adoção da ciência como exclusiva matriz de nossas opções de sentido? Essas e outras questões acerca do lugar da ciência no discurso neoateísta é o que trataremos neste capítulo.

2.1 A Ciência como substituta da Religião

Considerando que no discurso neoateísta a religião não possui nenhuma legitimidade epistêmica e que, além disso, oferece um grande risco à sobrevivência das sociedades contemporâneas devido justamente à priorização da fé que ela culmina por advogar, a opinião dos principais atores do neoateísmo é que ela deve ser mesmo eliminada da convivialidade humano-social, como já dissemos no capítulo anterior. Vale notar, todavia que a simples e *desejada* eliminação da religião não é o único ponto que conforma a retórica dos novos ateístas. Em sua concepção ético-política, esse movimento propõe também, como já indicamos, outra matriz para operar como fundamento da autoridade moral, a saber: a ciência. Nesse caso ela funcionaria como o “centro irradiador de impacto de influência e poder de coesão totalizante sobre a vida social e cultural e, portanto, sobre a vida e as escolhas do indivíduo” (PORTELLA, 2008, p. 35).

De fato, se por um lado os autores neoateístas se esforçam em deslegitimar a presença das religiões ou das crenças religiosas no espaço público e privado e em propor sua eliminação mesma, por outro lado preconizam a substituição do discurso religioso e da religião *stricto sensu* pelo conhecimento fornecido pela ciência como fundamento das explicações globais e últimas sobre as situações-limite da existência humana. Nesse caso, a

ciência funcionaria como uma verdadeira metafísica. Na opinião desses autores, o saber científico é a única fonte de conhecimento universalmente válido sobre a natureza, os homens e o cosmo, sendo, portanto, a perfeita substituta da religião.

O neurocientista Sam Harris é claro e direto ao afirmar que “a ciência é oposta à religião e está em rota de colisão com esta”. Em sua opinião não existe, portanto, nenhuma forma de conciliação entre ciência e religião (HARRIS, 2004, p. 160).¹⁷² De fato, para Sam Harris, assim como para os demais neoateístas, “ciência e religião são antitéticos caminhos de pensamento acerca da mesma realidade” (HARRIS, 2010, p. 9). Essa opinião também é compartilhada por Christopher Hitchens, para quem “todas as tentativas para reconciliar fé e ciência e razão estão fadadas ao fracasso e ao ridículo”. Em sua opinião,

A religião vem de uma época da pré-história humana em que ninguém – nem mesmo o grandioso Demócrito, que conclui que toda a matéria era feita de átomos – tinha a menor ideia do que estava acontecendo. [...] Hoje, o menos informado de meus filhos sabe muito mais sobre a ordem natural do que qualquer dos fundadores da religião (HITCHENS, 2007a, p. 64 [2007c, p. 66]).

Fazendo coro ao pensamento desses autores, Richard Dawkins – ao tratar da “pobreza do agnosticismo” e ao discutir a proposta dos “magistérios não interferentes” apresentada por Stephen Jay Gould – segue afirmando não haver tema que esteja fora do alcance da ciência.¹⁷³ Na concepção desse biólogo, mesmo uma discussão acerca de Deus é uma questão científica, sendo o saber científico superior ao religioso em qualquer área do conhecimento. Por isso mesmo pergunta-se:

Por que não devemos comentar sobre Deus como cientistas? [...]. Como argumentarei daqui a pouco, um universo com um superintendente criativo seria bem diferente de um universo sem esse superintendente. Por que não é uma questão científica? [...]. Que conhecimento os teólogos podem

¹⁷² Ver ainda a discussão de Sam Harris sobre *The Clash Between Faith and Reason*, em seu livro *The Moral Landscape* (2010), p. 158ss.

¹⁷³ Em sua obra *Rocks of Ages* (1999), editado no Brasil sob o título “Pilares do Tempo: ciência e religião na plenitude da vida”, Stephen Jay Gould afirma que ciência e religião seriam dois magistérios distintos e que não se sobrepõem. De acordo com Gould, “a rede, ou magistério da ciência, abrange o âmbito empírico: do que o universo é feito (fato) e por que ele funciona desse modo (teoria). O magistério da religião estende-se para questões de significado definitivo e valor moral. Esses dois magistérios não se sobrepõem, nem englobam todas as dúvidas. Para citar os velhos clichês, a ciência trata das rochas, e a religião da rocha eterna; a ciência estuda como funciona o céu, e a religião, como ir para o céu”. (GOULD, 1999, Preamble). Diferente da posição sustentada por Stephen Jay Gould e em posição semelhante aos atores neoateístas aqui contemplados, o professor emérito de química da Universidade de Oxford e também neoateísta, Peter Atkins, ao tratar do lugar da ciência no ateísmo, destaca sua visão segundo a qual “a ciência é o único caminho para o entendimento. Ela [a ciência] seria mais contaminada do que enriquecida por qualquer aliança com a religião”. Segundo Atkins, embora existam aqueles que consideram que o domínio da ciência é restrito a algum tipo de ‘mundo físico’, enquanto a religião lidaria com o ‘espiritual’, isto é, enquanto a religião lidaria com as grandes questões do ser, a ciência lidaria com outras pequenas questões, um cientista ateu irá afirmar que o domínio da ciência é de fato o mundo físico, mas irá manter a visão de que não existe outra variedade de mundos, e que ‘espiritual’ é uma ilusão gerada por um cérebro que na realidade é uma estrutura *física* (ATKINS, 2006, p. 124).

acrescentar a dúvidas cosmológicas profundas que os cientistas não possam? [...]. 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? [...]. Talvez existam algumas perguntas genuinamente profundas e importantes que estarão para sempre fora do alcance da ciência. Quem sabe a teoria quântica já esteja às portas do insondável. Mas se a ciência não pode responder a uma pergunta definitiva, o que faz alguém pensar que a religião possa? (DAWKINS, 2008, p. 78 [2007, p. 85ss.]).

De fato, como nos faz saber Steve Fuller, o professor da disciplina “Entendimento Público da Ciência”, na Universidade de Oxford, Richard Dawkins, “está gastando sua aposentadoria liderando uma fundação que leva seu nome, que pretende ser o irmão gêmeo do mal da Fundação John Templeton. Onde a Fundação Templeton apoia projetos que visam construir um consenso entre os cientistas e os religiosos, Dawkins apoia atividades que visam maximizar as diferenças entre os dois grupos” (FULLER, 2010, p. 57).

Como bem destaca Albert Mholler Jr., “o argumento dos novos ateístas é que a ciência é o caminho da liberdade, o caminho da libertação, o caminho da iluminação” (MHOLLER Jr., 2009, p. 59). Por isso mesmo não é de se admirar que para os novos ateístas, as aquisições teóricas da ciência sejam o perfeito substituto da religião como reserva de sentidos últimos – metafísicos – do existir humano-social e a única esperança para a sobrevivência e para o progresso das sociedades contemporâneas. Além disso, em sua estrutura argumentativa desenvolvida a partir da oposição entre ciência e religião ou entre ciência e Bíblia, seguem sustentando, *a priori*, uma espécie de “supremacia epistêmica” da ciência na compreensão do real, ou na definição da verdade, enquanto a religião, devido a sua suposta inconsistência, deveria ser de partida objeto de uma *científica* desconstrução.

Os fundamentalistas sabem que estão corretos porque leram a verdade num livro sagrado e sabem, desde o começo, que nada os afastará de sua crença. A verdade do livro sagrado é um axioma, não o produto final de um processo de raciocínio. O livro é a verdade e, se as provas parecem contradizê-lo, são as provas que devem ser rejeitadas, não o livro. Pelo contrário, as coisas em que eu, como cientista, acredito (a evolução, por exemplo), acredito não porque as li num livro sagrado, mas porque estudei as provas. É uma coisa bem diferente. As pessoas acreditam nos livros sobre a evolução não porque sejam sagrados. Acreditam porque eles apresentam quantidades imensas de evidências mutuamente sustentadas. Quando um livro de ciência está errado, alguém acaba descobrindo o erro e ele é corrigido nos livros subsequentes. Isso evidentemente não acontece com os livros sagrados (DAWKINS, 2008, p. 319 [2007, p. 362]).

Nesse sentido, como observam Bradley e Tate, para Richard Dawkins a “história da raça humana é a história de nossa libertação da mitologia. Da imaturidade de nossa infância

autoimposta, a raça humana evolui em termos classicamente kantianos à maioria da razão, da verdade e da liberdade de pensamento”. Entretanto, como esses mesmos autores observam, nos escritos dos novos ateístas persiste uma certa *mythopoeia*. Segundo Bradley e Tate, se os próprios neoateístas se descrevem como adversários heróicos da ‘fé’ *per se*, o seu trabalho está de fato subscrito por

Uma reverência e devoção neo-lucreciana pela natureza a um positivismo científico comteano, a uma teleológica história hegeliana, a uma ética de trabalho protestante-capitalista e, por fim, a uma crença totalmente judaico-cristã do lugar excepcional da raça humana no centro de todos esses esquemas (BRADLEY; TATE, 2010, p. 7).¹⁷⁴

Em nossa opinião, essa avaliação apresentada por Bradley e Tate é muito pertinente para nossas análises do discurso neoateísta, na medida em que revela dois pontos essenciais desse discurso no âmbito de nossas considerações. Em primeiro lugar revela que, no âmbito da guerra de culturas, o neoateísmo, de fato, se constitui um movimento em direção à ortodoxia que encontra na ciência sua fonte “externa e transcendente” de autoridade. Nesse sentido, a ciência enquanto saber capaz de fornecer fundamentos para definição da autoridade moral define, de acordo com o discurso neoateísta, uma medida consistente e imutável de valor, de finalidade e até mesmo de identidade, tanto no nível pessoal quanto no coletivo. Ou seja, a ciência, na concepção neoateísta, está apta a nos dizer o que é bom, o que é virtuoso e verdadeiro, a nos dizer como devemos viver e quem nós somos. Em segundo lugar, revela o caráter fundamentalista de seu movimento; não um fundamentalismo religioso, mas um fundamentalismo, digamos, secular: um livro nos guia e ele é o da ciência.

2.1.1 A Ciência na Modernidade: Definidora do Real (o século XIX)

Ao destacarmos a proposta da ciência como substituta da religião presente no discurso neoateísta, somos inevitavelmente conduzidos a constatar também que tal proposta não é original. Como sabemos, ela já havia sido sugerida muito antes, ainda no século XIX. De fato, a religião na modernidade deixa de ser estruturante do todo social ou mesmo a explicação hegemônica da existência dos seres e do universo, e passa a ser uma das várias reservas de sentido socialmente disponíveis para os indivíduos. Ao mesmo tempo, apesar das críticas, a produção da verdade (universal) sobre o real tornou-se, paulatinamente, prerrogativa *sine qua non* do saber científico. O espírito científico culmina por assumir a

¹⁷⁴ “A Neo-Lucretian reverence for nature, a Comtean scientific positivism, a Hegelian historical teleology, a Protestant-Capitalist work ethic and, finally, an entirely Judaeo-Christian belief in the exceptional place of the human race at the centre of all these schemas” (BRADLEY; TATE, 2010, p. 7).

centralidade que era do espírito religioso na tarefa de fornecer um esquema geral para sistematização das concepções a respeito do homem e seu destino.

Como podemos verificar, a ciência a partir da segunda metade do século XIX, adquiriu novos *status* e função social. Em seu livro *L'avènement de la démocratie* (2007), Marcel Gauchet afirma que esse período foi crucial para a elevação do papel social da ciência uma vez que “o espírito positivo suplantou a metafísica romântica e a era do realismo sucedeu aquela do idealismo”. De fato, como observa Gauchet, nesse período, “tudo o que estava idealizado deveria ser desmistificado; tudo o que parecia se referir a uma sobrenatureza deveria ser naturalizado” (GAUCHET, 2007, p. 198).

Como exemplo de tal constatação, basta observarmos, ainda que sumariamente, o texto *O Futuro de uma Ilusão* (FREUD, 1927). Na base de sua argumentação está a crença segundo a qual o contínuo processo de desenvolvimento da civilização em geral e da ciência em particular decretaria a irrelevância das religiões. Segundo Freud,

O espírito científico provoca uma atitude específica em relação aos assuntos mundanos. Antes de tratar de assuntos religiosos o espírito científico faz uma pequena pausa, hesita, e finalmente lá também cruza o limite. Nesse processo não há parada; quanto maior o número de homens a quem os tesouros do conhecimento se tornam acessíveis, mais difundido é o afastamento da crença religiosa – a princípio somente de seus ornamentos obsoletos e objetáveis, e, mais tarde, a partir de seus postulados fundamentais também (FREUD, 1927. In: HITCHENS, 2007b, p. 153).¹⁷⁵

Como também indica Tiago Ribeiro Nunes, ao avaliar a religião no seu livro *Situação do Fenômeno Religioso Contemporâneo* (2008), para Freud, bem como para outros grandes pensadores de sua época, parece ser bastante concreta a possibilidade de um gradativo enfraquecimento dos vínculos do homem com o sagrado em decorrência dos efeitos dos diferentes saberes científicos. “Assim”, escreve Nunes, “quanto mais adiantada em seu desenvolvimento, menos a civilização necessitaria dos recursos proporcionados pelas religiões: a ciência permite ao homem superar seu desamparo em relação às forças da natureza e às incertezas do Destino” (NUNES, 2008, p. 4).

De forma semelhante a Freud, Marx Weber considerou o saber científico como um dos fenômenos e pilares essenciais da modernidade. Segundo ele, a ciência é um dos exemplos das “formas racionalizadas da vida moderna”. De fato, Weber reconheceu que a

¹⁷⁵ “The scientific spirit brings about a particular attitude towards worldly matters; before religious matters it pauses for a little, hesitates, and finally there too crosses the threshold. In this process there is no stopping; the greater the number of men to whom the treasures of knowledge become accessible, the more widespread is the falling-away from religious belief – at first only from its obsolete and objectionable trappings, but later from its fundamental postulates as well” (FREUD, 1927. In: HITCHENS, 2007b, p. 153).

racionalização científica representa a continuidade de um longo processo de racionalização teórica cujo fio condutor é o processo que ele mesmo chamou de “desencantamento do mundo”. Em sua opinião, “todo aumento do racionalismo na ciência empírica leva a religião, cada vez mais, do reino racional para o irracional” (WEBER, 1982, p. 401). Como bem observou Carlos Eduardo Sell ao tratar da sociologia weberiana da ciência, para Weber “a ciência seria uma substituta da religião cabendo-lhe ocupar o lugar daquela na determinação do sentido cognitivo e moral da realidade”. Assim sendo, continua Sell, “na visão de mundo proposta pela ciência, forças mágicas ou mesmo o sentido último da realidade (metafísica) são substituídos por uma interpretação que se limita a descrever a dinâmica causal e contingente que rege a relação entre os fenômenos” (SELL, 2012, p. 33).¹⁷⁶

Voltando ao texto de Gauchet, vale ainda destacar sua observação acerca do impacto causado pela publicação da principal obra de Charles Darwin. Segundo o filósofo francês,

Em 1859, o *estampido de trovão* de *As Origens das Espécies* de Darwin consagrou o poder da ciência de vencer ou bater a religião em seu próprio terreno. A teoria da evolução substituiu a mitologia da criação, o que simbolizou a capacidade dos homens de fazerem uma descrição racional de seus destinos por seus próprios meios (GAUCHET, 2007, p. 199).¹⁷⁷

Entretanto, como observa Gauchet, é importante destacar que “na luta entre a ciência e a teologia, no conflito entre a razão e o dogma, que absorve a mente e ocupa a cena, não se deve ocultar a *homologia estrutural* que tem a autoridade crescente e a autoridade em declínio”. Para esse filósofo, “a ciência que triunfa toma uma parte essencial de seu esplendor da forma intelectual da religião que ela mesma substituiu. Os termos são belas antípodas, mas ainda assim seguem a mesma ordem de pensamento”. Segundo Gauchet, isso explicaria porque o confronto entre ciência e religião foi tão violento, pois ambas desejaram ocupar o mesmo lugar nas explicações últimas da vida (GAUCHET, 2007, p. 199. O *itálico* é nosso). Por esse motivo, em sua opinião, dois grandes avanços nesse período desempenharam um papel fundamental: a lei da conservação da energia, formulada por Helmholtz em 1847, e a

¹⁷⁶ Ao observarmos o trabalho realizado por Antônio Flávio Pierucci em sua análise do termo “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*) nos escritos de Weber (PIERUCCI, 2003), as 17 passagens existentes apontam para um sentido duplo, o desencantamento do mundo pela religião e o desencantamento do mundo pela ciência. No sentido religioso, *implica a concepção da redução da magia como técnica de salvação*, enquanto, no aspecto científico, envolve a substituição de uma visão mágica do mundo, um mundo guiado por forças misteriosas por uma distinta representação da realidade. Sendo assim, “A tensão entre a religião e o conhecimento intelectual destaca-se com clareza sempre que o conhecimento racional, empírico, funcionou coerentemente através do desencantamento do mundo e sua transformação num mecanismo causal” (WEBER, 1982, p. 401).

¹⁷⁷ « En 1859, le coup de tonnerre de *L'Origine des espèces* de Darwin consacre le pouvoir de la science de battre les religions sur leur propre terrain. La théorie de l'évolution substituée à la mythologie de la création, c'est le symbole de la capacité de l'homme à se rendre un compte rationnel de sa destinée par ses seuls moyens» (GAUCHET, 2007, p. 199).

teoria darwiniana da evolução pela seleção natural. Ambas colocaram no século XIX a ciência em posição de propor explicações globais e últimas sobre o universo, fornecendo os quadros da “sistematização final das concepções humanas”.¹⁷⁸ Além disso, elas iluminaram a “questão suprema”, isto é, elas determinaram o lugar que o homem ocupa na natureza e sua relação com todas as coisas. Elas fundaram, assim, uma moral da ciência capaz de elucidar positivamente o sentido da vida à luz da organização cósmica. A conclusão de Gauchet é a de que, nesse cenário, “a forte integralidade da ciência torna-se a fonte de uma nova fé destinada a substituir a antiga” (GAUCHET, 2007, p. 200).¹⁷⁹

2.1.2 A Crítica Contemporânea à Ciência

Se a segunda metade do século XIX e a primeira do século XX testemunharam a conclamação da ciência como a substituta legítima e ideal da religião – por ser a ciência mesma sinônimo de objetividade, de racionalidade e de universalidade –, as décadas que se seguiram à de 1970, por outro lado, foram testemunhas das mais contundentes críticas, sendo a ciência, a partir de então, em muitos ciclos, considerada apenas como um construto social. Como bem observa James Marcum

Na primeira metade do século XX, a ciência era considerada o apogeu da objetividade e da racionalidade. Na segunda metade, porém, historiadores, sociólogos e filósofos de linha pós-moderna contestaram essa privilegiada posição epistêmica. De acordo com eles, a ciência não ocupa tal posição na sociedade ocidental e é simplesmente mais uma instituição cultural que disputa recursos limitados com as demais. O destronamento da ciência facilitou, em parte, as recentes tentativas de reaproximação entre ciência e religião, mas há um risco perigoso aqui: ambas as instituições podem ser vistas como empreendimentos irracionais (MARCUM, 2007, p. 35).

Nesse sentido, Michel Ruse, chegando também a uma conclusão semelhante, declara que “a ciência agora parece ser um fenômeno social com toda a subjetividade que se encontra na religião, na política ou até na filosofia” (RUSE, 2000, p. 608).

Como aponta Peter Berger, a maioria dos cientistas sociais da década de 1950, apoiados pela assim chamada “teoria da secularização”, encarava a modernização como um processo uniforme e irreversível. No âmbito dessa perspectiva, entendiam que quanto mais uma sociedade se tornava moderna, menos ela seria religiosa. Essa visão, claro, concebia como bem-vindo esse declínio da religião, uma vez que significava libertação da superstição e

¹⁷⁸ Conforme escreveu Huxley em 1863. Thomas Huxley, **Evidence as to man’s place in nature**, Londres, 1863, p. 9.

¹⁷⁹ Sobre a discussão acerca da ciência como alternativa metodológica à fé, cf. BERNARD, Claude. **Introduction à la médecine expérimentale**, 1865. Sobre a perspectiva de “uma nova fé” advindo da ciência, cf. STRAUSS, David. **L’ancienne et la Nouvelle Foi**. 1876.

da tirania clerical. Contra essa perspectiva, porém, ele mesmo observa que desde a década de 1970 a teoria da secularização tem sido continuamente criticada. Assim, a conclusão de Berger é a de que a modernidade não é apenas bastante variada, mas, na maioria dos lugares, confortavelmente compatível com a religião, de uma forma ou de outra (BERGER, 2010, p. 51).¹⁸⁰

Vale lembrar, todavia, que, como bem observou Steve Fuller, existem pelo menos duas formas de se conceber a secularização. A primeira, e talvez sua mais popular versão, identifica a secularização como a “transição, frequentemente apresentada como uma cisão radical, da religião para a ciência – ou da superstição para a razão – como um tribunal epistemológico de última instância na sociedade”. Essa transição teria ocorrido durante os anos de 1659 a 1800, período em que assistimos também à emergência do iluminismo. Por outro lado, existe uma segunda forma de se compreender a secularização, ou seja, de um ponto de vista sociológico, em que ela é entendida “simplesmente como a separação institucional entre igreja e estado”. Na opinião de Steve Fuller, a definição sociológica da secularização captura melhor o espírito do relacionamento do cristianismo organizado com o iluminismo que foi anticlerical sem ser antideus ou antirreligião. Segundo ele, essa concepção de secularização apresenta, por sua vez, um grande problema aos novos ateístas que tentam “capturar” o iluminismo para a sua própria causa (FULLER, 2010, p. 61).¹⁸¹

De fato, como o próprio Sam Harris reconhece, mesmo que desde o século XIX estejamos a assistir a uma aposta generalizada na tese segundo a qual o avanço da sociedade industrial traria em seu bojo o fim da religião e o esgotamento das crenças religiosas, tal como propuseram inúmeros antropólogos, sociólogos, historiadores e psicólogos influenciados pelo trabalho de Marx, Freud e Weber, isso efetivamente não aconteceu. De acordo com esse mesmo neocateísta,

A religião continua sendo um dos aspectos mais importantes da vida humana no século XXI. Embora a maior parte das sociedades modernas tenha se tornado predominantemente secular, com a curiosa exceção dos Estados Unidos, as religiões ortodoxas florescem em todo o mundo em desenvolvimento. Com efeito, a humanidade parece estar se tornando proporcionalmente mais religiosa, uma vez que pessoas mais prósperas e não religiosas tendem a ter menos filhos. Quando se considera a ascensão do islamismo no mundo muçulmano, a explosão do pentecostalismo na África e o fervor religioso anômalo nos Estados Unidos, fica claro que a religião terá consequências geopolíticas ainda por muito tempo (HARRIS, 2013, p. 146).

¹⁸⁰ Na visão de alguns cientistas sociais contemporâneos, como por exemplo, Shmuel Noah Eisenstadt em *Multiple Modernities* (2000), a modernização *não* se constitui com base em um processo uniforme, mas em processos múltiplos.

¹⁸¹ As discussões sobre as teorias da secularização e da pós-secularização serão retomadas mais pontualmente no próximo capítulo desta pesquisa.

2.1.3 Seria a ciência capaz de se estabelecer como única reserva de sentido universalmente válida?

Diante das críticas dirigidas à ciência no final do último século em relação à sua capacidade de se firmar como substituta estrutural da religião, o que leva os novos ateístas a pensar no início do século XXI que a ciência irá superar a atual crise de sentido de nossa época e ocupar o lugar da religião na elaboração dos quadros de “sistematização final das concepções humanas”? E, além disso, como eles pretendem atuar para que isso possa eventualmente ocorrer?

Ao observarmos, portanto, o cenário *geral* dos debates sobre a ciência, que se instauram a partir da segunda metade do século XX, percebemos que eles se articulam basicamente em torno da discussão sobre a ciência ser ou não ser a única via de apreensão e compreensão da realidade e sobre sua possibilidade de operar como fundamento da autoridade moral. Em outras palavras, estaria ou não a ciência equipada para oferecer os quadros gerais de sistematização das concepções humanas sobre o destino e a conduta dos homens?

Para sermos mais diretos, podemos dizer de maneira bem específica que os debates atuais acerca do papel da ciência se dão em torno da oposição entre duas vertentes bem definidas e polarizadas: o *racionalismo* (ou *universalismo*) de um lado, e o *relativismo* do outro. Esse embate entre essas duas posições concorrentes é discutida, por exemplo, pelo filósofo brasileiro Hilton Japiassu, em seu livro *Nem tudo é relativo: a questão da verdade* (2000). Nesse livro, Japiassu trata da oposição entre essas duas categorias focando principalmente nas crescentes críticas da vertente relativista à concepção racionalista de ciência.¹⁸²

De acordo com esse pensador, em linhas gerais, os *racionalistas* – de Platão aos modernos positivistas – “acreditam que existe um fundo comum de realidade imutável acessível à razão”. Já os relativistas, “proclamam que as coisas mudam em função do contexto

¹⁸² Esse mesmo debate é apresentado no livro *Between Relativism and Fundamentalism*, organizado por Peter L. Berger (2010). Nessa obra, as opostas e contraditórias vertentes majoritárias são nomeadas pelos autores de (a) *relativismo*, “a visão de que não existem absolutos qualquer que sejam, e que a verdade moral ou filosófica é inacessível quando não ilusória”; e de (b) *fundamentalismo*, que nesse uso específico do termo, compreende os esforços em direção a uma afirmação militante e intransigente dessa ou daquela (suposta) verdade absoluta (Location 26 of 2750). Já na obra *Culture Wars* de James Hunter que tem servido como marco teórico-conceitual desta pesquisa, as forças culturais contraditórias são denominadas, como já dissemos, de *impulsos em direção à ortodoxia* nos quais existe um comprometimento por parte de seus aderentes a uma autoridade externa, definida e transcendente. Nessa perspectiva, acredita-se que essa autoridade estabelece o que é bom, o que é verdadeiro, como devemos viver e quem nós somos e que ela mesma perdura por todo o tempo. E *impulsos em direção ao progressismo*, nos quais, por contraste, a autoridade moral tende a ser definida pelo espírito da era moderna, um espírito do racionalismo e do subjetivismo. Nessa perspectiva, a verdade tende a ser vista como um processo, como uma realidade que está sempre se desdobrando (HUNTER, 1991, p. 44). Assim como sugerimos no primeiro capítulo da pesquisa, o discurso neoateísta se encontra inserido numa perspectiva (universalista, racionalista, fundamentalista ou ortodoxa) se opondo, a seu modo, à visão relativista ou progressista.

social, que não existe uma verdade única e universal, pois ela varia em função do observador e da sociedade”. Segundo Japiassu, a posição dos relativistas é radical: “não reconhecem, *a priori*, nenhum critério universal e absoluto de racionalidade nem de verdade. Tudo o que podemos aceitar como argumento válido ou qualificar de racional varia segundo o contexto social” (JAPIASSU, 2000, p. 25-27).

Dentre os tipos ou formas de relativismos apresentadas por Hilton Japiassu, a que mais nos interessa neste momento é o denominado *relativismo científico* ou *relativismo epistemológico* que, no seu entendimento, consiste em afirmar que “jamais podemos atingir uma verdade definitiva, pois constitui tão somente uma abordagem progressiva de uma construção inteligível do mundo, sempre submetida a questionamentos” (JAPIASSU, 2000, p. 54). Ainda de acordo com esse filósofo, o relativismo epistemológico apresenta as seguintes ideias como suas principais teses:

(1) a concepção segundo a qual não existe uma linguagem puramente observacional, que seria neutra, suscetível de julgar, com independência, determinada tomada de posição teórica; (2) não dispomos de um método seguro para demonstrar que, no processo de passagem de uma teoria para outra, haja a produção de um acúmulo de conhecimento; (3) os critérios segundo os quais julgamos as teorias variam de uma época para a outra, de tal forma que, em última instância, a decisão depende do que crê a comunidade científica de determinado momento histórico; (4) as grandes teorias constituem universos incomensuráveis, sendo impossível a elaboração de um dicionário capaz de traduzir um no outro; (5) a ciência não constitui um reino de puras ideias, mas tão somente uma atividade social, estruturada institucionalmente e atravessada por interesses excedendo as regras da lógica (JAIPASSU, 2000, p. 55).

Essas características do *relativismo epistemológico*, tal como apresentadas acima, podem claramente ser encontradas em outros autores, tais como, por exemplo, Martin Heidegger. Em sua definição de ciência apresentada em seu texto *Ciência e pensamento do sentido* (2010), o filósofo alemão constata que assim como a arte, “a ciência é um modo decisivo de se apresentar tudo o que é e está sendo” (HEIDEGGER, 2010, p. 39). Nesse sentido, ao estabelecer sua própria ideia de ciência, Heidegger também indica a essência desse saber ao afirmar, numa pequena frase, que “a ciência é a teoria do real” (HEIDEGGER, 2010, p. 40). Com essa simples frase já podemos perceber que sua concepção de ciência se alinha com o relativismo epistemológico. A se observar mais atentamente a explicação que Heidegger nos oferece sobre sua própria tese, percebemos ainda melhor a aproximação da sua posição com a vertente do relativismo epistemológico.

O filósofo compreende o “real” como aquilo que “se opõe ao que não consegue se consolidar numa posição de certeza e não passa de mera aparência, ou se reduz a algo apenas

mental” (HEIDEGGER, 2010, p. 44). Lembra, porém, que a palavra “real” assume, com o início da idade moderna no século XVII, o sentido de “certo”. Nessa perspectiva moderna, o “real” se apresenta com tal objetividade que se faz valer por si mesmo.

A manifestação da objetividade do real é apoiada pelo segundo termo de sua tese: a “teoria”. Num sentido originário, “a teoria é a visão protetora da verdade” e num sentido mais contemporâneo ela é concebida como a “observação do real”. Todavia, por “observação” não se entende aqui a simples ideia de contemplação. Antes o seu significado é o de “pretender”, “aspirar”, “empenhar”, “trabalhar”. Nesse contexto, “a teoria, como observação, seria uma elaboração que visa apoderar-se e assegurar-se do real” (HEIDEGGER, 2010, p. 46-48).

Para Martin Heidegger, tal caracterização da ciência poderia parecer contrária à sua essência, pois, no seu entender, a ciência “prescindiria de qualquer elaboração do real; faria de tudo para apreender o real puramente em si, não interviria no real para alterá-lo. A ciência pura, como se proclama, seria desinteressada e sem propósito”, no entanto, segundo Heidegger, *a ciência é uma elaboração do real terrivelmente intervencionista*, pois ela corresponde a um traço básico do próprio real. Desse modo, a ciência *põe* o real, ou seja, enquanto teoria do real a ciência moderna, apoiada no primado do método, *fixa* o real (HEIDEGGER, 2010, p. 44-52).

Com esse conceito de Heidegger em vista, podemos afirmar que a ciência, ou uma teoria científica, é capaz de fornecer uma representação até certo ponto segura – mas sempre aparente, provisória e, portanto, relativa – daquilo que observamos da realidade do mundo natural.¹⁸³

Assim como Martin Heidegger, há outro autor que merece nossa atenção nessa discussão por sua afinidade com o relativismo epistemológico. Trata-se do filósofo da ciência austríaco naturalizado britânico Karl Popper que, através de sua teoria epistemológico-racionalista, mostra-nos que não podemos provar a verdade de uma teoria científica, mas apenas sua falsidade.

Segundo Popper, “as teorias são nossas invenções, nossas ideias – não se impõe a nós” (POPPER, 1985, p. 144). Assim, podemos afirmar que as teorias (científicas) seriam apenas tentativas humanas de descrever e entender a realidade sendo, portanto, relativas ao contexto humano e social. Além disso, na opinião desse filósofo da ciência, não existem

¹⁸³ Conforme argumenta Arthur Eddington: “toda disciplina é seletiva e tem suas limitações. Cada qual abstrai da totalidade da experiência os aspectos pelos quais se interessa. Por ser seletiva, a ciência não pode alegar que sua imagem da realidade é completa”. (EDDINGTON, 1928, p. 16).

dados puros, fatos neutros (livres de teoria). Em sua opinião “não há órgãos de sentido que não se achem incorporados geneticamente por teorias antecipadoras” (POPPER, 1975, p. 76).

O grande questionamento de Popper acerca da ciência foi por ele mesmo apresentado da seguinte maneira: “Como é que se pode distinguir as teorias das ciências empíricas das especulações pseudocientíficas ou metafísicas?” (POPPER, 1987, 177). Ou ainda, “quando deveria ser uma teoria classificada como científica?”, pergunta que se complementa com outra: “Existe algum critério para o caráter ou *status* científico de uma teoria?” Essas interrogações indicam que para Karl Popper o problema essencial não reside em saber quando uma teoria é verdadeira, ou quando uma teoria é aceitável, mas estabelecer a distinção entre ciência e pseudociência (POPPER, *Falsification*, In: HUCHINGSON, 2005, p. 142).

Popper afirma que para os positivistas “a ciência se caracteriza pela sua base na observação e pelo método indutivo” enquanto a “pseudociência e a metafísica se caracterizavam pelo método especulativo” (POPPER, 1982, p. 282). Isso quer dizer que para os positivistas as teorias científicas eram obtidas a partir dos fatos e podiam por eles ser verificadas (critério da verificabilidade).¹⁸⁴ Todavia, para o autor de *O universo aberto – argumentos a favor do indeterminismo*, o critério de demarcação válido para as teorias científicas não pode ser esse, mas, sim, o critério da testabilidade, refutabilidade ou falsificabilidade. Assim sendo, “um enunciado ou teoria é falsificável, segundo o meu critério, se, e só se, existir pelo menos um falsificador potencial” (POPPER, 1987, p. 20). No seu entendimento, a validade de uma teoria está condicionada pela existência de ao menos um enunciado que descreva um fato logicamente possível que entre em conflito com a teoria ou enunciado. “Essa é uma concepção de ciência que considera a abordagem crítica sua característica mais importante. Para avaliar uma teoria, o cientista deve indagar se pode ser criticada, se se expõe a críticas de todos os tipos e, em caso afirmativo, se resiste a essas críticas” (POPPER, 1982, p. 284).¹⁸⁵

Finalmente é importante mencionar que, para Karl Popper, as teorias científicas são invenções ou construções humanas. Em sua opinião, “as teorias podem ser vistas como livres

¹⁸⁴ Segundo Fernando Silveira, os positivistas possuíam uma atitude antimetafísica, considerando as teorias metafísicas destituídas de sentido por serem não verificáveis (SILVEIRA, 1996).

¹⁸⁵ Como aponta Ronald Numbers, para resolver o antigo problema de distinguir a ciência da metafísica ou da pseudociência, Popper invoca o critério da falsificabilidade como substituto para o teste menos rigoroso da verificabilidade. Assim sendo, para ser qualificada como ciência, em seus termos, uma teoria precisa ser refutável pela experiência. Em relação ao darwinismo, lembra Numbers, uma vez que essa teoria não satisfaz a esse critério, o próprio Popper negou seu *status* científico e a classificou como “programa de pesquisa metafísica”, o qual, ele explica, no entanto, pode servir bem à ciência, fornecendo uma possível estrutura para testar as teorias científicas. Segundo Numbers, a formulação de Popper deu aos criacionistas uma arma de dois gumes, eles poderiam tanto desqualificar a evolução como ciência, como promover o criacionismo como um programa de pesquisa metafísica alternativa (NUMBERS, 2006, p. 274).

criações da nossa mente, o resultado de uma intuição quase poética, da tentativa de compreender intuitivamente as leis da natureza” (POPPER, 1982, p. 218).

Apesar de ter havido argumentos tais como apresentados tanto por Heidegger quanto por Popper que dão sustentação à vertente relativista epistemológica, podemos perceber em nosso contexto atual que toda essa “onda relativista” de crítica à racionalidade como critério universalmente válido e à “verdade absoluta” do saber científico que se desenvolve a partir das últimas décadas do século passado possui, como já dissemos, um grande inimigo: o *racionalismo absoluto* que, mesmo no contexto descrito, “jamais renunciou ao dogma segundo o qual compete exclusivamente à *Razão Universal* impor-se como a condição necessária e suficiente de todo conhecimento” (JAPIASSU, 2000, p. 55 – o itálico é nosso). Interessante notarmos também que, sob a rubrica do racionalismo absoluto, se encontra, por exemplo, o próprio movimento neoateísta.

Como ainda veremos no decorrer desta tese e mais pontualmente no próximo capítulo, os neoateístas são extremamente críticos tanto do relativismo epistemológico quanto do relativismo cultural ou moral. Ao assumir uma postura racionalista de estrita observância, o neoateísmo se coloca contra a fragmentação intelectual, estrutural e normativa decorrentes do relativismo. Esse posicionamento neoateísta pautado por orientação em direção à ortodoxia, isto é, na afirmação de “uma autoridade [definida e imutável] que é suficiente para todos os tempos” (cf. HUNTER, 1991, p. 44) é uma das características presentes em seu discurso que nos permite qualificar esse movimento como sendo uma forma de fundamentalismo secular, ou melhor qualificado, um *neofundamentalismo secularista*. Além disso, em nossa opinião, essa postura de reação à fragmentação, pluralização e relativização do conhecimento sustentada pelos novos ateístas nos permite qualificar o neoateísmo como sendo também um movimento que propõe, através do racionalismo epistemológico, um “reencantamento do mundo” através da ciência.

2.2 Uma Concepção Naturalista de Existência

Desde que os autores neoateístas pretendem substituir a religião *stricto sensu* pela ciência no que se refere ao fundamento da autoridade moral, devemos fazer atenção à concepção de existência adotada por tais autores, pois, em nosso entendimento, é tal concepção de existência adotada pelo neoateísmo que conduz à necessária substituição da religião pela ciência no que se refere ao fundamento da autoridade moral. Além disso, precisamos também fazer atenção ao modo como essa concepção de existência ou visão-de-mundo afeta seu modo de fazer e compreender a própria ciência. Como sabemos e já

mencionamos, religião e ciência *não* se encontram em uma relação que é necessariamente apenas de conflito, pois desde a revolução científica no século XVI até nossos dias, cientistas, filósofos e teólogos procuram estabelecer diferentes tipos de relação entre esses dois modos de compreensão e domínio da realidade. Isso significa, conseqüentemente, que a existência de um não depende necessariamente da exclusão do outro.¹⁸⁶

Isso posto, poderíamos nos perguntar: o que então levaria os autores neoateístas a propor a exclusão da religião do universo sócio-humano e a afirmação da ciência como seu substituto funcional e estrutural no que se refere à moralidade? E não apenas isso. O que levaria estes “ideólogos independentes” (ou “trabalhadores do conhecimento de orientação mais prática”) a afirmar que a ciência deveria ser atualmente o que a religião quis um dia ser: a única reserva de sentido universalmente válida?¹⁸⁷ Em nossa opinião, tal posição está diretamente ancorada na concepção de existência ou a visão-de-mundo adotada por esse movimento que, aplicada à sua concepção de fazer científico, conduz *necessariamente* à exclusão de qualquer possibilidade de relação produtiva entre as duas formas de domínio da realidade. No parecer dos neoateístas apenas uma delas pode efetivamente constituir fonte válida para a definição do sentido global da realidade e da existência. De fato, ao assumir uma concepção *naturalista* de existência (algumas vezes também chamada de concepção *materialista* de existência), o movimento neoateísta exclui de uma vez por todas a possibilidade mesma de uma “coexistência pacífica”, digamos, entre ciência e religião.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Em seu livro *Quando a Ciência encontra a Religião* (2004), Ian G. Barbour, por exemplo, apresenta uma tipologia quádrupla para classificar a grande variedade de maneiras como as pessoas relacionam ciência e religião. Estas são: conflito, independência, diálogo e integração. A tipologia denominada “conflito” qualifica, de acordo com Barbour, a compreensão de que dois grupos opostos têm dessa relação: de um lado os “literalistas bíblicos”, que acreditam que a teoria da evolução entra em conflito com a fé religiosa; do outro lado, os “cientistas ateus”, que alegam que a prova científica da evolução é incompatível com qualquer forma de teísmo. Portanto, para ambos, ciência e religião são “inimigas” e, assim sendo, uma pessoa *não* pode acreditar em Deus e na teoria da evolução ao mesmo tempo. Com a tipologia que denomina “independência”, Barbour indica a existência de “um ponto de vista segundo o qual a ciência e a religião são estranhas, mas podem coexistir desde que mantenham uma distância segura uma da outra”. Por serem domínios diferentes dos aspectos da realidade, não deveria existir conflito entre elas. Esse tipo de relacionamento tende, portanto, a evitar o conflito, “mas ao preço de impedir qualquer interação construtiva”. Com o termo “diálogo”, Barbour designa a tipologia que busca qualificar o movimento tanto de teólogos quanto cientistas de se engajarem como parceiros, cada um respeitando a integridade do outro, na reflexão crítica sobre tópicos que suscitem questões-limite que a própria ciência não é capaz de resolver ou quando se empregam conceitos da ciência como analogias para falar das relações de Deus com o mundo. Finalmente temos a tipologia que Barbour chama de “integração”. Ela remete a um gênero mais sistemático e abrangente de parceria entre ciência e religião que se caracteriza pela busca de uma verdadeira integração entre as duas disciplinas. Como exemplo desse tipo de relação, Barbour indica a própria tradição da teologia natural, a qual busca uma prova da existência de Deus no âmbito mesmo da natureza (BARBOUR, 2004, p. 14-15). Sobre as possíveis relações entre ciência e religião, ver também: McGRATH, 1999, p. 62-69. HAUGHT. 2006b, p. 42-43. DEMBSKI. 1999, p. 187-191.

¹⁸⁷ “Ideólogos independentes” e “trabalhadores do conhecimento de orientação mais prática”, são expressões elaboradas por James Hunter (1991, p. 60).

¹⁸⁸ A aplicação do naturalismo ao fazer científico tem sido denominado por alguns de “cientificismo”, por outros de “materialismo”, ou ainda de “materialismo científico” (Cf. FOSTER, 2008, p. 19ss. Cf. também HAUGHT.

Uma vez que a concepção do naturalismo é fundamento filosófico do discurso neoateísta, acreditamos ser importante apresentarmos, ainda que sinteticamente, algumas considerações sobre seu uso. De fato, como temos observado em nossos estudos, nos últimos anos o naturalismo tem ocupado a mente e a imaginação de muitos pesquisadores e estudiosos, principalmente quando se trata de filósofos da ciência, por um lado, e de filósofos da religião, por outro.

A primeira consideração a ser feita diz respeito ao chamado *naturalismo científico*. O filósofo da religião David Ray Griffin, por exemplo, afirma em seu livro *Religion and Scientific Naturalism* (2000) que, hoje em dia, as discussões do assim chamado conflito entre ciência e religião assumiu, basicamente, uma forma de discussões acerca do “naturalismo científico”. Segundo Griffin, a ciência que é amplamente aceita nos círculos científicos, filosóficos e religiosos liberais, necessariamente pressupõe o naturalismo. Assim, para ter uma integrada visão de mundo, sem conflitos entre crenças científicas e religiosas, tornou-se necessário para alguns assumir uma concepção de religião desprovida de sobrenaturalismo. Segundo esse filósofo da religião, alguns teólogos liberais têm sugerido a possibilidade de assumir uma visão de mundo que é religiosa sendo naturalística, porém a maioria dos filósofos, teólogos e cientistas acreditam que o naturalismo científico é incompatível com qualquer visão significativamente religiosa da realidade, conclui Griffin (2000, p. 11).¹⁸⁹

Além disso, ao discorrer sobre as possíveis definições do “naturalismo científico”, David Griffin afirma que em um “sentido mínimo (*minimal sense*) o naturalismo científico é

2006a, p. 43). Além disso, como nos faz saber Phillip E. Johnson, existe uma variedade de termos usados na literatura para designar a posição filosófica que ele mesmo preferiu denominar de “naturalismo científico”. Para Johnson, os termos “naturalismo científico”, “naturalismo evolucionista”, “materialismo científico” e “cientismo”, podem ser considerados equivalentes. De fato, temos observado nesta pesquisa que os diversos autores estudados utilizam “naturalismo científico” e “materialismo científico” de modo equivalente. Ambos os termos “implicam considerar que a investigação científica é o caminho exclusivo para o conhecimento ou pelo menos o caminho mais confiável, e que somente os fenômenos naturais ou materiais são reais. Em outras palavras, o que a ciência não pode estudar é efetivamente irreal” (Cf. JOHNSON, 2008, p. 120). Em sintonia com Johnson, Steven Engler entende que o materialismo científico é uma perspectiva ideológica que afirma a não existência de uma substância ou dimensão espiritual e que a ciência é a única maneira verdadeira de entender e explicar este universo estritamente material (Cf. ENGLER, 2011, p. 233). Como destaca Ronald Numbers, “desde as últimas décadas do século XX o método naturalista reina supremo dentro da comunidade científica e até mesmo cientistas cristãos devotos mal sonhavam em apelar para o sobrenatural quando estavam realmente fazendo ciência” (Cf. NUMBERS, 2006, p. 376).

¹⁸⁹ De acordo com Cornelius Hunter, mesmo que para os críticos do naturalismo exista certa atração pelo modelo *naturalismo-igual-atéismo*, tal crítica é equivocada, em sua opinião. Como temos observado o termo ‘naturalismo’ tem sido atualmente com frequência utilizado para referir aos ateus e aos materialistas. No entanto, como destaca esse biofísico, esse uso ignora o fato de que há muitos teístas, de um tipo ou de outro, que defendem explicações naturalistas, que as defendem porque acreditam em um Deus que não intervém. Ao contrário de estar relacionado com o atéismo, na opinião desse autor, o sentimento que motiva ao naturalismo é em si mesmo profundamente religioso. É esse sentimento que os leva ao naturalismo *metodológico*, mas não ao naturalismo *metafísico*, isto é, ao materialismo. Como observa Cornelius Hunter, é perfeitamente possível e mesmo coerente alguém assumir uma concepção naturalista em seu fazer científico e ao mesmo tempo conservar uma fé teísta (HUNTER, C. 2007, p. 49-50).

simplesmente uma rejeição de intervenções sobrenaturais no mundo, isto é, intervenções que possam interromper os mais fundamentais padrões de relações causais no mundo”. Por contraste, “entendido maximamente (*maximally*)”, continua Griffin,

O naturalismo científico é equiparado com sensacionismo, ateísmo, materialismo, determinismo e reducionismo. Assim entendido, o naturalismo científico exclui não apenas intervenções sobrenaturais, como acabamos de definir, mas também muito mais, como a liberdade humana, a influência divina no mundo e qualquer sentido último à vida (GRIFFIN, 2000, p. 11).¹⁹⁰

A conclusão desse filósofo é a de que, entendido no sentido máximo, “aqueles que dizem que o naturalismo exclui qualquer visão de mundo estritamente religiosa estão certos. Se, entretanto, a ciência é entendida apenas no sentido mínimo do naturalismo”, como definido anteriormente, afirma Griffin, “a busca por uma visão de mundo que é completamente religiosa e totalmente naturalística pode não ser quixotesca” (GRIFFIN, 2000, p. 12).

Outra consideração importante a respeito do naturalismo em nossa análise sobre o discurso neoateísta é apresentada pelos filósofos da religião Stewart Goetz e Charles Taliaferro. De acordo com esses filósofos, “o naturalismo pode ser definido como a filosofia segundo a qual todas as coisas que existem são uma parte da natureza e que não há realidade além ou fora da natureza” (GOETZ; TALIAFERRO, 2008, p. 6).

Segundo esses autores, a imprecisão dos termos “naturalismo” e “natureza” tem gerado algumas frustrações atualmente. Por isso mesmo, eles propõem e destacam alguns conceitos e definições que buscam esclarecer as concorrentes definições de naturalismo e de natureza (ou mundo natural). De acordo com esses filósofos,

O naturalismo nega a existência de qualquer realidade espiritual ou sobrenatural. Não existem, portanto, substâncias puramente mentais, bem como não existem realidades sobrenaturais transcendentais ao mundo, ou pelo menos não temos um sólido fundamento de que poderia haver tais realidades. Nessa visão, qualquer coisa que exista é composta ultimamente de componentes físicos (GOETZ; TALIAFERRO, 2008, p. 9).¹⁹¹

¹⁹⁰ “In the minimal sense, scientific naturalism is simply a rejection of supernatural interventions in the world, meaning interventions that interrupt the world’s most fundamental pattern of causal relations. Understood maximally, by contrast, scientific naturalism is equated with sensationism, atheism, materialism, determinism, and reductionism. Thus construed, scientific naturalism rules out not only supernatural interventions, as just defined, but also much more, such as human freedom, variable divine influence in the world, and any ultimate meaning to life. If scientific naturalism is understood in this maximal sense, those who say that it rules out a significantly religious worldview are right. If however, science is understood only to require naturalism in the minimal sense, the quest for a worldview that is fully religious while being fully naturalistic may not be quixotic” (GRIFFIN, 2000, p. 11-12).

¹⁹¹ A concepção segundo a qual o mundo é composto apenas por componentes físicos é também chamada de “filosofia mecânica da natureza”. De acordo com essa filosofia, “a natureza é composta exclusivamente de matéria” (GRIFFIN, 2000, p. 25). “Naturalism denies there are any spiritual or supernatural realities. There are, that is, no purely mental substances and there are no supernatural realities transcendent to the world or at least

Para Goetz e Taliaferro, a concepção de naturalismo possui algumas consequências, das quais duas merecem nossa atenção nesta pesquisa. A primeira diz respeito à relação do naturalismo com o ateísmo e com o agnosticismo. De acordo com esses autores,

Se o *estrito naturalismo* é verdade, então não existe uma explanação teleológica última e irreduzível de qualquer evento, muito menos para nossas ações, em termos de um propósito. Não existe um libertário livre-arbítrio; não há experiências irreduzíveis de prazer ou dor; não existe um *ego* ou uma alma permanente de qualquer tipo; e Deus, se Deus existe, ele é irrelevante para a explicação dos eventos que ocorrem em nosso mundo (GOETZ; TALIAFERRO, 2008, p. 13).

A segunda consequência diz respeito à relação do naturalismo com a negação do dualismo e sua afirmação do monismo. Assim, na compreensão de Goetz e Taliaferro,

Dado que o estrito naturalismo mantém que todas as explicações na natureza são não-intencionais e que o *eu humano* ou *ego* e sua atividade são parte de um nexos causal determinístico, não é surpresa que o naturalismo *estrito* também afirme que não exista nenhuma radical bifurcação entre uma pessoa ou *eu* e seu corpo físico. Em outras palavras, o naturalismo estrito mantém que o dualismo, a visão de que as pessoas são ou possuem uma mente ou alma imaterial, é falso (GOETZ; TALIAFERRO, 2008, p. 18 – o itálico é nosso).¹⁹²

O professor de filosofia da Universidade de Baylor, James Marcum, por sua vez, identifica o naturalismo como a concepção segundo a qual “não é preciso encontrar forças externas ao mundo natural para explicar fenômenos naturais”. Além disso, ele considera que o naturalismo é geralmente dividido em dois tipos: o metodológico e o metafísico. Assim sendo, segundo James Marcum,

O naturalismo metodológico pressupõe que os cientistas investiguem apenas os fenômenos naturais e formulem explicações físicas ou mecânicas para esses fenômenos. [...] A postura ou atitude naturalista dos cientistas se restringe apenas à investigação sobre o mundo natural e, por isso, essa pressuposição mostra-se ineficaz para levantar questões sobre fenômenos que ultrapassam o mundo físico, tais como a experiência religiosa. Se Deus interfere no processo natural ou age através dele, é uma questão que

we have no good ground for believing that there could be such realities.... It is the view that anything that exists is ultimately composed of physical components” (GOETZ; TALIAFERRO, 2008, p. 9)

¹⁹² De acordo com Chapman Cohen, o teísmo implica um dualismo ou pluralismo. Enquanto todos os não-teísmos estão inevitavelmente direcionados ao monismo. O monismo, segundo Cohen, não admite interrupções, não permite nenhuma interferência, não admite orientação e nem mesmo alguma providência especial. Da névoa inicial ao Planeta, através do protoplasma ao homem, o monismo afirma a existência de uma sequência ininterrupta. Se existe qualquer lacuna, elas estão em nosso conhecimento e não nas coisas mesmas. Todo o avanço na pesquisa científica está baseado, tácita ou declaradamente sobre a aceitação dessa crença (COHEN, 2007, p. 170ss). “Given that strict naturalism maintains that all explanation is nonpurposive in nature and that the human self or ego and its activity are part of a deterministic causal nexus, it is not surprising that strict naturalism also claims that there is no radical bifurcation between a person or self and its physical body. In other words, strict naturalism holds that dualism, the view that persons are or possess an immaterial mind or soul, is false” (GOETZ; TALIAFERRO, 2008, p. 18).

simplesmente não pode ser abordada pelo naturalismo metodológico (MARCUM, 2007, p. 46).

Já em relação ao naturalismo metafísico, James Marcum afirma que esse pressupõe que “os fenômenos físicos ou materiais são tudo o que existe”, logo, em sua análise, “o naturalismo metafísico nega a existência de qualquer coisa que não seja física ou material, e vai bem além do pressuposto limite do naturalismo metodológico ao fazer afirmações metafísicas não fundamentadas sobre a natureza da realidade” (MARCUM, 2007, p. 46).

Feitas essas considerações, como mencionamos anteriormente, é importante destacar que no próprio discurso neoateísta encontra-se claramente afirmada sua (auto) identificação com a concepção filosófica do naturalismo. Richard Dawkins mesmo propõe sua própria explicação para o termo ao se autodeclarar naturalista. Segundo esse biólogo, mesmo que esse termo possua sentido ambíguo, utilizado muitas vezes para designar tão somente um “estudante do mundo natural”, Dawkins e os demais neoateístas se autodenominam naturalistas no sentido específico de serem contrários a qualquer forma de sobrenaturalismo. Dessa forma, por exemplo, na visão de Dawkins,

[...] Um ateu, nesse sentido filosófico de naturalista, é alguém que acredita que não há nada além do mundo natural e físico, nenhuma inteligência *sobrenatural* vagando por trás do universo observável, que não existe uma alma que sobrevive ao corpo e que não existem milagres – exceto no sentido de fenômenos naturais que não compreendemos ainda. Se houver alguma coisa que pareça estar além do mundo natural, conforme entendemos hoje, esperamos no fim ser capazes de entendê-la e adotá-la dentro da natureza; assim como acontece sempre que desvendamos um arco-íris, ela não será menos maravilhosa por causa disso (DAWKINS, 2008, p. 35 [2007, p. 37]).¹⁹³

Na mesma esteira de definição de Dawkins, o filósofo da ciência Niall Shanks, quem também se identifica com o discurso neoateísta e com sua concepção naturalista de existência, apresenta por sua vez duas formas de naturalismo: o naturalismo metafísico e o naturalismo

¹⁹³ Outro exemplo de autoidentificação com o naturalismo por parte dos autores neoateístas está no *website*, criado em 2003, pelo biólogo Paul Geisert e pela educadora Mynga Furtrell que empregaram o termo *bright* (“brilhante”, “luminoso”) para designar os adeptos da visão de mundo ateísta ou, como preferem dizer, naturalística. De acordo com a definição apresentada no site, um *bright* “é uma pessoa que possui uma visão de mundo naturalística. Uma “visão de mundo *bright*” é livre de elementos sobrenaturais e místicos. A ética e as ações de um *bright* são baseadas em uma visão de mundo naturalística”. Dessa forma, argumentam os autores do *website* em pauta, se sua visão de mundo é livre de deidades, forças e entidades sobrenaturais ou místicas, então você é, por definição, um *bright*! Várias pessoas que se reconheceram nessa visão assumiram a “identidade *bright*”, dentre as quais dois dos principais expoentes do neoateísmo, Daniel Dennett e Richard Dawkins. “*A bright is a person who has a naturalistic worldview. A bright’s worldview is free of supernatural and mystical elements. The ethics and actions of a bright are based on a naturalistic worldview*”. Disponível em: <<http://www.the-brights.net>>. Acesso em: 11 set. 2012.

metodológico. De acordo com esse filósofo, o *naturalismo metafísico* é uma “teoria filosófica segundo a qual a natureza é tudo o que existe. Esse tipo de naturalismo exclui considerações e afirmações acerca da existência de objetos sobrenaturais”. Já o *naturalismo metodológico* é por ele mesmo definido como uma postura ou disposição em se atribuir explicações aos fenômenos naturais em termos estritamente naturais. Sendo assim, afirma Shanks, muito embora “o naturalismo metodológico, diferente do naturalismo metafísico, não exclua categoricamente a possibilidade de um fenômeno poder receber uma explicação não-natural ou sobrenatural”, ainda assim, continua Shanks, “essa forma de naturalismo também tenderá a procurar explicações naturais alternativas para fenômenos anômalos e exigir provas e evidências incontestáveis antes de considerar seriamente as afirmações sobre a necessidade de explicações sobrenaturais” (SHANKS, 2004, p. 254-255).¹⁹⁴

Em nosso entendimento, de acordo com as categorias de naturalismo apresentadas tanto por Shanks (2004) como por James Marcum (2007), a perspectiva do naturalismo assumida pelos atores neoateístas contemplados nesta pesquisa se alinha à categoria do *naturalismo metafísico* antes do que do naturalismo metodológico.¹⁹⁵ De fato, como destaca o filósofo Egil Asprem, da Universidade da Califórnia, o naturalismo metafísico está associado com o ateísmo e com o humanismo secular e como esses rejeita: (i) a existência de um ser ou de seres sobrenaturais, ou poderes fora do mundo natural (isto é, seres e poderes transcendentais); (ii) que esses seres ou poderes têm negócios/causais com este mundo; (iii) que as razões para as crenças em ambos “seres sobrenaturais” e suas “atividades causais” não

¹⁹⁴ Assim como Niall Shanks, Alvin Plantinga também apresenta suas próprias categorias para o que ele mesmo considera os dois tipos de naturalismo: o naturalismo metodológico e o naturalismo filosófico (ou naturalismo ontológico). Segundo Plantinga, este último se caracteriza pela concepção segundo a qual não há qualquer entidade como Deus ou algo semelhante, isto é, não há nenhum tipo de entidade e/ou reino sobrenatural. Enquanto o naturalismo metodológico não necessariamente subscreve o naturalismo ontológico e se caracteriza por sua atitude de restringir qualquer afirmação sobre a natureza do universo no fazer científico. Em termos mais gerais, a ideia do naturalismo metodológico é a de que em ciência devemos proceder como se o sobrenatural não fosse dado. Assim sendo, em ciência, não podemos apelar para a atividade criadora de Deus como também não podemos apelar aos anjos ou demônios (PLANTINGA, 2011, p. 169). Essa concepção do chamado naturalismo metodológico também é assumida, por exemplo, pela diretora-executiva do Centro Nacional de Educação em Ciências dos Estados Unidos, Eugenie C. Scott, para quem “a ciência não nega ou se opõe ao sobrenatural, mas ignora o sobrenatural por razões metodológicas”. Com essa declaração, Scott deixa claro que qualquer atividade que deseje ser qualificada como ciência, deve ser caracterizada pelo naturalismo metodológico (Cf. SCOTT, 1993).

¹⁹⁵ Como nos faz saber a antropóloga Eugenie Carol Scott, a união entre o naturalismo metodológico com o evolucionismo – presente inclusive no discurso dos novos ateístas – fez surgir o que ela mesma denomina de “evolução materialista” (*Materialist Evolution*). De acordo com essa antropóloga, diferentemente do naturalismo metodológico, o qual tem operado com suas regras nas ciências modernas limitando e tentando explicar os fenômenos naturais usando apenas as causas naturais, como também havíamos indicado, a evolução materialista vai além dessa postura ao propor não apenas que as causas naturais são suficientes para explicar fenômenos naturais, mas também ao afirmar que o sobrenatural não existe. Segundo Scott, a evolução materialista equivale ao naturalismo filosófico, à filosofia do humanismo e ao próprio ateísmo, para os quais Deus não existe (SCOTT, 2005, p. 65).

podem ser vistos, descobertos, ou inferidos pelo caminho do conhecimento e de métodos epistêmicos confiáveis (ASPREM, 2014, p. 76).¹⁹⁶

De fato, como temos observado, a perspectiva do naturalismo metafísico é assumida, além de Dawkins, por outros autores neoateístas. O filósofo Daniel Dennett, por exemplo, ao apresentar seu próprio conceito acerca da religião como um fenômeno propriamente natural, nos dá um forte indicativo de que, em sua perspectiva, não existe nada além do mundo natural. Para esse neoateísta a religião é um fenômeno natural no sentido de ser oposto ao sobrenatural, isto é, “ela é um fenômeno humano composto de eventos, organismos, objetos, estruturas, padrões, que como todos obedecem às leis da física ou da biologia, e que não envolve milagres” (DENNETT, 2006, p. 24 [2011, p. 35-36]).

Além disso, em nossa opinião, a rejeição do dualismo, enquanto rejeição de um ‘Eu’ (*self*), duradouro e substancial, que permanece idêntico a si mesmo ao longo do tempo (cf. GOETZ; TAGLIAFERRO, 2008), pode ser encontrada, por exemplo, no mesmo Daniel Dennett, filósofo que advoga uma forma estrita de naturalismo que implica reconhecer que nós, *qua minds*, não somos substancialmente *selves*, mas sistemas de partes organizadas. No seu entendimento,

Durante muitos séculos, a maioria dos filósofos e teólogos discutiu que a mente humana (ou alma) era algo imaterial, incorpóreo, que René Descartes chamou de *res cogitans* (coisa que pensa). Em algum sentido, ela era infinita, imortal e inteiramente inexplicável do ponto de vista material. Agora compreendemos que a mente não está, como Descartes confusamente pensou, *em comunicação com* o cérebro de algum modo milagroso; ela é o cérebro, ou, mais especificamente, um sistema ou organização dentro do cérebro que evoluiu bastante do mesmo jeito que nosso sistema imunológico ou sistema respiratório ou sistema digestivo. Como tantas outras maravilhas naturais, a mente humana é uma espécie de saco de mágicas, reunidas ao longo das eras pelos processos sem previsões da evolução por seleção natural (DENNETT 2006, p. 107 [p. 118-119]).

Já o neurocientista Sam Harris, por sua vez, também demonstra estar alinhado à perspectiva do naturalismo metafísico ao assumir que os valores morais são apenas subprodutos comportamentais da evolução biológica e do condicionamento social não possuindo nenhum fundamento sobrenatural.¹⁹⁷ Em seu livro *The Moral Landscape*, por exemplo, Harris afirma que “a moralidade é um conjunto de impulsos e comportamentos

¹⁹⁶ É importante observar, por outro lado, que é perfeitamente possível alinhar uma postura naturalista metodológica com uma fé teísta.

¹⁹⁷ Como observa o filósofo da ciência Michael Ruse, “a posição dos evolucionistas modernos é que os seres humanos têm uma consciência de moralidade porque essa consciência é de valor biológico”. A moralidade, continua Ruse, “é uma adaptação biológica assim como são as mãos, os pés e os dentes”. Nessa perspectiva, “a moralidade é apenas uma ajuda para a sobrevivência e para a reprodução, e qualquer significado mais profundo é ilusório”, conclui o filósofo (RUSE, 1989, p. 262, 268, 289).

(juntamente com suas expressões culturais e bases neurobiológicas) que foram colocados em nós pela evolução”. Além disso, ele afirma que “a moralidade se refere aos impulsos que podemos seguir e aos comportamentos que podemos adotar de forma a maximizar nosso bem-estar futuro” (HARRIS, 2013, p. 56).¹⁹⁸

Como podemos perceber em nossa breve consideração da concepção de existência assumida pelo discurso neoateísta, esses autores se consideram *naturalistas* (metafísicos) no sentido específico de se oporem a qualquer forma de *sobrenaturalismo*. Isso explica, pelo menos em parte, a razão pela qual os neoateístas propõem não apenas a exclusão da religião do espaço humano-social, como também a afirmação da ciência como seu substituto funcional e estrutural, como o único fundamento plausível da autoridade moral. Dentro dessa perspectiva, a concepção do naturalismo metafísico aplicada pelos neoateístas ao fazer científico gera o que é comumente chamado de “naturalismo científico” o que, consequentemente, tem “armado” esses atores, nas diferentes frentes da guerra de culturas em curso nos Estados Unidos, contra toda e qualquer influência da religião no âmbito das atividades científicas.¹⁹⁹

Além disso, como temos indicado ao longo desta pesquisa, existe uma luta para estabelecer um fundamento exclusivo de autoridade moral que visa ordenar as experiências dos indivíduos em sociedade. Dessa forma, temos de um lado segmentos religiosos, sobretudo, neofundamentalistas, buscando sustentar sua própria concepção de fundamento da autoridade moral com base em um “reencantamento da religião” e, de outro lado, o neoateísmo buscando legitimar, a seu modo, sua própria e homóloga concepção com base também em uma espécie de “reencantamento da ciência”. Entendido dessa forma, percebemos que, em alguns momentos, a ciência ancorada na concepção filosófica do naturalismo

¹⁹⁸ É importante observar, no entanto, que o naturalismo, em suas diferentes perspectivas, não é de maneira alguma exclusivo do pensamento neoateísta. O estabelecimento científico tem adotado essa mesma perspectiva naturalista de existência na sua concepção do fazer científico, notoriamente. Isso pode ser observado, por exemplo, através da definição de ciência apresentada pela *National Academy of Science* (NAS) dos EUA, na introdução do livro *Science and Creationism: A view from the National Academy of Sciences* (1999), onde a ciência é concebida como um “caminho particular de conhecimento sobre o mundo. Em ciência, explicações são limitadas com base em observações e experimentos que podem ser submetidos por outros cientistas. Explicações que não podem ser baseadas em *evidências empíricas* não fazem parte da ciência. Na busca pela compreensão, a ciência envolve uma grande dose de cuidadosas observações que eventualmente produzem uma elaborada descrição do *mundo natural*. [...] O progresso da ciência consiste no desenvolvimento das melhores explicações para as causas dos *fenômenos naturais*. Os cientistas nunca podem ter certeza de que a explicação dada é *completa e final*. Algumas das hipóteses levantadas pelos cientistas revelam-se incorretas quando testadas por novas observações ou experimentos. No entanto, muitas explicações científicas têm sido tão exaustivamente testadas e confirmadas que elas são mantidas com grande confiança” (NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES, 1999, p. 1 – o itálico é nosso).

¹⁹⁹ Como ainda veremos neste mesmo capítulo, existe um forte embate no âmbito científico e cultural entre os neoateístas e os proponentes da teoria antievolucionista e antinaturalista do *design* inteligente.

metafísico assume, no discurso dos novos ateístas, uma posição estrutural equivalente ao da religião no discurso dos neofundamentalistas, fornecendo os pressupostos básicos não apenas para as respostas a questões sobre a realidade do mundo natural, mas também para a realidade de todas as coisas, incluindo as repostas para nossas escolhas morais e nossas questões sobre fins últimos da existência.

2.3 Darwinismo e Anticriacionismo

2.3.1 A Centralidade da Aceitação do Darwinismo

A identificação dos novos ateístas com a teoria da evolução das espécies de Charles Darwin é digna de atenção nesta pesquisa considerando, em primeiro lugar, o próprio contexto de surgimento do movimento neoateísta, isto é, a sociedade norte-americana que, como sabemos, é o principal palco dos debates da centenária controversa criação-evolução; e em segundo lugar, que essa mesma controvérsia (criação-evolução) tem sido um dos principais pontos de conflito na guerra de culturas em curso no próprio EUA.²⁰⁰ Assim, ao assumir a perspectiva darwinista, os neoateístas não apenas a assumem como uma simples teoria científica, mas, muito mais, como uma das principais bandeiras de sua luta contra a religião mesmo e mais pontualmente contra o neofundamentalismo cristão e seus agentes criacionistas nessa guerra de culturas.²⁰¹

Uma vez que os autores neoateístas consideram a ciência, não apenas como a perfeita substituta da religião, mas também como a única forma de conhecimento universalmente válido acerca de nosso mundo regido por forças naturais, cegas e aleatórias, tais autores reconhecem e afirmam incondicionalmente, por esse mesmo motivo, que a teoria científica que melhor representa a referida concepção é justamente a teoria evolucionista e da seleção

²⁰⁰ Como observa Tina Beattie, “na América existe há muito tempo um confronto intelectual entre os cientistas evolucionistas e criacionistas cristãos que rejeitam a teoria da evolução em favor de uma interpretação literal da história da criação no Livro da Gênese” (2008, Location 123 of 198).

²⁰¹ Como pontua James Hunter, a controvérsia criação-evolução é apenas um dos componentes de um conflito muito mais abrangente que tem tomado forma sobre o conteúdo da educação pública. A educação pública em todos os níveis, afirma Hunter, não é um processo neutro fornecedora de conhecimentos práticos e habilidades técnicas. Acima e, além disso, as escolas são os meios institucionais primários de *reprodução comunitária e identidade nacional* para sucessivas gerações de Americanos (HUNTER, 1991, p. 197-198). Como observa, por sua vez, o geneticista de Chicago Jerry Coyne, a verdadeira natureza do conflito não reside apenas no confronto da evolução contra o criacionismo. “Para cientistas como Dawkins e Wilson, a verdadeira guerra é entre o racionalismo e a superstição. A ciência não é nada mais que uma forma de racionalismo, enquanto a religião é a forma mais comum de superstição. O criacionismo é apenas um sintoma do que eles encaram como o inimigo maior: a religião. Embora a religião possa existir sem o criacionismo, o criacionismo não pode existir sem a religião” (COYNE, Apud: DAWKINS, 2007, p. 101-102).

natural elaborada por Charles Darwin.²⁰² De fato, os novos ateístas reconhecem no darwinismo um poderoso fundamento de sua concepção naturalista de existência.²⁰³

O jornalista Christopher Hitchens não esconde sua admiração e afinidade com o pensamento darwinista ao se referir ao darwinismo como uma grande revolução. No seu entendimento,

Antes de Charles Darwin revolucionar todo o conceito de nossas origens e Albert Einstein fazer o mesmo pelo nascimento de nosso universo, muitos cientistas, filósofos e matemáticos assumiram o que poderia ser chamado de posição omissa e professaram uma ou outra versão de “teísmo”, sustentando que a ordem e a previsibilidade do universo de fato precisam indicar um projetista, embora não necessariamente um projetista que tivesse qualquer papel ativo nas questões humanas. Essa solução era lógica e racional para a época e teve especial influência entre os intelectuais da Filadélfia e da Virgínia, como Benjamin Franklin e Thomas Jefferson, que conseguiram se valer de um momento de crise e inseriram os valores do Iluminismo nos documentos fundadores dos Estados Unidos da América (HITCHENS, 2007a, p. 65 [p. 67]).

Para o neurocientista Sam Harris, por sua vez, o que nós agora sabemos sobre o mundo e sobre nós mesmos, seres humanos, pode ser perfeitamente compreendido em termos darwinianos (HARRIS, 2006, p. 70-71). Nesse sentido, a evolução não é apenas uma teoria, mas uma *verdade* ancorada em fatos, não obstante muitos “cristãos considerarem a evolução como sendo apenas uma teoria, e não um fato”. Isso o leva a lamentar o fato de que os Estados Unidos estejam no trigésimo terceiro lugar dos países onde os adultos aceitam a teoria da evolução. Em pesquisa realizada em 2005, em trinta e quatro países, os Estados Unidos ficaram apenas acima da Turquia nesse quesito, relata Harris (2006, p. 70).

Já em relação ao filósofo da mente Daniel Dennett, não é tanto de se estranhar sua admiração e adesão ao darwinismo como um perfeito paradigma científico e filosófico. Uma de suas principais e mais conhecidas publicações leva justamente em seu título o nome do naturalista inglês: *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life* (1995).

²⁰² Segundo o próprio Richard Dawkins, “a seleção natural é o relojoeiro cego, cego porque ele não vê à frente, não planeja consequências, não tem propósitos em vista” (DAWKINS, 1996, p. 21).

²⁰³ Segundo Paulo Abrantes e Fábio Almeida, a perspectiva materialismo científico quando se une à teoria evolucionista resulta no que comumente é chamado de neodarwinismo. A *teoria neodarwinista* ou *teoria sintética*, como também é chamada, é a resultante das modificações e dos acréscimos sofridos pela teoria da evolução desde Darwin até nossos dias (ABRANTES; ALMEIDA, 2006). Na opinião de William Dembski, “o naturalismo metafísico fortalece o darwinismo” (1999, p. 105). Na opinião dos novos ateístas, mesmo as explicações acerca das origens e permanência das religiões são orientadas por uma perspectiva evolucionista darwinista. Por isso mesmo, em nossa avaliação, o darwinismo tem funcionado para o discurso neoteísta da mesma maneira que o relato da Gênese acerca das origens funciona para o discurso neofundamentalista. Isso significa, dentre outras coisas, que os argumentos dos atores neoteístas estão estruturados a partir dos fundamentos do darwinismo e que se este for desconstruído, todo seu discurso cai em descrédito.

Nesse livro, como o próprio título sugere, Dennett fala sobre o incômodo que o evolucionismo causou desde a publicação de *A Origem das Espécies*, em 1859. Na sua avaliação,

Quase ninguém é indiferente a Darwin, e nem deveria ser. A teoria darwiniana é uma teoria científica, e excelente, mas não é só isso. Os criacionistas que se opõem a ela tão acirradamente estão certos em um ponto: a perigosa ideia de Darwin vai muito mais fundo na estrutura de nossas crenças fundamentais do que muitos dos seus sofisticados apologistas já admitiram mesmo para si próprios (DENNETT, 1995, p. 18).²⁰⁴

Além disso, esse filósofo também observa que não foi tanto a falta de comprovação científica que impediu os cientistas de perceberem que a hipótese levantada por Darwin poderia estar certa, mas, sim, os preconceitos filosóficos que a cercaram. Para Dennett, que sempre foi fascinado pela teoria da evolução através da seleção natural, surpreende o fato de existir “uma variedade de pensadores que não podem esconder seu desconforto com sua grande ideia [de Darwin], variando de um persistente ceticismo a uma hostilidade declarada”. Como ele mesmo afirmou, “eu tenho encontrado não apenas leigos e pensadores religiosos, mas filósofos seculares, psicólogos, físicos e até mesmo biólogos que preferem, ao que parece, assumir que Darwin estava errado”. Por isso mesmo, Dennett declara que seu referido livro é sobre as razões do “por que a ideia de Darwin é tão poderosa, e por isso promete – não ameaça – colocar nossas visões mais queridas da vida em uma nova fundação” (DENNETT, 1995, p. 11).²⁰⁵

Outra declaração feita por Dennett nesse livro foi a de que a teoria formulada por Darwin é revolucionária. Para esse filósofo, “a Revolução Darwinista é tanto uma revolução científica quanto filosófica, uma revolução não poderia ter ocorrido sem a outra”. Portanto, no darwinismo, declara Dennett, “ciência e filosofia estão completamente interligadas” (DENNETT, 1995, p. 21).²⁰⁶ Por isso mesmo, em sua opinião, muito embora a ideia de Darwin tenha sido gerada como uma resposta para questões em biologia, “ela vazou”, oferecendo respostas – bem-vindas ou não – às questões da cosmologia, por um lado, e da psicologia, por outro. Dennett observa que mesmo que existam tentativas de se fixar a teoria

²⁰⁴ “Almost no one is indifferent to Darwin, and no one should be. The Darwinian theory is a scientific theory, and a great one, but that is not all it is. The creationists who oppose it so bitterly are right about one thing: Darwin’s dangerous idea cuts much deeper into the fabric of our most fundamental beliefs than many of its sophisticated apologists have yet admitted, even to themselves” (DENNETT, 1995, p. 18).

²⁰⁵ “I have found not just lay people and religious thinkers, but secular philosophers, psychologists, physicists, and even biologists who prefer, it seems, that Darwin were wrong [...]is about why Darwin’s idea is so powerful, and why it promises – not threatens – to put our most cherished visions of life on a new foundation” (DENNETT, 1995, p. 11).

²⁰⁶ “the Darwinism Revolution is both a scientific and a philosophical revolution, and neither revolution could have occurred without the other” (DENNETT, 1995, p. 21).

darwinista dentro dos limites da biologia, e malgrado as resistências de muitos cosmólogos e psicólogos, o darwinismo invadiu não apenas os seus territórios, mas também os da antropologia cultural, da ética, política e até mesmo os territórios da religião (DENNETT, 1995, p. 63).

Sem dúvida, como mais uma vez destaca o próprio Dennett, embora haja uma “presunção entre os pesquisadores sociais e das humanidades em considerar um ‘reducionismo’ aplicar o evolucionismo darwinista nos trabalhos de antropologia cultural ou de sociologia”, em sua opinião, as descobertas biológicas feitas por Darwin são indispensáveis também para o fazer dessas ciências (DENNETT, 2006, p. 71).²⁰⁷

De fato, ao defender a teoria dos *memes culturais* como um processo de evolução darwinista cultural, esse filósofo da mente sugere que,

Seria ainda importante concluir que a evolução cultural obedece aos princípios de Darwin no sentido modesto de que nada do que acontece nele *contradiz* a teoria evolutiva, mesmo quando os fenômenos culturais são mais bem explicados em outros termos. Em *A origem das espécies*, o próprio Darwin identifica três processos de seleção: seleção “metódica” pelos atos preditivos, deliberados, de agricultores e outras pessoas concentradas na seleção artificial; seleção “inconsciente”, na qual os seres humanos se envolvem em atividades que, sem querer, contribuem para a sobrevivência diferencial; e a reprodução de espécies, em que as intenções humanas não desempenham papel algum. A essa lista podemos acrescentar um quarto fenômeno, a engenharia genética, em que a intenção e a previsão dos projetistas humanos desempenham um papel ainda mais proeminente. Todos esses quatro fenômenos são darwinianos no sentido modesto. Os engenheiros genéticos não produzem contraexemplos para a teoria da evolução por seleção natural, não mais do que os criadores de plantas têm feito há eras; eles produzem novas frutas das frutas da evolução por seleção natural. A ideia dos memes promete, do mesmo modo, unificar, sob um único prisma, fenômenos culturais tão diversos quanto deliberados. (DENNETT, 2006, p. 354 [p. 374]).

Outro fato que chama a atenção nos argumentos em favor do darwinismo apresentados tanto por Dennett e também pelos demais neoateístas, diz respeito a sua perplexidade diante da baixa aceitação percentual da teoria da evolução pela população norte-americana.²⁰⁸ Segundo Dennett,

²⁰⁷ Daniel Dennett, assim como Richard Dawkins, defende a tese daquilo que pode ser chamado de “Evolução Cultural”, isto é, defende a aplicação da teoria evolutiva darwinista biológica, no campo das análises da cultura e do desenvolvimento cultural, incluindo aqui o estudo das religiões. Em sua opinião, a religião, por exemplo, é um fenômeno natural que pode ser comparado a um simbiote cultural, e que, portanto, emerge devido a processos interdependentes de evolução cultural e biológica (Cf. Capítulo 4 – *The Roots of Religion* – DENNETT, 2006).

²⁰⁸ Como tem destacado Allene Phy-Olsen, “enquanto os escritos sobre evolução de Charles Darwin, bem como a síntese neodarwiniana que se desenvolveu a partir deles, são aceitos por cientistas pesquisadores do mundo

De acordo com um levantamento recente, apenas cerca de um quarto da população dos Estados Unidos sabe que a evolução está tão bem estabelecida como o fato de que a água é H₂O. Essa estatística constrangedora exige algumas explicações, já que outros países cientificamente avançados não demonstram o mesmo padrão [...]. Mas como, em face de tantas confirmações impressionantes e de maciças provas científicas, poderiam tantos norte-americanos não acreditar na evolução? Simples: foi dito solenemente a eles que a teoria da evolução é falsa (ou, pelo menos, não provada) por pessoas em quem confiam mais do que confiam nos cientistas. Aqui jaz uma pergunta interessante: de quem é a culpa dessa informação errônea disseminada entre a população? Suponha que os sacerdotes da sua fé, que são pessoas ajuizadas e boas, garantam a você que a evolução é uma teoria falsa e perigosa [...] Mas onde, então, eles adquiriram essa informação errônea? Se alegarem tê-la adquirido dos cientistas, foram enganados, já que não há cientista de renome que afirme isso. Nenhum. Há muitos que são fraudes e charlatões, no entanto. Como vê, não vou poupar palavras. E os proponentes do Criacionismo Científico e do Design Inteligente que são tão falantes e visíveis em campanhas bem orquestradas? (DENNETT, 2006, p. 60-61 [71-72])

E por último, não poderíamos deixar de mencionar mais uma vez o mais destacado e mais apaixonado darwinista dentre os novos ateístas, o biólogo Richard Dawkins. Não seria tarefa fácil apresentar as referências ao darwinismo nas obras de Dawkins, dado a grande quantidade delas e aos desdobramentos do tema. Por isso, apresentamos abaixo apenas algumas partes que entendemos serem suficientes para ilustrar o lugar da teoria da evolução darwinista em seu pensamento e discurso.

Em seu livro *A Devil's Chaplain: reflections on hope, lies, science, and love*, publicado em 2003, Richard Dawkins revela sem meias palavras seu fascínio pelo darwinismo ao afirmar que “como cientista e acadêmico, sou um darwiniano apaixonado” (DAWKINS, 2003, p. 10). Já no livro *The Blind Watchmaker*, 1986, em que faz uma ampla defesa da teoria darwiniana da evolução, Dawkins afirma que seu livro não constitui “um frio tratado científico. [...] Confesso que, longe de ser desapaixonado, este livro tem algumas partes escritas com tal paixão que, numa revista científica profissional, bem poderia suscitar comentários”. Devido mesmo a essa paixão é que ele pretende, tal como sugere nesse livro, “persuadir o leitor de que a visão de mundo darwiniana não é apenas verdadeira, mas é também a única teoria conhecida que poderia em princípio solucionar o mistério de nossa existência” (DAWKINS, 1986, p. xviii).²⁰⁹

inteiro, milhões de pessoas, especialmente nos Estados Unidos e nos países menos industrializados, ainda rejeitam a proposição segundo a qual os homens têm um comum ancestral com outros primatas e que eles não são o resultado de um separado ato da criação divina. Para eles, a mensagem da Gênese, segundo a qual os homens foram feitos à imagem de Deus, é incompatível com a evolução” (PHY-OLSEN, 2010, p. x).

²⁰⁹ Em um dos subtítulos de seu livro *A Devil's Chaplain*, Dawkins assume o “darwinismo como uma verdade universal” (DAWKINS, 2003, p. 78).

No mesmo *The Blind Watchmaker*, Dawkins reafirma um dos principais postulados decorrentes de sua estrita orientação darwinista: a negação de que a complexidade da vida seja uma evidência para a existência de uma inteligência divina. De acordo com esse biólogo,

Este livro tem por tema principal a evolução como a solução do problema do “design” complexo, a evolução como a verdadeira explicação dos fenômenos que, na opinião de Paley, provavam a existência de um relojoeiro divino. [...] Meu argumento será que o darwinismo é a única teoria conhecida que, em seus fundamentos, é capaz de explicar certos aspectos da vida. Se eu estiver correto, isso significa que, mesmo se não existissem realmente indícios em favor da teoria darwinista (evidentemente existem), ainda assim teríamos razão em preferi-la a todas as demais teorias rivais. (DAWKINS, 1986, p. 255; 287).²¹⁰

Em outro de seus livros, *River out of Eden: a Darwinian view of life*, publicado em 1995, encontramos mais uma vez uma defesa do darwinismo. Como sugere seu próprio subtítulo essa obra também oferece uma apresentação dos pressupostos darwinistas. Segundo Dawkins, um de seus propósitos em escrever esse livro tem sido “conceder o devido reconhecimento à qualidade inspiradora de nossa compreensão moderna da vida darwiniana. Há mais poesia na Eva Mitocondrial do que em seu homônimo mitológico” (DAWKINS, 1995, p. xii).²¹¹

De uma forma ou de outra, Dawkins reconhece que todos os seus livros têm sido devotados para “expor e explorar o poder quase ilimitado do princípio darwiniano – poder desencadeado quando e sempre que existir tempo suficiente para o desdobramento das consequências da autorrepliação primordial” (DAWKINS, 1995, p. xii).²¹²

De fato, como pode ser observado no prefácio de seu outro livro *The Greatest Show on Earth: the evidence for evolution*, publicado em 2009, Dawkins se coloca como o “grande advogado” de Darwin e se propõe, mais uma vez, a apresentar argumentos que sustentem a teoria da evolução como um fato científico e uma verdade incontestável. Nas palavras de Dawkins, “este livro é meu resumo pessoal das evidências de que a ‘teoria’ da evolução é

²¹⁰ “This book is mainly about evolution as the solution of the complex “design” problem; evolution as the true explanation for the phenomena that Paley thought proved the existence of a divine watchmaker. [...] My argument will be that Darwinism is the only known theory that is in principle capable of explaining certain aspects of life. If I am right it means that, even if there were no actual evidence in favour of the Darwinian theory we should still be justified in preferring it over all rival theories” (DAWKINS, 1986, p. 255 e p. 287).

²¹¹ “To accord due recognition to the inspirational quality of our modern understanding of Darwinian life. There is more poetry in Mitochondrial Eve than in her mythological namesake” (DAWKINS, 1995, p. xii). De acordo com o professor do Departamento de Ecologia e Biologia Evolutiva da Universidade da Califórnia, Francisco J. Ayala, a “Eva mitocondrial” teria existido na África há aproximadamente 200 mil anos. Essa Eva, entretanto, não é a mãe da qual todos os humanos descendem, mas uma molécula de DNAm (ou a mulher que carregou essa molécula) da qual todas as moléculas de DNAm descendem (AYALA, 2007, p. 32).

²¹² “to expounding and exploring the almost limitless power of the Darwinian principle – power unleashed whenever and whenever there is enough time for the consequences of primordial self-replication to unfold” (DAWKINS, 1995, p. xii)

realmente um fato – um fato incontestável assim como qualquer outro na ciência” (DAWKINS, 2009, Location 43 of 567).²¹³ Além disso, Dawkins reafirma que esse não é o primeiro livro que escreveu acerca da evolução, mas diferentemente dos outros, é o primeiro a procurar evidências da evolução como sendo um fato. Segundo Dawkins, esse livro

Poderia ser descrito como o meu elo perdido. *The Selfish Gene* e *The Extended Phenotype* ofereceram uma visão não familiar da familiar teoria da seleção natural, mas eles não discutiram a evidência para a própria evolução. Meus próximos três livros, em suas diferentes formas, buscaram identificar e dissolver, as principais barreiras à compreensão. Esses livros, *The Blind Watchmaker*, *River out of Eden* e (o meu favorito dos três) *Climbing Mount Improbable* responderam às perguntas como, “o que é o uso de metade de um olho?”, “o que é o uso de meia asa?”, “como trabalha a seleção natural, uma vez que a maioria das mutações tem efeitos negativos?” Mais uma vez, no entanto, esses três livros, embora tenham removido as pedras de tropeço, não apresentaram a evidência real para o fato da evolução (DAWKINS, 2009, Location 48 of 567).²¹⁴

Assim como Daniel Dennett, perplexo com o fato de 40% da população dos EUA negar a evolução conforme explicada na teoria darwinista como fato em função da crença teísta do criacionismo, Dawkins assume mais uma vez que seu principal objetivo é apresentar evidências para o fato da evolução. “Este é um livro sobre a evidência positiva de que a evolução é um fato”. E, muito embora, ressalte que esse livro não se constitui um libelo antirreligião – “Ele não pretende ser um livro antirreligioso” –, Dawkins pretende através dele persuadir, dentre outros, não “bispos e clérigos instruídos” que aceitam a evolução, mas suas congregações que não pensam da mesma maneira. Conforme dados apresentados no livro, Dawkins cita que 40 por cento dos Americanos, por exemplo, negam que os humanos evoluíram de outros animais, e continuam sustentando que nós – e por implicação toda a vida – fomos criados por Deus dentro do período dos últimos 10.000 anos. Para Dawkins isso por si só justifica a redação de um livro tal como o seu *The Greatest Show on Earth: the evidence for evolution*, dado que, mais uma vez,

²¹³ “This book is my personal summary of the evidence that ‘theory’ of evolution is actually a fact – as incontrovertible a fact as any in science” (DAWKINS, 2009, Location 43 of 567).

²¹⁴ Segundo Dawkins, ele escolheu o ano de 2009 para lançar um livro acerca da defesa da evolução como um fato, em função da comemoração do bicentenário do nascimento de Darwin e do 150º aniversário de *A Origem das Espécies*. “Could be described as my missing link. *The Selfish Gene* and *The Extended Phenotype* offered an unfamiliar vision of the familiar theory of natural selection, but they didn’t discuss the evidence for evolution itself. My next three books, in their different ways, sought to identify, and dissolve, the main barriers to understanding. These books, *The Blind Watchmaker*, *River out of Eden* and (my favorite of the three) *Climbing Mount Improbable*, answered questions like, ‘What is the use of half an eye?’ ‘What is the use of half a wing?’ ‘How can natural selection work, given that most mutations have negative effects?’ Once again, however, these three books, although they cleared away stumbling blocks, did not present the actual evidence that evolution is a fact” (DAWKINS, 2009, Location 48 of 567).

A evolução é um fato. Além de qualquer dúvida razoável, além de qualquer dúvida séria, além de uma dúvida sã, informada e inteligente, além de qualquer dúvida, a evolução é um fato. A evidência da evolução é pelo menos tão forte quanto as evidências para o Holocausto, mesmo considerando as testemunhas oculares para o Holocausto (DAWKINS, 2009, Location 174 of 567).²¹⁵

Em resumo, como vimos, para Richard Dawkins, Daniel Dennett bem como para os demais neoteístas, *tudo pode e deve* ser explicado em termos evolucionista darwinista: do livre-arbítrio à piedade, passando pela racionalidade, pelo desejo sexual, o altruísmo e a empatia, todos nada mais são que “uma falha na máquina genética” (DARWIN, 2006, p. 241-267). De fato, *todo* o discurso neoteísta está orientado por uma convicção darwinista de estrita observância e até mesmo a religião recebe uma explicação de sua origem, existência e permanência em termos darwinianos.²¹⁶ Logo, como assinala Michael Borer, “se a ciência é o novo deus dos novos ateístas, Charles Darwin é seu santo padroeiro” (2010, p. 137).

Como destacam Thomas Fowler e Daniel Kuebler, desde a publicação, em 1859, de *A Origem das Espécies*, a evolução se desenvolveu e atualmente se transformou num assunto perigosamente inflamável. Aclamada como uma das maiores e mais profundas realizações da ciência por alguns, condenada como fraude por outros, o darwinismo é mais controverso hoje

²¹⁵ Como tem observado Cornelius Hunter, de acordo com os darwinistas, a teoria da evolução é tão óbvia e convincente que ela deve ser considerada um fato, em vez de uma teoria. Assim como a gravidade e a redondeza da Terra são fatos, assim também a evolução é um fato. Como os darwinistas explicam, não há realmente nenhuma contraprova. Tudo em biologia é o que seria de esperar se a evolução fosse verdadeira. As previsões da evolução, dizem eles, têm tudo para se tornar realidade. No entanto, como ele mesmo observa, o sucesso nas predições, não são necessariamente a garantia de que as teorias serão bem-sucedidas. [...] É evidente que as previsões de sucesso, mesmo muito impressionantes, não provam a veracidade de uma teoria. Na verdade previsões bem-sucedidas podem vir de teorias que são conhecidas por serem falsas (HUNTER, C. 2007, p. 73). “Evolution is a fact. Beyond reasonable doubt, beyond serious doubt, beyond sane, informed, intelligent doubt, beyond doubt evolution is a fact. The evidence for evolution is at least as strong as the evidence for the Holocaust, even allowing for eye witnesses to the Holocaust” (DAWKINS, 2009, Location 174 of 567).

²¹⁶ Para Daniel Dennett, por exemplo, as chamadas religiões populares (*folk religions*) surgiram sem qualquer plano consciente ou deliberado e seguem o caminho evolutivo, desenvolvendo-se através do processo de seleção natural. Surgem como estrutura simples, tornando-se mais complexas e sofisticadas com o passar dos anos, até chegarem a sua forma atual. Assim sendo, “ao extrapolar retrospectivamente para a pré-história humana, com a ajuda do pensamento bilógico, podemos conjecturar como surgiram as religiões populares sem qualquer plano consciente ou deliberado, do mesmo modo como emergiram as línguas, por processos interdependentes de evolução biológica e cultural. Na raiz da crença humana em deuses está um instinto pronto a disparar: a disposição de atribuir agência – crenças e desejos e outros estados mentais – a qualquer coisa complicada que se mova. Os alarmes falsos gerados pela nossa exagerada disposição de procurar agentes onde quer que a ação esteja são os elementos irritantes em torno dos quais crescem as pérolas da religião. Só as variantes melhores, mais amigáveis à mente, se propagam, atendendo – ou parecendo atender – a profundas necessidades psicológicas e físicas, e, depois, essas variantes são ainda mais aprimoradas pela poda incessante dos processos de seleção” (DENNETT, 2006, p. 114-115 [2011, p. 126-127]). Em concordância com Dennett, Dawkins também segue as linhas gerais da teoria evolucionista darwiniana para explicar o surgimento da religião. Para esse biólogo, a religião é um subproduto de outra coisa. “Faço parte”, afirma Dawkins, “do número cada vez maior de biólogos que enxergam a religião como subproduto de outra coisa. Mais genericamente, acredito que nós, que especulamos sobre o valor darwiniano de sobrevivência, precisamos ‘pensar em termos de subproduto’” (DAWKINS, 2008, p. 200).

do que foi em seu próprio tempo. Nunca antes uma legítima teoria científica tornou-se cercada por tantas armadilhas extra-científicas, desencadeou tantas reações viscerais, causou tanto derramar de tinta, ou levou tantas pessoas, de uma ou outra forma, racionais – incluindo cientistas – “a abandonar os seus poderes de raciocínio e perder de vista o objetivo final que é a busca da verdade” (FOWLER; KUEBLER, 2007, p. 21).²¹⁷

Na avaliação desses mesmos autores, o poder do impacto da teoria evolucionista darwinista se deve, entre outras coisas, à enorme gama de fenômenos que se estende para muito além de uma restrita especialidade da biologia. Ela teve o poder para influenciar muitos, se não a maioria, dos caminhos em que quais nós organizamos nossa experiência e fundamentamos nossas crenças. Nas ciências ela afetou toda a biologia e estendeu sua influência para a química, a geologia, a física, a psicologia e mesmo as engenharias. Nas humanidades, ela é frequentemente usada como um paradigma para entender as mudanças históricas, políticas e sociais. Talvez mais importante, entretanto, ela afetou a forma de como nós vemos a nós mesmos no universo, nossa crença (ou descrença) no sobrenatural e nosso relacionamento com o restante do mundo natural. A evolução, ou mais precisamente a teoria darwinista da evolução, realizou certas afirmações nessas áreas que parecem estar em conflito direto com visões mantidas por algumas das maiores religiões do mundo. O impacto da teoria de Darwin na religião, portanto pode ser devastador (FOWLER; KUEBLER, 2007).²¹⁸ Como o próprio Daniel Dennett observa:

A perigosa ideia de Darwin vai muito mais fundo na estrutura de nossas crenças fundamentais do que muitos de seus sofisticados apologistas já admitiram, mesmo para si próprios. [...] O Deus bondoso que amorosamente moldou cada um de nós (todas as criaturas grandes e pequenas) e salpicou o céu com estrelas brilhantes para nosso encanto – esse Deus é, como Papai Noel, um mito da infância, nada em que um adulto de mente sã e sem ilusões possa acreditar literalmente. É preciso transformar esse Deus em um símbolo de algo menos concreto ou então abandoná-lo (DENNETT, 1995, p. 18) ²¹⁹

²¹⁷ “... to abandon their reasoning powers wholesale and lose sight to ultimate objective, which is the pursuit of truth” (FOWLER & KUEBLER, 2007, p. 21).

²¹⁸ Atualmente a escola neodarwinista é o principal ator na controvérsia da evolução. Seus advogados incluem muitos cientistas ligados às universidades; as mais importantes organizações científicas tais como a *National Academy of Science* (NAS) e a *American Association for the Advancement of Science* (AAAS); os mais importantes museus de história natural do mundo; e praticamente todos os jornais científicos, tais como *Evolution*, *Paleobiology*, *Science* e *Nature* (Cf. FOWLER; KUEBLER, 2007, p. 137).

²¹⁹ Como observa Kenneth Miller, os oponentes da evolução afirmam frequentemente se opor ao que eles chamam de ‘darwinismo’ por causa de suas falhas e fraquezas científicas. Sua própria retórica, no entanto, mostra que eles consideram a evolução como uma poderosa e não uma fraca ideia, e atribuem a ela muitos dos problemas difusos na sociedade moderna. Se a grande ideia de Darwin é de fato vista como a base de tudo o que há de errado na sociedade, incluindo a ilegalidade, o aborto, a pornografia e a dissolução do casamento, então ela deve ser combatida a todo custo (MILLER, 2009, p. 58). “Darwin’s dangerous idea cuts much deeper into the fabric of our most fundamental beliefs than many of its sophisticated apologists have yet admitted, even to themselves. [...] The kindly God who lovingly fashioned each and every one of us (all creatures great and small) and sprinkled the sky with shining stars for our delight – that God is, like Santa Claus, a myth of childhood, not

Ainda que a história retrate algumas controvérsias envolvendo conflitos entre ciência e religião, não há dúvidas de que a teoria da evolução é o mais convulsivo dispositivo intelectual a operar nessas disputas. De fato, como sabemos, as principais reações ao darwinismo vieram e continuam vindo dos atores ligados direta ou indiretamente à religião. Logo após a publicação da obra magna de Darwin, Charles Hodge, professor do *Princeton Seminary*, concluiu seu livro *What Is Darwinism?*, de 1874, afirmando que

Nós temos assim chegado a uma resposta para a questão, o que é darwinismo? Ele é ateísmo. Isso não significa que o Sr. Darwin, ele mesmo e todos os que adotam sua visão sejam ateístas; mas significa que sua teoria é ateísta, que a exclusão do *design* da natureza é, como diz o Dr. Gray, equivalente ao ateísmo (HODGE, 1994, p. 156-157).²²⁰

Como se isso não bastasse, quase um século depois, em 1972, Henry Morris, um dos mais reconhecidos proponentes do criacionismo científico, vai além de Hodge ao sintetizar o espírito da reação religiosa. No seu entendimento, a teoria da evolução não se encontra relacionada apenas com o ateísmo, mas encontra-se também relacionada com outras ordens de pensamento que, em sua opinião, são tão devastadoras quanto a própria evolução. Segundo Morris, “a Evolução é a raiz do ateísmo, do comunismo, nazismo, anarquismo, behaviorismo, racismo, imperialismo econômico, militarismo, libertinismo e de todos os tipos de sistemas anticristãos de fé e prática” (MORRIS, 1972. Apud: RUTHVEN, 2004, p. 19).²²¹

anything a sane, undeluded adult could literally believe in. *That* God must either be turned into a symbol for something less concrete or abandoned altogether” (DENNETT, 1995, p. 18).

²²⁰ Mark Noll observa que em *What Is Darwinism?* Hodge não ataca a evolução como tal, nem mesmo o princípio de “seleção natural” que Darwin propôs em *A Origem das Espécies*, mas aquilo que considerou ser o caráter “antiteleológico” do conceito de seleção natural proposto por Darwin, ou seja, ataca a ausência no darwinismo de um evidente *design* ou propósito no mundo físico (Cf. HODGE, 1994, p. 29). “We have thus arrived at the answer to our question, What is Darwinism? It is Atheism. This does not mean, as before said, that Mr. Darwin himself and all who adopt his views are atheists; but it means that his theory is atheistic; that the exclusion of design from nature is, as Dr. Gray says, tantamount to atheism” (HODGE, 1994, p. 156-157).

²²¹ “Evolution is the root of atheism, of communism, nazism, anarchism, behaviorism, racism, economic imperialism, militarism, libertinism, anarchism, and all manner of anti-Christian systems of belief and practice” (MORRIS, 1972. Apud: RUTHVEN, 2004, p. 19). Como temos observado, a retórica da decadência social é generalizada no movimento contra a evolução. Como exemplo dessa retórica, acreditamos valer a pena mencionar três exemplos destacados por Kenneth Miller. De acordo com Miller, quando treze estudantes foram mortos no massacre de 1999 em *Columbine High School*, no Colorado, o deputado Tom DeLay entrou no plenário da Câmara dos Deputados para ler uma carta no Congressional Record. Essa carta afirmava que uma das verdadeiras causas dessa tragédia assassina era certamente porque “nossos sistemas escolares ensinam nossos filhos que eles não são nada além de macacos glorificados que evoluíram de alguma sopa primordial de lama”. Outro exemplo destacado por Miller diz que, o Senador da Pensilvânia Rick Santorum, falando no programa de rádio National Public, na edição da manhã de 4 de agosto de 2005, caracterizou a luta pela evolução da seguinte forma: “Se nós somos o resultado do acaso, se somos simplesmente um engano da natureza, então, isso coloca uma diferente exigência moral diante de nós. Na verdade, somos uma criação de um ser que tem exigências morais”. Em outras palavras, se a evolução é certa, não há exigências morais colocadas sobre nós – e a sociedade deve estar preparada para sofrer as consequências. Finalmente, em outubro de 2006, falando sobre uma aquecida disputa para um assento no Conselho de Educação do Estado de Ohio, um apresentador de um *Talk Show* identificado como Pastor Ernie Sanders tentou esclarecer as questões na disputa para melhor informar a seus ouvintes. Apontando para a disputa entre o membro do conselho (e oponente da evolução) Deborah

Essa relação entre evolução e ateísmo feita por Charles Hodge ainda no século XIX, e por Henry Morris no final do século passado, e que tem sido feita por tantos outros através dos longos anos dessa polêmica controversia, também é compartilhada pelos próprios neoateístas. Como já mencionamos, para Richard Dawkins “Darwin tornou possível ser-se um ateu intelectualmente realizado” (DAWKINS, 1986, p. 6). E, como destaca Steve Fuller, “Darwin deu aos ateístas razões para acreditar que, ao menos em princípio, um durável sentido de ordem poderia ter surgido da desordem” (FULLER, 2010, p. 66).

De fato, como tem observado Tina Beattie,

Dawkins tem promovido sua marca de ateísmo científico durante vários anos. Seu principal argumento é que, após a teoria da evolução e à luz da ciência moderna de Darwin, não é mais racional acreditar em Deus, e qualquer pessoa instruída que continua a fazê-lo é culpada de ignorância intencional (BEATTIE, 2007, Location 62 of 198).²²²

Além disso, ela observa também que “como o Professor de Compreensão Pública da Ciência na Universidade de Oxford, Dawkins parece estar em posição ideal para lançar essa campanha militante em nome do ateísmo científico” (BEATTIE, 2007, Location 80 of 198).²²³

Na opinião de McGrath, o que se encontra implícito no livro *The God Delusion* de Richard Dawkins é “a crença generalizada de que a ciência refutou Deus”. Para Dawkins, declara McGrath,

Aqueles que continuam a acreditar em Deus são simplesmente obscurantistas, supersticiosos reacionários, que se constituem como uma completa ameaça sobre os avanços vitoriosos das ciências, avanços esses que eliminaram Deus, mesmo das lacunas mais minúsculas de nossa compreensão do universo. O ateísmo é a única opção séria e progressiva para uma pessoa racional (McGRATH, 2007, p. 33).²²⁴

Owens Fink e seu desafiante, pró-evolução, Tom Sawyer, declarou o Reverendo Sanders: “Se você acredita em Deus, na criação e na verdadeira ciência, vote para Debbie, se você acredita na evolução, no aborto e no pecado, você tem Tom Sawyer, certo?” (cf. MILLER, 2009, p. 60).

²²² Dawkins has been promoting his brand of scientific atheism for a number of years. His main argument is that, after Darwin’s theory of evolution and in the light of modern science, it is no longer rational to believe in God, and any educated person who continues to do so is guilty of willful ignorance” (BEATTIE, 2007, Location 62 of 198).

²²³ “As the Simonyi Professor of Public Understanding of Science at Oxford University, Dawkins would seem ideally placed to launch this militant campaign on behalf of scientific atheism” (BEATTIE, 2007, Location 80 of 198).

²²⁴ “Underlying the agenda of *The God Delusion* is a pervasive belief that science has disproved God. Those who continue to believe in God are simply obscurantist, superstitious reactionaries, who are in complete denial about the victorious advance of the sciences, which have eliminated God from even the most minuscule gaps in our understanding of the universe. Atheism is the only option for the serious, progressive, thinking person” (McGRATH, 2007, p. 33).

Assim sendo, em sua opinião, para Dawkins a ciência teria arruinado a fé em Deus, relegando-o às margens da cultura, onde ele se encontraria abraçado por fanáticos iludidos (McGRATH, 2007, p. 41).

Todavia, enquanto os neoateístas buscam apadrinhar Darwin para sua causa, Flávio Gordon lembra que o próprio Charles Darwin não conclui imediatamente de sua descoberta a inexistência de Deus, apenas acreditava que Deus tinha elaborado um método mais sutil e indireto de criar a natureza (GORDON, 2010, p. 80). De fato, por vezes, Darwin chegou a se assumir como um teísta:

A razão é testemunha da extrema dificuldade ou até impossibilidade de conceber este imenso e maravilhoso universo – incluindo o homem com sua capacidade de olhar para o passado e para o futuro – como resultado do cego acaso ou da necessidade. Refletindo, eu me senti compelido a procurar uma Causa Primeira que possuísse uma mente inteligente de algum modo análoga à do homem; e eu mereço, pois, ser chamado de Teísta (DARWIN, apud: BARLOW, 1958, p. 92-93).

Na opinião de Gordon, portanto,

De qualquer modo, não se pode dizer que Darwin era um ateu. Se ele talvez não fosse propriamente um teísta, como se auto definiu, ele era, sem dúvida, aquilo que chamei de deísta. [...] No entanto, para Darwin, não havia, de fato, uma oposição entre seu naturalismo e a crença em Deus. O naturalismo de Darwin estava plenamente inserido no contexto intelectual do naturalismo teológico (GORDON, 2010, p. 80).²²⁵

Assim como esse antropólogo social, Steve Fuller indica que Darwin nunca se declarou como um ateu. Na verdade, sugere Fuller, “toda a sua carreira foi periodicamente pontuada por suas observações mais gerais sobre a natureza com referências ao ‘Criador’”. Além disso, em sua opinião, “tem havido alguns esforços bem divulgados, bem-intencionados, mas em última análise desesperados, para retratar Darwin como um homem de fé” (FULLER, 2010, p. 66-67).²²⁶

²²⁵ De acordo com Pablo Iannone, o naturalismo teológico é “a visão segundo a qual uma concepção racional de Deus é não apenas consistente com, mas uma parte integral do, mundo natural”(IANNONE, 2001, p. 435).

²²⁶ “Indeed throughout his career periodically punctuated his most general remarks about nature with references to the ‘Creator’. Além disso, “there have been some well-publicized, well-intentioned, yet ultimately desperate efforts to portray Darwin as a man of faith” (FULLER, 2010, p. 66-67). Dentre os exemplos apontados por Fuller dos esforços para retratar Darwin como um homem de fé, está a obra *Darwin’s Sacred Cause* (DESMOND; MOORE, 2009).

2.3.2 O Anticriacionismo: neoateísmo vs. *design* inteligente

Como percebemos, é notório no discurso dos atores neoateístas a sistemática afirmação da validade dos pressupostos darwinianos e sua repetida insistência em mostrar que os argumentos neoateístas estão em consonância com tais pressupostos. Em nossa avaliação, essa (auto) identificação do movimento neoateísta com a teoria da evolução darwiniana não possui apenas implicações epistemológicas, mas também implicações sociais, políticas e mesmo ideológicas. Esse fato pode ser constatado, por exemplo, quando voltamos nossa atenção para os conflitos existentes entre o neoateísmo e os defensores do criacionismo no contexto atual da sociedade norte-americana.

Mesmo considerando que o darwinismo ainda seja o *credo* oficial das escolas públicas norte-americanas, é interessante observarmos que, para os neoateístas, o criacionismo em suas diferentes expressões constituiu uma grande ameaça não apenas a suas pretensões de argumentar a favor do saber científico (naturalista/darwinista) visto por eles com a única reserva de sentido capaz de proporcionar fundamentos sólidos e universais para nossas escolhas éticas, políticas ou mesmo metafísicas, constitui também uma ameaça ao próprio uso da razão que, como sabemos, não se esgota na ciência. Consequentemente, encontramos em diversas partes dos textos neoateístas não somente a manifestação de sua afinidade com a teoria darwinista, como demonstramos, mas também manifestação de suas agudas críticas à suposta influência epistemológica, ética, social e política das ideias promovidas pelos adeptos da teoria do *design* inteligente.²²⁷ Como observa Niall Shanks,

Não é preciso cavar muito abaixo da superfície para chegar próximo das reais motivações do movimento do *design* inteligente, que na realidade têm pouco a ver com a ciência, mas muito a ver com política e poder – em particular, com a imposição de valores cristãos conservadores e discriminatórios em nossas instituições educacionais, jurídicas, sociais e políticas. As verdadeiras questões não são sobre ciência, mas sobre quem deve falar e cujas opiniões devem ser ouvidas, e quem será silenciado. [...] As verdadeiras questões nesse debate sobre o *design* inteligente, portanto, têm muito a ver com a rejeição dos valores democráticos do iluminismo e um desejo de impor novamente, usando apelos ao sobrenatural, uma moral cristã estreita e restritiva para as pessoas – muitas vezes as tradicionalmente oprimidas minorias – cuja liberdade e autoexpressão dependem em muito do fato de terem abandonado esses mesmos valores restritivos e discriminatórios (SHANKS, 2004, p. 230).²²⁸

²²⁷ A partir de agora usaremos as siglas TDI e DI para nos referirmos à teoria do *design* inteligente.

²²⁸ “One does not have to scratch far below the surface to get much closer to the real motivations of the intelligent design movement, which in reality have little to do with science but a lot to do with politics and power – in particular, the imposition of discriminatory, conservative Christian values on our educational, legal, social, and political institutions. The real issues are not about science but about who shall count, whose views shall be heard, and who will be silenced. [...] The real issues in this debate about intelligent design thus have a lot to do with a rejection of the democratic values of the Enlightenment and a desire to reimpose, by using appeals to the supernatural, a narrow and restrictive Christian morality onto people – very often traditionally oppressed

Interessante, no entanto, é verificar que algumas dessas mesmas características do DI, criticadas pelos neoateístas, em nossa opinião, constituem algumas das principais características do próprio discurso neoateísta. Em primeiro lugar, como temos observado, o discurso dos novos ateístas pode ser mais bem classificado como um discurso ético-político em vez de um discurso propriamente científico. Em segundo lugar, de certa maneira, esse discurso também rejeita alguns dos pilares democráticos do estado laico, como, por exemplo, a liberdade, o pluralismo e a tolerância religiosa. E, finalmente, como temos procurado demonstrar ao longo desta pesquisa, se por um lado os neofundamentalistas protestantes norte-americanos se esforçam para convencer os norte-americanos a adotarem uma moralidade de matriz cristão e tradicional, digamos, por outro lado, e da mesma forma, o movimento neoateísta se esforça para convencê-los acerca da maior eficácia (simbólica) e universalidade que seriam próprias de uma moralidade orientada pelo saber científico. Diante dessas considerações, entendemos que as disputas entre o movimento neoateísta e o movimento do DI no âmbito dessa guerra de culturas em curso na sociedade norte-americana, merecem, sem dúvida, uma atenção especial em nossas análises, pois que traduzem de modo mais sistematizado as mais pertinentes e diferentes visões de mundo em conflito.²²⁹

Como sabemos, no cenário da cultura pública norte-americana, a teoria evolucionista darwinista atuou e ainda continua atuando como um dos instrumentos de desintegração do tácito e histórico acordo cultural em torno do teísmo bíblico que vigorou aproximadamente da segunda metade do século XIX até a Segunda Guerra Mundial.²³⁰ Como também sabemos, a teoria elaborada por Darwin abalou diretamente não apenas a concepção bíblica da criação, mas também a compreensão cristã acerca da natureza e do destino humano, bem como a compreensão do teísmo mesmo. De fato, o forte impacto do darwinismo nos EUA foi notoriamente constatado nas palavras de Charles Eliot, professor da Universidade de Harvard, que já em 1909 concluía, acertadamente, que a partir do darwinismo “os cristãos não teriam o

minorities – whose very freedom and self-expression depend on their having thrown off those same restrictive and discriminatory values” (SHANKS, 2004, p. 230-231)

²²⁹ Stephen Bullivant, ao tratar do fenômeno do neoateísmo, chama a atenção para um fato importante. No seu entendimento, dois diferentes fatores serviram de motivação para todo esse movimento: por um lado o impacto do terrorismo islâmico, por outro a crescente influência do criacionismo e/ou da teoria do *design* inteligente no âmbito da sociedade norte-americana (BULLIVANT, 2010, p. 115).

²³⁰ De acordo com James Hunter, o teísmo bíblico funcionou como “um cimento cultural na vida pública norte-americana”. Nesse sentido, o teísmo bíblico forneceu uma linguagem comum e deu a Protestantes, Católicos e Judeus ideais comuns. Contudo, como avalia esse sociólogo, a partir, sobretudo da segunda metade do século XX (ou no período pós-guerra), esse tácito acordo cultural em torno do teísmo bíblico foi sendo gradativamente desintegrado. Como ele mesmo observa, a credibilidade da fé religiosa foi [e continua] sendo enfraquecida pela alta crítica, pelo historicismo e pelos avanços da ciência, em especial pela teoria da evolução pela seleção natural, proposta por Charles Darwin. Para maiores esclarecimentos ver o capítulo 3 – *The Historical Roots of Culture War* – do livro *Culture Wars: the Struggle to Define America* (HUNTER, 1991, pp. 67-106).

monopólio da verdade, pois as ideias dos cientistas, dos secularistas ou dos que professavam outra fé seriam igualmente válidas” (ELIOT, 1909, p. 20).

Como temos percebido, a controversa criação-evolução tem tido uma posição de destaque nos palcos dos debates entre religião e ciência, sobretudo nos Estados Unidos. Desde o final do século XIX e nas primeiras décadas, início do século XX, encontramos movimentos antievolucionistas que buscavam apresentar argumentos para demonstrar não apenas a inconsistência científica da teoria darwinista da evolução pela seleção natural, recuperada posteriormente pela síntese neodarwinista; buscavam também propor, sobretudo, um novo modelo teórico – criacionista – concorrente ao evolucionismo, supostamente mais adequado para explicar a origem da vida e das espécies e vinculado à ideia de um criador ou a de um *designer*. Por outro lado, observamos também ações de movimentos considerados *humanistas* ou *secularistas* e mesmos movimentos declaradamente *ateístas* buscando invalidar tais concepções criacionistas por estarem as mesmas comprometidas com uma concepção religiosa e/ou sobrenaturalista de existência o que invalidaria seu *status* de proposta científica.²³¹

Assim sendo, percebemos que a controvérsia dita “científica”, criação-evolução, tem sido um dos principais pontos de conflito da atual guerra de culturas na qual os atores neoateístas têm levantado suas trincheiras e feito contundentes ataques à influência da religião no âmbito das ciências e que reputam ser nociva. Dado ao contexto temporal e espacial, isto é, os EUA dos últimos vinte e cinco anos, percebemos ainda que o alvo principal dos atores neoateístas, em sua defesa intransigente do darwinismo e em sua crítica ao criacionismo, tem sido justamente a TDI, uma concepção antievolucionista que desde o seu surgimento na década de 1990, nos Estados Unidos, tem sido veiculada de modo influente por neofundamentalistas cristãos.²³² Como declara o próprio Richard Dawkins, “uma feroz guerra

²³¹ Como observa Steve Fuller, “Atheism became salient in legal debates over science only when it became clear that a significant number of creationists were themselves reputable scientists, or at least holders of reputable degrees in science. [...] Since the late 1980’s, such new atheists have targeted creationist-friendly organizations whose publications, including textbooks, are written by people with scientific credentials who make no reference to the Bible or even to God. In this context, the phrase “intelligent design” has increasingly been used. However, the objections to evolution – specifically Darwin’s version – have remained and have been bolstered by close reading of the relevant technical literature” (FULLER, 2010, p. 58-59).

²³² De acordo com as pesquisas que temos realizado desde o mestrado, podemos afirmar que a TDI - que emergiu e se solidificou na década de 1990, foi influenciada pela publicação de dois livros da década de 1980: *The Mystery of Life’s Origin*, de 1984, escrito pelo químico Charles Thaxton, pelo engenheiro mecânico Walter Bradley e pelo geoquímico Roger Olsen, todos protestantes, e *Evolution: A Theory in Crisis*, escrito pelo biólogo Michael Denton, em 1986. Segundo Ronald Numbers, essas duas obras ajudaram a estabelecer as bases intelectuais do movimento do *design* inteligente ao longo da década de 1990. Além desses livros, outra importante contribuição para a emergência do movimento foi a publicação, em 1989, do livro-texto de ciências produzido para o ensino médio intitulado *Of Pandas and People: The Central Question of Biological Origins*, escrito pelos criacionistas Dean H. Kenyon, biólogo que prefaciou o livro *The Mystery of Life’s Origin*, e pelo

religiosa está sendo sistematicamente travada contra os valores da verdade científica, e as linhas de frente das trincheiras – por escolha do inimigo – estão no campo da educação biológica e especificamente no Darwinismo” (DAWKINS, 2007, p. 230).²³³

zoólogo Percival William Davis, contando ainda com a contribuição de Charles Thaxton (NUMBERS, 2006, p. 374). Como observamos, no entanto, muito embora a década de 1980 presencie os primeiros passos daquela que seria conhecida como a teoria contemporânea do *design* inteligente, é na década de 1990 que esse movimento vê suas bases teórico-metodológicas serem elaboradas de forma mais precisa. Segundo a avaliação de François Euvé, na lista dos principais proponentes e teóricos da TDI figuram: (1) o jurista Phillip Johnson, autor do livro *Darwin on Trial* – publicado em 1991 – o qual contém uma agressiva crítica à teoria darwinista e uma reiterada defesa da tese segundo a qual o darwinismo é apenas uma aplicação da filosofia materialista e não uma teoria científica; (2) o bioquímico Michael Behe, autor do livro *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, de 1996, que, por sua vez, constitui uma crítica à teoria neodarwinista à luz da bioquímica; e (3) o matemático e filósofo William Dembski, cuja tese doutoral *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities* foi publicada pela editora da Universidade de Cambridge, em 1998. Nesse trabalho Dembski procura estabelecer um critério plausível para se detectar o *design* na natureza e, a exemplo de Behe, postula a existência de uma complexidade própria dos sistemas biológicos que não pode ser explicada de maneira satisfatória pela tese da seleção natural, que dá corpo à teoria darwiniana da evolução (EUVÉ, 2009, p. 105). Outros proponentes da TDI são relacionados por Karl Giberson: Paul Nelson, Stephen C. Meyer, Jonathan Wells, Michel Denton, Dean Kenyon, J. P. Moreland, Charles B. Thaxton, and Hubert Yockey. (GIBERSON; YERXA, 2002, p. 201). Além desses expoentes, vale também destacar a principal instituição de pesquisa e divulgação da TDI, o *Discovery Institute*. Localizada em Seattle, essa organização, fundada em 1990 pelo político graduado em Harvard, Bruce Chapman, abriga e financia a maior parte dos trabalhos desenvolvidos pelos proponentes da TDI. Em 1996, a convite de Chapman, o cientista político, John G. West e o filósofo da ciência, Stephen C. Meyer, criaram uma unidade dentro desse Instituto chamada *Center for Renewal of Science and Culture* (CRSC). Forma-se, assim, o principal núcleo de trabalho sobre a teoria do *design* inteligente. (NUMBERS, 2006, p. 381-383).

²³³ De forma mais geral podemos dizer que a controvérsia criação-evolução nos Estados Unidos, a qual está diretamente relacionada às posições adotadas pelo fundamentalismo protestante daquele país, pode ser mais bem compreendida se considerarmos suas três distintas fases. A primeira fase dessa controvérsia, a qual ocorreu entre as décadas de 1870 a 1930, foi marcada inicialmente por uma luta declarada dos cristãos conservadores contra a teologia liberal e sua perspectiva crítica de interpretação da Bíblia e pelos primeiros conflitos contra os desenvolvimentos, então recentes, da ideia da evolução pela seleção natural proposta por Charles Darwin. Ainda na primeira fase dessa controvérsia, observa-se também que ela se caracterizou, como já indicamos, como um debate de cunho teológico, mas que paulatinamente tornou-se um debate teológico e jurídico-político a partir da implementação das leis antievolucionistas da década de 1920, estabelecidas em diferentes estados da federação norte-americana. Como observa Allene Phy-Olsen, a década de 1920, sobretudo, foi um período crucial nos Estados Unidos no que diz respeito ao conflito entre religião e darwinismo. Na percepção de William Jennings Bryan, uma das mais poderosas vozes contra o darwinismo daquela época, a teoria da evolução estava na base de muitos males sociais. Em sua opinião, até mesmo as nocivas políticas eugênicas preconizadas na época eram resultado da teoria de Darwin, a qual teria também fornecido as bases filosóficas para o militarismo alemão que resultou na primeira grande guerra mundial. Além disso, Bryan acreditava que os pais tinham o direito de determinar o que seus filhos aprenderiam nas escolas públicas financiadas por seus impostos. Por tudo isso, Bryan advogou em favor do *Butler Bill*, legislação aprovada no estado do Tennessee, em 1925, e que sobreviveu ao julgamento no Caso Scopes, permanecendo válida até 1967. Até essa data, o ensino de qualquer teoria relativa às origens do homem contrária aos ensinamentos da Bíblia era legalmente proibido nas escolas públicas do estado do Tennessee, constituindo, conseqüentemente, crime (PHY-OLSEN, 2010, p. 13). Em sua segunda fase, a controversa criação-evolução assumiu a forma de um debate que denominaremos “religioso-científico”, na ausência de um termo melhor. Essa nova fase coincide justamente com a emergência do movimento que ficou conhecido como criacionismo científico. O lançamento, em 1961, do livro *Genesis Flood*, de Henry Morris e John Whitcomb, e a fundação do *Institute for Creation Research*, na década de 1970, marcaram decisivamente o início de uma nova etapa no âmbito dessa controvérsia que assume, então, um novo discurso sobre as relações entre ciência e religião e uma nova forma de inserção no debate público. Conforme indica Barry Hankins, “três décadas após o julgamento Scopes, a estratégia dos fundamentalistas muda, passando de antievolução para pró-ciência da criação” (HANKINS, 2008, p. 97). A terceira fase da controvérsia em questão inaugura-se com o surgimento da TDI e do movimento em sua defesa e prossegue até nossos dias. Na visão de Steven Engler essa teoria representa um desenvolvimento do criacionismo, sendo por ele classificada como “a terceira grande onda do criacionismo norte-americano na década de 1990” (ENGLER, 2011, p. 244).

Muito embora o Criacionismo Científico continue a vigorar nesse início de um novo milênio, o eixo teórico principal defendido pelos neofundamentalistas no âmbito da controversa criação-evolução passou a ser, como nos faz lembrar Ronald Numbers, justamente o DI, nova forma de antievolucionismo (NUMBERS, 2006, p. 373). Tal como Numbers, Phy-Olsen também observa que,

Uma mais sofisticada objeção às concepções gerais da evolução tem sido apresentada pelos proponentes do *design* inteligente. Os líderes desse movimento, em sua maior parte, possuem diplomas científicos de grandes universidades ou são juristas ilustres. “DI”, como o movimento é conhecido, não usa a linguagem religiosa e não faz apelos a partir da Bíblia. Ele não pretende expulsar a [teoria da] evolução para fora da escola. Apenas pede igual tempo para apresentar sua interpretação sobre as origens cósmicas e humanas ao lado de ensinamentos evolutivos. Mas o DI não tem se saído melhor nos tribunais do que o criacionismo científico. Embora seus defensores sejam debatedores competentes que utilizam as linguagens especializadas das ciências com facilidade, seus adversários, igualmente hábeis em polêmicas, os acusaram de perverter os métodos da verdadeira ciência com uma agenda religiosa dissimulada. Com pessoas credenciadas em ambos os lados, a controvérsia tornou-se aquecida, com xingamentos e assassinatos de caráter, frequentemente presentes nesses discursos (PHY-OLSEN, 2010, p. xi).²³⁴

De fato, como temos observado, a teoria contemporânea do DI que surgiu na década de 1990 tem sido um dos principais alvos do discurso dos novos ateístas. De acordo com alguns pesquisadores isso se explica em função da própria natureza da teoria do DI, isto é, pelo fato dessa teoria ser não apenas antievolucionista, mas também antinaturalista ou antimaterialista, tal como afirma William Dembski.²³⁵ No seu entendimento, o DI é três coisas: “um programa de pesquisa científica que investiga os efeitos de causas inteligentes;

²³⁴ “A more sophisticated objection to general evolutionary views has subsequently been put forth by the proponents of intelligent design. The leaders of this movement, for the most part, have scientific degrees from major universities or are distinguished legal scholars. ID, as the movement is known, does not use religious language and does not make its appeals from the Bible. It does not seek to drive evolution out of the schools. It only asks for equal time to present its interpretation of cosmic and human origins alongside evolutionary teachings. But ID has not fared any better in the courts than scientific creationism. Although its advocates have often been skilled debaters who use the specialized languages of the sciences with facility, their opponents, equally skilled at polemics, have accused them of perverting the methods of true science with a thinly disguised religious agenda. With credentialed people on both sides, the controversy has become heated, with name calling and character assassination often part of the discourse” (PHY-OLSEN, 2010, p. xi).

²³⁵ Dembski afirma entender o naturalismo como uma ideologia que se apresenta principalmente sob a forma de ‘naturalismo científico’. Assim sendo, em sua opinião, “o Naturalismo é uma ideologia. Seu princípio fundamental é a autossuficiência da natureza. Dentro da cultura ocidental, sua mais virulenta forma é conhecida como naturalismo científico” (DEMBSKI, 1999, p. 104). Porém, contrariamente aos defensores do naturalismo científico, Dembski é da opinião que a ciência não pode demonstrar que a ordem do mundo é intrínseca a ela mesma. Assim sendo, “afirmar que o mundo possui uma ordem intrínseca a si mesmo não é uma questão científica, mas uma questão metafísica ou até mesmo uma questão religiosa”, conclui Dembski (1999, p. 100). Verificamos, pois que, para esse filósofo, bem como para os demais adeptos da TDI, “o naturalismo é a patologia intelectual de nossa era. Ele contrai artificialmente a vida da mente e encerra a investigação acerca da transcendência. [...] O Naturalismo é a doença. O *design* inteligente é a cura” (DEMBSKI, 1999, p. 120).

um movimento intelectual que desafia o darwinismo e seu legado naturalista; e um caminho para o entendimento da ação divina” (DEMBSKI, 1999, p. 13 – o itálico é nosso).²³⁶

Sem dúvida, como temos estudado e percebido, o conflito entre as perspectivas do movimento pró-*design* inteligente e do neoateísmo é inevitável, uma vez que o DI não é simplesmente “inimigo” da teoria evolucionista darwinista, mas também de toda perspectiva naturalista ou materialista em ciência, filosofia e na cultura em geral. Na avaliação de John Bellamy Foster, a existência de um histórico conflito entre ciência e religião, desde a antiguidade até o presente, se deve justamente à fundamental incompatibilidade do materialismo com uma teleológica ou religiosa visão de mundo (FOSTER, 2008, p. 19).²³⁷

Como menciona Gregory E. Ganssle, uma vez que Hitchens, Dennett e Dawkins compartilham o interesse em afirmar reiteradamente que o darwinismo mina a suposta racionalidade da fé em Deus, não é surpresa que esses novos ateístas tenham escrito mais acerca dos argumentos do *design* do que acerca de qualquer outra coisa (GANSSLE, 2009, p. 93). De fato, como temos observado, os argumentos do *design* são os argumentos mais vulneráveis para as objeções dos neoateístas. Por isso mesmo, suas críticas aos argumentos criacionistas, sobretudo, aos do *design*, estão em toda parte.

Christopher Hitchens, por exemplo, além dos desafios apresentados por Darwin, levanta duas objeções aos argumentos do *design*. Em primeiro lugar ele afirma que as coisas no mundo biológico, se são resultantes de um *design*, parecem ter sido mal projetadas. Assim, em sua opinião, apelar a um perfeito *designer* parece ser implausível. Em segundo lugar, ele atribui tão somente à nossa própria vaidade como seres humanos, essa admiração em relação

²³⁶ Outra definição de DI é apresentada pela principal organização devotada ao aprimoramento e divulgação desta teoria, o *Discovery Institute of Seattle*. DI é a teoria segundo a qual “certain features of the universe and of living things are best explained by an intelligent cause, not an undirected process such as natural selection (...) Intelligent Design theory does not claim that science can determine the identity of the intelligent cause. Nor does it claim that the intelligent cause must be a ‘divine being’ or a ‘higher power’ or an ‘all-powerful force’. All it proposes is that science can identify whether certain features of the natural world are the products of intelligence” (PHY-OLSEN, 2010, p. 62 e 75) Citado por Hunter B. Rawlings, III, State of the University Address, Cornell University, October 21, 2005. Disponível em: <<http://www.cornell.edu/president/announcement-2005-1021>, cfm>. Acesso em: 20 jan. 2015.

²³⁷ Na avaliação de Robert Pennock, o movimento pró-*design* inteligente é, de fato, um *novo* ator no debate criação *versus* evolução que surge na última década do milênio. No seu entendimento, “esse novo movimento tem como objetivo derrubar não apenas a evolução darwiniana, mas também a supostamente dogmática filosofia materialista/naturalista da era moderna que acredita ter destronado o teísmo cristão de seu próprio papel de autoridade moral e intelectual. [...] O movimento do *design* inteligente se vê como um movimento verdadeiramente revolucionário que visa derrubar não apenas a evolução darwiniana, mas também a perniciosa filosófica visão de mundo do materialismo e do naturalismo que seus adeptos acreditam que foi construída sobre ela” (PENNOCK, 2001, p. ix e p. 3). Para Michel Ruse, por sua vez, “The new creationists are making much of the claim that the essential difference between evolutionists on the one hand and creationists or “theists” on the other hand is one of conflicting philosophies. Evolutionists, supposedly, are committed to the secular atheistic materialistic philosophy of naturalism and from this evolution follows as a consequence. Creationists, on the other hand, are committed to some form of spiritual or religious philosophy of theism and from this follows their commitment to a Genesis-based world perspective” (RUSE, 2001, p. 364).

ao fato de que a vida na terra dependeu e depende de certas condições necessárias para o seu surgimento e para sua efetiva continuidade. Essas objeções são desenvolvidas conforme se segue. De acordo com Hitchens

De fato, é apenas pela assustadora vacuidade do resto que estamos propensos a ficar impressionados com as condições aparentemente únicas e belas que permitiram o surgimento da vida inteligente na Terra. Mas então, como somos vaidosos, ficaríamos impressionados, não? Essa vaidade nos permite negligenciar o fato implacável de que, apenas em relação aos corpos de nosso sistema solar, o restante é frio demais para suportar qualquer coisa reconhecível como vida, ou quente demais. O mesmo é verdade em nosso próprio lar planetário azul e redondo, onde o calor enfrenta o frio para tornar grandes áreas dele uma terra arrasada inútil e onde descobrimos que vivemos, e sempre temos vivido, no fio de uma navalha climática. Enquanto isso, o Sol está se preparando para explodir e devorar seus planetas dependentes como algum chefe ciumento ou divindade tribal. Que projeto! (HITCHENS, 2007a, p. 80 [p. 79]).

Como percebemos, tais críticas feitas por Hitchens buscam mostrar a fragilidade epistêmica do argumento do *design*, que em sua opinião reside exclusivamente no campo subjetivo e arenoso da vaidade dos seres humanos e não no terreno sólido das evidências científicas. Por esse motivo, o argumento do *design*, tão apreciado por seus defensores neofundamentalistas para validar sua crença em Deus e ao mesmo tempo para deslegitimar a teoria científica da evolução, é passível de uma fácil desconstrução.

Além disso, Christopher Hitchens apresenta suas críticas procurando desqualificar também a própria TDI. Segundo esse neoteísta,

Há muitas divergências entre os evolucionistas sobre como se deu esse processo complexo, e mesmo sobre como começou. (...) Mas todas essas divergências, quando ou se forem resolvidas, o serão por intermédio de métodos científicos e experimentais de eficácia comprovada. Por outro lado, o criacionismo, ou “projeto inteligente” (não passa de esperteza essa tentativa furtiva de rebatizar a si mesmo), *não é sequer uma teoria*. Em toda a sua propaganda muito bem financiada, ela nunca sequer tentou mostrar como uma única peça do mundo natural seria mais bem explicada pelo “projeto” do que pela competição evolucionária (HITCHENS, 2007a, p. 86 [p. 84]).

Nessa passagem, Hitchens da mesma forma procura demonstrar a fragilidade epistêmica da contemporânea TDI, uma vez que, em sua opinião, a mesma não apresenta nenhuma comprovação científica sólida para sustentar seus argumentos. O fato de, em sua avaliação, o DI ser uma “não-teoria” e de não possuir nada de “inteligente” nele, está relacionado à própria inconsistência experimental de seus principais postulados. De acordo com Hitchens, – tomando como referência um estudo da Universidade de Oregon publicado na revista *Science* em 2006, o qual descobriu que “moléculas de proteínas se valeram

lentamente de tentativa e erro, reutilizando e modificando partes existentes para operar em um esquema de chave e fechadura, e ‘ligar’ e ‘desligar’ hormônios discrepantes” – o conceito de *complexidade irreduzível* – um dos principais pilares da TDI – formulado pelo bioquímico e um dos principais proponentes do DI, Michael Behe (Cf. BEHE, 1997), “é uma piada” (HITCHENS, 2007a, p. 85).²³⁸

Assim como o jornalista Christopher Hitchens, o filósofo Daniel Dennett aponta para a inconsistência científica da TDI, ele ressalta que, mesmo não havendo dúvidas de que a teoria da evolução pela seleção natural conforme apresentada por Charles Darwin seja a melhor maneira de se explicar a complexidade de todas as coisas viventes, esse neoateísta lamenta o fato de que,

Uma dúvida não razoável floresce, graças aos esforços das propagandas incessantes de criacionistas e dos porta-vozes do *design* inteligente, tais como William Dembski e Michael Behe, que conseguiram convencer uma grande proporção da população leiga que existem genuínas controvérsias científicas fermentando na biologia sobre os elementos centrais de teoria e a evolução pela seleção natural. (DENNETT, 2007, p. 137).²³⁹

Em sua opinião, no entanto, apesar de existirem genuínas controvérsias científicas emergindo em todos os cantos da biologia, nenhuma delas efetivamente desafia e põe em xeque-mate a teoria da evolução. Como ele mesmo afirma,

A maneira legítima para provocar uma tempestade em qualquer disciplina científica é se chegar a uma teoria alternativa que (1) faça uma previsão que é impecavelmente negada pela teoria reinante, mas acaba por ser verdade, ou (2) explica algo que ainda não tenha sido explicado pelos defensores do *status quo* ou (3) unifica duas distantes teorias, à custa de algum elemento atualmente aceito (DENNETT, 2007, p. 137).

²³⁸ Segundo Michael Behe, um sistema irreduzivelmente complexo é “um sistema único composto por várias partes compatíveis, que interagem entre si e que contribuem para sua função básica, caso em que a remoção de uma das partes faria com que o sistema deixasse de funcionar de forma eficiente. Um sistema irreduzivelmente complexo não pode ser produzido diretamente (isto é, pelo melhoramento contínuo da função inicial, que continua a atuar através do mecanismo) mediante modificações leves, sucessivas, de um sistema precursor, porque qualquer precursor de um sistema irreduzivelmente complexo que falte uma parte é, por definição, não-funcional” (BEHE, 1997, p. 48).

²³⁹ “Unreasonable doubt flourishes, thanks to the incessant propaganda efforts of creationists and intelligent design (ID) spokespeople, such as William Dembski and Michael Behe, who have managed to persuade a distressingly large proportion of the lay population that there are genuine scientific controversies brewing in biology about its backbone theory, evolution by natural selection [...]there are genuine scientific controversies abound in every corner of biology, but none of them challenges evolution. The legitimate way to stir up a storm in any scientific discipline is to come up with an alternative theory that (1) makes a prediction that is crisply denied by the reigning theory but turns out to be true or (2) explains something that has been baffling defenders of the *status quo* or (3) unifies two distant theories, at the cost of some element of the currently accepted view” (DENNETT, 2007, p. 137).

Entretanto, na sua avaliação,

Até a presente data, os proponentes do DI não produziram uma única instância de qualquer coisa assim. Não há experimentos com resultados que desafiam qualquer entendimento neodarwinista padrão, não há observações do registro fóssil, ou genômica, ou biogeográfica, ou de anatomia comparativa que minam o pensamento evolucionário padrão, nenhuma unificação teórica de simplificações e não há previsões surpresas que acabaram por ser verdade. Em suma, nenhuma ciência – apenas publicidade. Nenhuma hipótese do DI se aventurou como uma explicação rival de qualquer fenômeno biológico. Para formular uma hipótese concorrente, você tem que descer nas trincheiras e oferecer alguns detalhes que possuam implicações testáveis, mas os proponentes do DI contornam convenientemente essa exigência, alegando que eles não têm especificidades em mente sobre quem ou o que o *designer* inteligente poderia ser (DENNETT, 2007, p. 137).²⁴⁰

Da mesma feita, o biólogo evolucionista Richard Dawkins, apresenta ao longo de suas obras tanto críticas ao argumento do *design* quanto críticas à atual teoria do *design* inteligente.

Em primeiro lugar cabe destacar seu livro *The Blind Watchmaker* (1986) em que, como seu próprio subtítulo sugere – *Why the Evidence of Evolution reveals a Universe without Design* – Dawkins procura sustentar a ideia segundo a qual o argumento da evolução desqualifica por completo o tradicional argumento do *design*.²⁴¹ O argumento que Dawkins procura sustentar em seu livro é o de que a existência de um “relojoeiro magistral e onisciente” não passa de uma ilusão. Na verdade, o que temos é um

Relojoeiro cego, cego porque não prevê, não planeja consequências, não tem propósito em vista. Mas os resultados vivos da seleção natural nos deixam

²⁴⁰ To date, the proponents of ID have not produced a single instance of anything like that. There are no experiments with results that challenge any standard neo-Darwinian understanding, no observations from the fossil record or genomics or biogeography or comparative anatomy that undermine standard evolutionary thinking, no theoretical unifications or simplifications, and no surprising predictions that have turned out to be true. In short, no science – just advertising. No ID hypothesis has even been ventured as a rival explanation of any biological phenomenon. To formulate a competing hypothesis, you have to get down in the trenches and offer some details that have testable implications, but the ID proponents conveniently sidestep that requirement, claiming that they have no specifics in mind about who or what the intelligent designer might be (DENNETT, 2007, p. 137).

²⁴¹ A ideia de *design*, não é algo recente, como sabemos. É possível encontrá-la no *Timeu*, de Platão, sob a figura do *demiourgós*, deidade que cria o *kosmos* segundo um projeto, um modelo ideal e eterno (*Timeo ou da natureza*, 30c-32c; 49a-51c. In Platão, 1974, p. 1134-1135 e p.1146-1148, respectivamente). Essa ideia foi retomada diversas vezes ao longo da história do pensamento filosófico e religioso ocidental. Podemos encontrá-la, por exemplo, no séc. II de nossa era, na obra do cristão Clemente de Alexandria, e muito posteriormente na famosa obra do filósofo inglês Stuart Mill, *Three essays on religion*, de 1885. Todavia, foi William Paley, teólogo e filósofo conterrâneo de Stuart Mill, o responsável pelo desenvolvimento detalhado de argumentos a favor dessa ideia, expostos em seu livro *Natural Theology – or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature*, publicado em 1802.

pasmos porque parecem ter sido estruturados por um relojoeiro magistral, dando uma ilusão de desígnio e planejamento. (DAWKINS, 1986, p. 21).²⁴²

Em segundo lugar, ao defender a ideia segundo a qual não existe nenhum propósito ou *design* no universo, mas apenas forças físicas cegas e replicações genéticas, Dawkins estende suas críticas ao criacionismo – que acata a ideia de um *designer* – e mais pontualmente à TDI por considerá-la um “pernicioso absurdo” (SHANKS, 2004, p. x).

Em sua oposição à TDI, assim como Hitchens, esse neoateísta apresenta sérias críticas a um dos principais argumentos dessa teoria, o argumento da *complexidade irreduzível*, proposto pelo bioquímico Michael Behe (1997). Em seu livro *The God Delusion*, publicado em 2006, Dawkins refuta a ideia, sustentada por Behe e por outros proponentes do DI, segundo o qual diante de um alto grau de improbabilidade estatística, o argumento do *design* seria a única alternativa ao acaso. Na opinião desse biólogo, entretanto,

O *design* não é a única alternativa ao acaso. A seleção natural é uma melhor alternativa. Na verdade, o *design* não é nem mesmo uma real alternativa porque suscita um problema maior do que o que solucionou: quem projetou o projetista? Tanto o acaso como o *design* fracassam como soluções para o problema da improbabilidade estatística. [...] A seleção natural é a solução verdadeira. (DAWKINS, 2007, p. 165).

De acordo com Dawkins, mais do que o acaso e o *design*, a seleção natural constitui a solução mais viável para o problema da improbabilidade estatística porque essa seleção é concebida como é “um processo cumulativo” que divide esse problema em “partículas pequenas” (DAWKINS, 2007, p. 165). Dessa forma, o autor de *God Delusion* critica diretamente os criacionistas que assumem a ideia falaciosa segundo a qual a adaptação biológica é uma questão de “tudo ou nada”. Segundo Dawkins, o nome dado pelos criacionistas a essa suposta falácia é “complexidade irreduzível”. Como vimos, enquanto os defensores desse conceito assumem que não existem intermediários úteis nos processos de adaptação biológica, Richard Dawkins, por outro lado, segue reafirmando os postulados da evolução gradual defendida por Charles Darwin (DAWKINS, 2007, p. 167).²⁴³

Paradoxalmente, Dawkins reconhece que os criacionistas têm razão ao afirmar o que Charles Darwin já havia afirmado, a saber: “caso a complexidade irreduzível possa ser adequadamente demonstrada, isso arruinará toda a teoria darwinista da evolução pela seleção

²⁴² “... is the blind watchmaker, blind because it does not see ahead, does not plan consequences, has no purpose in view. Yet the living results of natural selection overwhelmingly impress us with the appearance of design as if by watchmaker, impress us with the illusion of design and planning” (DAWKINS, 1986, p. 21).

²⁴³ O termo “evolução gradual”, ou simplesmente “gradualismo”, que dá nome a uma ideia já presente no pensamento de Darwin, designa uma concepção segundo a qual a evolução ocorre através da acumulação de pequenas modificações ao longo de várias gerações (cf. MEYER; EL-HANI, 2005, p. 88).

natural”.²⁴⁴ Porém, o fato é que, de acordo com Richard Dawkins, até o momento nenhum caso de complexidade irreduzível foi cientificamente demonstrado (DAWKINS, 2007, p. 170). Em sua opinião, portanto, como a complexidade irreduzível está sendo usada como pressuposto básico para o *design*, ela não devia ser afirmada por “decreto”, como ocorre com o próprio *design*, *mas comprovada empiricamente* (DAWKINS, 2007, p. 178). Por isso mesmo, Dawkins refuta o argumento da complexidade irreduzível desenvolvido pelo bioquímico Michael Behe. Em sua opinião, Behe simplesmente proclama o motor flagelar bacteriano como irreduzivelmente complexo, sem oferecer nenhuma demonstração empírica a favor de seus argumentos. Dentro dessa perspectiva, as alegações de Behe são falsas, não possuindo nenhuma validação científica. Segundo Dawkins,

O essencial para comprovar a complexidade irreduzível é demonstrar que nenhuma das partes poderia ter sido útil de forma isolada. Todas elas precisariam estar no lugar para que qualquer uma delas tivesse alguma utilidade. Na verdade, os biólogos moleculares não têm dificuldade de encontrar partes que funcionem fora do todo, tanto para o flagelo bacteriano como para outros exemplos de Behe da suposta complexidade irreduzível (DAWKINS, 2007, p. 178).²⁴⁵

Ao longo de sua crítica ao *design* inteligente, como vimos, Dawkins procura demonstrar as fragilidades de seus argumentos e a inconsistência científica dessa teoria. Porém, suas críticas não se limitam às questões epistêmicas dessa teoria. No prefácio do já citado livro de Niall Shanks – *God, the Devil and Intelligent Design* – Richard Dawkins apresenta as supostas implicações políticas e sociais do movimento do DI. Em sua opinião, os proponentes e adeptos do *design* inteligente “estão chegando perto de subverter a escolaridade dos jovens americanos em Estado após Estado, e eles são ainda convidados a depor perante comissões do Congresso: tudo isso enquanto vergonhosamente deixam de apresentar um único trabalho de pesquisa digno de publicação em um jornal *peer-reviewed*”. Diante desse cenário, Dawkins declara que o movimento do DI “precisa ser neutralizado antes que danos irreparáveis sejam feitos à educação americana” (DAWKINS, In: SHANKS, 2004, p. x).

²⁴⁴ De fato, o próprio Darwin já havia afirmado que “se fosse demonstrado que qualquer órgão complexo existisse e que ele não pudesse ter sido formado por numerosas, sucessivas e pequenas modificações, minha teoria absolutamente riuira”. (DARWIN, 1859, p. 101).

²⁴⁵ Além da demonstração de que o flagelo bacteriano não constitui exemplo válido de complexidade irreduzível, Dawkins demonstra ainda que, outro exemplo apresentado por Behe, o sistema imunológico, também carece de evidências que permitam qualificá-lo como tal. Ao contrário, esse sistema já foi alvo de amplas pesquisas científicas que demonstram que ele é justamente a resultante de um processo evolutivo (DAWKINS, 2007, p. 145).

Já o neurocientista Sam Harris dirige suas críticas apenas sobre os impactos sociais da proeminente crença em um criador ou um *designer* no âmbito da sociedade norte-americana.

Referindo-se a uma pesquisa realizada pelo Instituto Gallup,²⁴⁶ que informa que apenas 12% dos Americanos acreditam que a vida na terra tenha evoluído através de processo natural, sem a interferência de uma deidade e que 31% acreditam que a evolução tem sido ‘guiada por Deus’, Harris critica o fato de que, “se nossa visão de mundo fosse colocada em votação, noções de ‘*design* inteligente’ derrotariam a ciência biológica por aproximadamente 3/1”. Em sua opinião esse fato é extremamente preocupante, uma vez que “a natureza não oferece nenhuma evidência convincente para um *designer* inteligente já que na maioria dos casos apresenta exemplos de um *design não* inteligente”.²⁴⁷ Entretanto, continua Harris, a atual controvérsia acerca do ‘*design* inteligente’ não deve nos cegar para o verdadeiro alcance de nossa perplexidade religiosa na aurora do século XXI. A mesma pesquisa do Gallup revelou que 53% dos americanos são realmente criacionistas. Isso significa que, “apesar de um século cheio de descobertas científicas que atestam a antiguidade da vida e a grande antiguidade da terra, mais da metade dos nossos vizinhos acreditam que o cosmos foi criado há seis mil anos”, conclui Harris (2006, p. x).²⁴⁸

²⁴⁶ A referida pesquisa realizada pelo Instituto Gallup foi publicada numa matéria publicada no *Editor & Publisher* intitulada “Gallup: More Than Half of Americans Reject Evolution, Back Bible” em 3 de agosto de 2006. Disponível em: <<http://www.editorandpublisher.com/Article/Gallup-More-Than-Half-of-Americans-Reject-Evolution-Back-Bible>>. Acesso em: 15 out. 2015.

²⁴⁷ Examples of unintelligent design in nature are so numerous that an entire book could be written simply listing them. For example, Harris present this: ... (HARRIS, 2006, p. 78).

²⁴⁸ Aqui, Sam Harris faz menção a uma forma específica de criacionismo conhecido como ‘Criacionismo da Terra Jovem’. Esta forma de criacionismo – que parte de uma interpretação literal da Bíblia – nega que nosso planeta possui bilhões de anos e atribui uma idade para a Terra de não mais de 10.000 anos. Dentre os que advogam essa forma de criacionismo, estão os proponentes do Criacionismo Científico, Henry Morris e John Whitcomb. De acordo com Ronald Numbers, “os cientistas criacionistas compreendem a história da vida na Terra em menos do que dez mil anos. Para isso, eles atribuem a maioria dos registros fósseis ao breve período do dilúvio e de suas consequências. Eles acreditam que a maioria das plantas e animais enterrados em sequência nas rochas estratificadas viviam juntos no mundo antediluviano; assim essas relíquias não representam populações sucessivas de flora e fauna que abrangem milhões de anos, como os evolucionistas e a maioria dos outros criacionistas afirmam” (NUMBERS, p. 8). De acordo com a *National Academy of Sciences* (NAS) dos Estados Unidos, “Dentre os defensores da “ciência da criação” existem aqueles que afirmam que a Terra e o universo são relativamente jovens, tendo apenas entre 6.000 a 10.000 anos de idade. Esses indivíduos frequentemente acreditam que a presente forma física da Terra pode ser explicada pelo “catastrofismo”, incluindo um dilúvio universal, e que todas as coisas que nela vivem (incluindo os humanos) foram miraculosamente criadas, essencialmente na forma em que se encontram agora”. Além dos criacionistas defensores do chamado “*young earth creationism*”, existem também os defensores do chamado “*old earth creationism*”; estes últimos aceitam que a terra, os planetas e as estrelas possam ter vindo à existência há milhões de anos, mas argumentam que os vários tipos de organismos, especialmente os humanos, poderiam ter surgido apenas através de uma intervenção sobrenatural. Dentre as teorias que compõem o *Old Earth Creationism* encontram-se a “teoria do intervalo” (*Gap Theory*), a “teoria do dia-era” (*Day-Age Theory*), a “teoria da criação progressiva”, a “teoria do design inteligente” e as “teorias do evolucionismo teísta” (SCOTT, 1997, p. 267).

Em crítica direta à TDI, Harris ainda observa que muitos cristãos que querem lançar dúvidas sobre a verdade da evolução agora defendem abertamente essa teoria. No entanto, segundo Harris, o problema com a TDI é que ela não é nada mais do que um programa de defesa *política* de uma concepção religiosa de fundamento da autoridade moral, disfarçada de ciência. Na opinião desse neoateísta, a emergência dessa teoria é resultado da falta de apoio na crença do Deus bíblico em nossa crescente compreensão científica do mundo. Por isso mesmo, os teóricos do DI invariavelmente voltam suas atenções justamente para aquelas áreas da experiência humana que ainda não foram esclarecidas pela ciência, conclui Harris (2006, p. 72).

Como observamos até aqui, o movimento criacionista, que esteve historicamente ligado ao fundamentalismo protestante norte-americano, bem como o movimento do DI, cujos membros têm atuado de forma crescente, nas últimas décadas, nos debates políticos, jurídicos e educacionais sobre a controvérsia criação-evolução, constituem forças *religioso-políticas* que estão em direta rota de colisão contra o movimento neoateísta. Nas disputas travadas nas esferas legislativas e judiciárias dos diferentes estados norte-americanos, fica fortemente evidenciada a linha de conflito que conduz cada vez mais os atores ao campo da ortodoxia (seja ela religiosa ou secular) e que assume expressão mais definida do ponto de vista ideológico no embate cultural cada lado objetivando “dominar a arena da cultura pública” e “conquistar [ou manter] o poder para definir a realidade” (cf. HUNTER, 1991, pp. 52-53).²⁴⁹

2.4 A Ciência como a exclusiva matriz das opções morais

Ao voltar nossa atenção para a análise do discurso neoateísta, fica claramente evidenciado o lugar decisivo do saber científico não apenas como fundamento (epistemológico) para a compreensão mundo natural, mas também, como base para a elaboração de fundamentos ético-políticos com vistas a orientar ações individuais e o próprio estar-junto-coletivo, ocupando, assim, o lugar que uma vez foi o da religião.

Como temos indicado, no âmbito da guerra de culturas em curso nos Estados Unidos existe, dentre outras linhas, uma clara linha de conflito entre os ortodoxos religiosos, de um

²⁴⁹ Digno de nota do confronto jurídico que colocou as perspectivas do neoateísmo e design inteligente frente a frente foi o Caso *Tammy Kitzmiller, et al. v. Dover Area School District, et al.* ocorrido em Dover, Pennsylvania em 2005. *Kitzmiller, et al. v. Dover Area School District, et al.* (400 F. Sup. 2d 707, Docket nº 4cv2688). Disponível em: <http://www.pamd.uscourts.gov/kitzmiller/kitzmiller_342.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2011. Para maiores informações sobre o caso Kitzmiller, et al. v. Dover Area School District, et al., ver: NUMBER, 2006, p. 391-394. Ver também: IRONS, 2007, pp. 59-87.

lado, representados, sobretudo pelos neofundamentalistas religiosos e, do outro, pelos ortodoxos secularistas dentre os quais se situa o movimento dos novos ateístas. Todavia, como também já indicamos, existe outra linha de conflito, talvez menos evidente, entre os próprios neoateístas (ortodoxia secular) e os secularistas moderados (progressistas). No que diz respeito à questão relativa à definição do fundamento da autoridade moral, é importante observarmos que as críticas lançadas pelo movimento neoateísta são direcionadas tanto contra os ortodoxos religiosos quanto aos progressistas, sejam eles religiosos ou secularistas.

No segundo capítulo de nossa pesquisa vimos que existe um consenso entre os autores neoateístas em negar que a religião seja uma perfeita matriz para as escolhas morais. No parecer de Sam Harris, por exemplo,

Ou nós podemos ter um diálogo sobre moralidade e sobre o bem-estar da humanidade no século XXI – um diálogo no qual façamos valer todos os conhecimentos científicos e argumentos filosóficos acumulados nos últimos dois milênios do discurso humano – ou nós podemos nos limitar apenas a um diálogo estabelecido sobre as bases de conhecimento do primeiro século conforme preservados na Bíblia (HARRIS, 2006, p. 50).²⁵⁰

Com essa declaração, Harris pretende validar sua tese segundo a qual a definição da moralidade e do bem-estar social deve estar baseada no conhecimento científico – o único conhecimento válido – e não no “conhecimento” bíblico-religioso. De fato, em vários outros trechos de suas obras, Sam Harris segue contestando a validade da Bíblia como uma exclusiva e segura fonte de verdade moral e afirmando a existência de outras fontes para a moralidade. Exemplo dessa postura pode ser encontrado na citação que segue:

Você acredita que, a menos que a Bíblia seja aceita como a palavra de Deus, não pode haver nenhuma norma universal de moralidade. Mas nós podemos facilmente pensar em fontes objetivas de ordem moral que não requerem a existência de um Deus legislador. [...] Por exemplo, se há leis psicológicas que governam o bem-estar humano, o conhecimento dessas leis pode fornecer uma base duradoura para uma moralidade objetiva (HARRIS, 2006, p. 23-24).²⁵¹

²⁵⁰ “We can either have a twenty-first-century conversation about morality and human well-being – a conversation in which we avail ourselves of all the scientific insights and philosophical arguments that have accumulated in the last two thousand years of human discourse – or we can confine ourselves to a first-century conversation as it is preserved in the Bible” (HARRIS, 2006, p. 50).

²⁵¹ “You believe that unless the Bible is accepted as the word of God, there can be no universal standard of morality. But we can easily think of objective sources of moral order that do not require the existence of a lawgiving God. [...] If there are psychological laws that govern human well-being, knowledge of these laws would provide an enduring basis for an objective morality” (HARRIS, 2006, p. 23-24). Assim como Harris, Dawkins chama atenção para uma questão importante em nossa discussão: a existência (ou não) de padrões absolutos de moralidade. “Se você não acredita em Deus, não acredita que existem padrões absolutos de moralidade. Com a maior boa vontade do mundo, você pode até querer ser uma boa pessoa, mas como vai decidir o que é bom e o que é ruim? Só a religião pode fornecer definitivamente os padrões de bem e mal. Sem a religião você precisará construí-los. Isso seria a moralidade sem normas: uma moralidade a olho. [...] O cristão, o judeu ou o muçulmano [...] podem afirmar que o mal tem um sentido absoluto, que vale para todos os tempos e todos os lugares” (DAWKINS, 2007, p. 300). Como observa esse neoateísta, para muitos, somente a religião

Nessa pequena citação, além da crítica às pessoas que assumem a crença nos livros sagrados enquanto fundamento de uma norma universal de moralidade, Harris critica também a perspectiva filosófica do relativismo moral que é radicalmente recusada pelos novos ateístas, muito embora seja importante no que se refere ao tratamento das questões morais em sociedades pluralistas e seculares como as nossas sociedades modernas e, portanto, sustentada por uma boa parte dos secularistas. Como indicamos no início deste mesmo capítulo e como ainda veremos mais atentamente no próximo, Sam Harris e Richard Dawkins são completamente avessos a toda forma de relativismo, especialmente ao relativismo moral.²⁵²

Ora, se por um lado o relativismo moral não é adequado e por outro a moral oferecida pelas tradições religiosas também não serve, qual ou quais as alternativas oferecidas pelos autores neoateístas para a constituição de uma verdade moral?²⁵³

Como temos observado em nossas análises, esse tem sido um dos mais destacados e talvez um dos mais controversos pontos do discurso neoateísta. Pois, no entendimento de seus defensores, é nas aquisições das ciências que se devem buscar elementos para a determinação dos valores que devem orientar nossas escolhas ético-políticas e nossas ações morais.

Digno de atenção nesse assunto é, mais uma vez, Sam Harris. Em seu livro *The Moral Landscape: How Science can determine Human Values* (“A paisagem moral: como a ciência pode determinar os valores humanos”), publicado originalmente em 2010, esse neurocientista busca exatamente apresentar argumentos que sustentem sua crença na tese segundo a qual o saber científico é a fonte melhor de valores sobre o sentido geral da existência humana e sobre a moralidade.

Já se adiantando às críticas, Harris afirma que ainda que existam aqueles que imaginam que a ciência não possa se colocar como reserva de sentido, e muito menos responder às questões morais ou emitir juízos nas controvérsias acerca dos valores humanos, em sua opinião a ciência é, sim, capaz de determinar o caminho melhor para se viver, ou mesmo encontrar um caminho mais moral do que os outros. Em suas próprias palavras,

pode oferecer “padrões absolutos de moralidade” e que, fora da religião, somos necessariamente conduzidos ao relativismo moral. No entanto, o discurso de Sam Harris parece indicar a possibilidade desses “padrões absolutos de moralidade” especialmente no conhecimento científico.

²⁵² Cf., por exemplo, HARRIS, 2004, p. 179ss. e DAWKINS, 2003, p. 14ss.

²⁵³ De acordo com Geisen, “a elementar função de uma visão de mundo é ambas, religiosa e moral” (GIESEN, 2004, p. 77). Assim sendo, nesse ponto veremos como a visão de mundo ou concepção de existência naturalista do movimento neoateísta influencia suas concepções acerca da moralidade.

O que argumentarei aqui, no entanto, é que questões pertinentes a valores – sobre o sentido das coisas, a moral e o propósito maior da vida – são na verdade questões que dizem respeito às experiências de seres conscientes. Valores, portanto, se traduzem em fatos: fatos sobre emoções sociais positivas ou negativas, em impulsos de retribuição, os efeitos de determinadas leis e instituições sociais nos relacionamentos humanos, a neurofisiologia da felicidade e do sofrimento, etc. [...] O propósito deste livro é iniciar uma conversa sobre como as verdades morais podem ser entendidas no contexto da ciência (HARRIS, 2013, p. 9-10).

A fim de oferecer uma melhor explicação acerca de sua proposição, Harris declara que ele mesmo *não* está

Sugerindo que a ciência possa nos dar um relato evolutivo ou neurobiológico daquilo que as pessoas fazem em nome da “moral”. Nem estou simplesmente dizendo que a ciência pode nos ajudar a conseguir o que quisermos na vida. Seriam proposições demasiado banais – a menos que você calhe de duvidar da verdade da evolução, ou da ligação entre mente e cérebro, ou da utilidade geral da ciência. O que estou argumentando é que a ciência pode, em princípio, ajudar-nos a entender o que *deveríamos* fazer e *deveríamos* querer – e, portanto, o que *outras pessoas* deveriam fazer e querer para viver a melhor vida possível. Minha alegação é que existem respostas certas e erradas para questões morais, assim como existem respostas certas e erradas para questões da física, e que tais respostas poderão um dia estar ao alcance das ciências da mente (HARRIS, 2013, p. 34).

Como já indicamos, considerando a recusa da perspectiva filosófica do relativismo (inclusive o moral) presente no pensamento neoateísta, é importante destacar dois pontos fundamentais: (1) para Sam Harris – bem como para os demais neoateístas – existem verdades (morais) objetivas (2) apenas o conhecimento científico está habilitado para alcançá-las.

Essa observação é importantíssima em nossas análises, pois, para o neoateísmo, como o próprio Harris afirma, “existem respostas certas e erradas para questões morais, assim como existem respostas certas e erradas para questões da física” e que somente através da ciência essas verdades podem ser alcançadas. Assim sendo, no parecer desse neoateísta,

Uma vez que entendamos que a preocupação com o bem-estar (definido nos termos mais amplos possíveis) é a única base inteligível para a moralidade e os valores, veremos que *deve* haver uma ciência da moralidade, quer nós tenhamos sucesso em desenvolvê-la, quer não: isso porque o bem-estar de criaturas conscientes depende de como o universo está estruturado. Já que é possível entender as mudanças no universo físico e na maneira como o experimentamos, a ciência deveria, cada vez mais, nos permitir responder a certas questões de cunho moral. [...] o que estou dizendo é que, em princípio, nada nos impede de falar em verdade moral (HARRIS, 2013, p. 34).

Para Harris, portanto, a verdade moral tem um fundamento objetivo: o modo de estruturação do universo, acessível somente ao saber científico. Sendo assim, a tese corrente

segundo a qual a moralidade deve ser compreendida como um dispositivo *exclusivamente* subjetivo, simplesmente não é verdade. De acordo com Harris,

Espero estar claro que, quando falo de verdades morais “objetivas”, ou das causas “objetivas” do bem-estar humano, não estou negando o componente necessariamente *subjetivo* dos fatos em discussão. Sem dúvida não estou alegando que verdades morais existam *independentemente* da experiência das criaturas conscientes – como a Verdade platônica – nem que certas ações sejam *intrinsecamente* erradas. Simplesmente estou dizendo que, uma vez que existem fatos – fatos reais – a serem descobertos sobre como criaturas conscientes podem viver na pior infelicidade possível ou com o maior bem-estar possível, é objetivamente verdadeiro afirmar que há respostas certas e erradas para questões de cunho moral, quer consigamos formulá-las na prática, quer não (HARRIS, 2013, p. 36).

Tal como os “fatos reais” da física e os da própria saúde mental, os fatos relativos à moralidade também transcendem as diferenças culturais. Para esse neurocientista, por exemplo, “mesmo nos planaltos da Nova Guiné, câncer ainda é câncer, cólera ainda é cólera; esquizofrenia ainda é esquizofrenia”; assim também, nessa mesma lógica de raciocínio, continua Harris, “compaixão ainda é compaixão, e felicidade ainda é felicidade” (HARRIS, 2013, p. 10). No seu entendimento, portanto, o fator cultural *não* é decisivo na definição dos valores morais de uma sociedade, e que se houver

Diferenças culturais importantes no modo como as pessoas prosperam – se há, por exemplo, maneiras incompatíveis, mas equivalentes, de criar filhos inteligentes, felizes e criativos –, esses fatos devem depender eles próprios da organização do cérebro humano. Portanto, em princípio podemos compreender as formas como a cultura nos define no contexto da neurociência e da psicologia. Quanto mais compreendemos a nós mesmos na esfera cerebral, mais perceberemos que existem respostas certas e erradas às questões de valor (HARRIS, 2013, p. 8).

Em sua opinião, portanto, “apenas uma compreensão racional do bem-estar humano permitirá que bilhões de nós possamos coexistir pacificamente, convergindo para os mesmos objetivos sociais, políticos, econômicos e ambientais”. E embora reconheça não estar propondo resolver todas as controvérsias morais através da ciência, Harris afirma que o fato de não sermos capazes de resolvê-las *exclusivamente* pela via do saber científico não implica afirmar que todas as demais soluções propostas sejam válidas. (HARRIS, 2010, p. 9). No seu entendimento,

À medida que começemos a entender o melhor modo pelo qual os seres humanos podem colaborar e prosperar neste mundo, a ciência poderá nos ajudar a encontrar um caminho que vai da mais profunda miséria à maior felicidade para o maior número possível de pessoas. (HARRIS, 2010, p. 34).

Como o próprio Harris reconhece já nas primeiras páginas de seu livro, ao apresentar e buscar validar o argumento segundo o qual a ciência é o melhor caminho para se alcançar e estabelecer verdades morais, ele se coloca em confronto com dois segmentos importantes nos debates acerca do *status* da verdade moral.²⁵⁴

Por um lado, se coloca em confronto com pessoas que seguem uma visão de mundo religiosa e que geralmente acreditam na existência de uma única verdade moral e de um único fundamento dessa verdade justamente porque “Deus as coseu no próprio tecido da moralidade”. Como ele mesmo avalia, essas pessoas tendem a acreditar “que existem respostas certas a questões sobre o sentido das coisas e a moralidade, mas só porque o Deus de Abraão assim determina” (HARRIS, 2013, p. 10 e 12).

Por outro lado, se coloca também em confronto com aqueles que não recorrem à fé (destacadamente os secularistas e os liberais) e “tendem a pensar que as noções de ‘bem’ e ‘mal’ devem ser produtos da pressão evolutiva e da invenção cultural”. Mais uma vez, em sua avaliação, esses atores, “tendem a imaginar que não existem respostas objetivas a questões morais” (HARRIS, 2013, p. 10 e 13).

Sendo assim, contra o segmento que acredita numa incontestável verdade moral, mas que a vincula a um fundamento intangível, a uma revelação divina, e contra o segmento defensor do relativismo moral, para o qual este tipo de verdade é sempre relativo a um dado contexto sociocultural e que, por isso mesmo, não se pode afirmar a existência de uma verdade moral válida universalmente, Harris afirma que seu “objetivo é convencê-lo [o leitor] de que ambos os lados desse debate estão errados”. Dessa forma, na opinião desse neoateísta, uma vez que “o bem-estar humano depende por completo de eventos externos e de estados de cérebro”, logo, “deve necessariamente haver fatos científicos a descobrir sobre ele” (HARRIS, 2013, p. 10).

No entanto, as teses sustentadas por Sam Harris em seu livro *The Moral Landscape*, têm sido frequentemente criticadas. Uma dessas críticas tem sido feita pelo filósofo da Universidade de Oxford, Brian D. Earp, em seu pequeno artigo intitulado: *Science cannot determine human values* (2011).²⁵⁵ De acordo com Earp, “Sam Harris, em seu livro *The Moral Landscape*, declara que ‘a ciência pode determinar os valores humanos’”. No entanto,

²⁵⁴ Como indicamos no segundo capítulo desta pesquisa, ao tratarmos do uso do termo “guerra de culturas” (*culture wars*) no discurso dos próprios neoateístas, o próprio Sam Harris se reconhece como um dos atores na guerra de culturas que se coloca em oposição nas discussões sobre a moralidade tanto contra aqueles a quem ele mesmo chama de “conservadores religiosos” quanto contra os “liberais seculares” (HARRIS, 2013, p. 12-13).

²⁵⁵ Disponível em: < https://www.academia.edu/10290501/Science_cannot_determine_human_values> Acesso em: 16 nov. 2015.

contra essa concepção ele afirma que “enquanto a *filosofia moral secular* pode certamente nos ajudar a determinar nossos valores, a *ciência* – pelo menos como a palavra é comumente entendida – deve desempenhar um papel subordinado” (EARP, 2011, p. 1).

Na avaliação de Earp, a proposição de Harris se mostra errada pelo menos por duas razões. Em primeiro lugar, de acordo com Earp, está errada porque simplesmente, “nós não podemos derivar valores de dados” (EARP, 2011, p. 2).²⁵⁶ Como ele mesmo observa, uma vez que o domínio da ciência é descrever a natureza, e então explicar suas descrições em termos de padrões mais profundos ou leis, em sua opinião,

A ciência não pode nos contar como viver. Ela não pode nos falar sobre o certo e o errado. Se um sistema de pensamento afirma estar fazendo tal coisa, ele não pode ser ciência. Se uma cientista diz que tem declarações sobre como você deveria se comportar, essas declarações não podem ser enunciadas como científicas, e o jaleco já não está falando como cientista. Perguntas sobre “como devemos viver?” – para melhor ou para pior – estão fora do alcance da pesquisa empírica “objetiva” (EARP, 2011, p. 2).²⁵⁷

Em segundo lugar Earp avalia que a proposição de Harris não é sequer uma proposição científica, sendo antes, uma proposição filosófica. Ao analisar o livro *The Moral Landscape*, Earp verifica que Harris procura sustentar sua tese segundo a qual a ciência pode determinar os valores humanos com as premissas presentes no seguinte silogismo:

1. Moralidade é “tudo sobre” a melhoria do bem-estar das criaturas conscientes.
2. Fatos sobre o bem-estar das criaturas conscientes são acessíveis para a ciência.
3. Logo, a ciência pode nos dizer o que é objetivamente “moral” – ou seja, ela pode nos dizer se alguma coisa aumenta, ou diminui o bem-estar de criaturas conscientes. (EARP, 2011, p. 2).²⁵⁸

De acordo com Earp, o problema está já na primeira premissa. Como ele observa, “a premissa (1) é uma premissa filosófica”. Isto significa dizer que ela não é um dado científico

²⁵⁶ Semelhantemente a Earp, Ryan Born afirma que a ciência “não pode oferecer respostas científicas para questões de moralidade e valor, porque não se pode derivar julgamentos morais exclusivamente a partir de descrições científicas do mundo” (Apud: HARRIS, 2014).

²⁵⁷ “Science cannot tell us how to live. It cannot tell us right and wrong. If a system of thought claims to be doing those things, it cannot be science. If a scientist tells you she has some statements about how you ought to behave, they cannot be scientific statements, and the lab-coat is no longer speaking as a scientist. Questions about ‘How should we live?’ – for better or worse – fall outside the purview of ‘objective’ empirical research” (EARP, 2011, p. 2). De fato, para Harris, “a ciência é capaz de nos dizer o que devemos fazer para viver a melhor vida possível” Cf. < <http://www.samharris.org/books/the-moral-landscape>>. Acesso em: 16 nov. 2015.

²⁵⁸ “1. Morality is ‘all about’ improving the well-being of conscious creatures. 2. Facts about the well-being of conscious creatures are accessible to science. 3. Therefore science can tell us what’s objectively ‘moral’ – that is, it can tell us whether something increases, or decreases, the well-being of conscious creatures” (EARP, 2011, p. 2).

tampouco um fato da natureza, isto é, ela não deriva da ciência nem da natureza: “ela é um juízo de valor”. E ainda que considerássemos que essa é uma boa premissa, Earp pergunta: “como você define *bem-estar*, cientificamente ou de outro modo?” (EARP, 2011, p. 2).

Por conseguinte, Earp conclui que a origem do problema nos argumentos de Harris está em sua concepção de ciência. Citando um trecho de um debate entre Dawkins e Harris na Universidade de Oxford, ele avalia que por ‘ciência’, Harris efetivamente quer dizer ‘filosofia’... ou pelo menos alguma coisa que não difere dos princípios da filosofia. Conforme declaração do próprio Harris,

Bem, eu realmente acho que a fronteira entre ciência e filosofia, na verdade, não existe... Filosofia é o útero das ciências. No momento em que algo se torna experimentalmente tratável, então as ciências brotam da filosofia. E toda a ciência tem a filosofia incorporada. Portanto, não há partição em minha mente (Apud: EARP, 2011, p. 3).²⁵⁹

Na avaliação de Earp, portanto, quando Harris diz que a “ciência” pode “determinar os valores humanos”, ele espera muito claramente que seu leitor (ou ouvinte) evoque a imagem de investigadores vestindo jalecos para que suas afirmações se tornem interessantes. “O que Harris parece estar fazendo é tentar sequestrar o prestígio e ‘objetividade’ do empreendimento científico para rotular o comportamento de certos grupos como categoricamente ERRADO”, conclui Earp (2011, p. 2).

Em nossa opinião, um dos principais motivos para críticas tais como elaboradas por Brian Earp decorrem principalmente da declaração feita por Harris no subtítulo de sua obra *The Moral Landscape*, i.e., “como a ciência pode *determinar* os valores humanos” (o itálico é nosso). A questão é: o que de fato Harris propõe em seu livro? Que a ciência é capaz de *determinar* os valores humanos – tal como apresentado no subtítulo de sua obra – ou que ela (a ciência) pode nos *ajudar* a encontrar um caminho para as verdades morais?

Como reconhece o próprio Harris, “a maioria das críticas dirigidas ao seu livro *The Moral Landscape* parecem tropeçar em seu subtítulo, ‘como a ciência pode determinar os valores humanos’, e eu admito que essa formulação se tornou um albatroz”.²⁶⁰ No entanto, esse neurocientista afirma que o objetivo de seu livro “não foi argumentar que a ‘ciência’

²⁵⁹ “Well, I actually think that the frontier between science and philosophy actually doesn’t exist... Philosophy is the womb of the sciences. The moment something becomes experimentally tractable, then the sciences bud off from philosophy. And every science has philosophy built into it. So there is no partition in my mind” (HARRIS, Apud: EARP, 2011, p. 3). Disponível também em: <<http://www.youtube.com/watch?v=UuuTOPZxwRk>> Acesso em 16 de março de 2015.

²⁶⁰ Diferentemente de seu uso comum, i.e., albatroz: um tipo de ave marinha, Harris o utiliza metaforicamente significando um “peso morto” ou um “estigma” que não se pode facilmente descartar ou jogar fora.

burocraticamente interpretada pode subordinar toda a conversa sobre a moralidade”. “Meu objetivo” – continua esse neurocientista – “era mostrar que existem verdades morais e que elas devem cair dentro de alguma compreensão dos caminhos de como as mentes conscientes surgem neste universo”. Finalmente, para esse neoteísta, “o ponto central de *The Moral Landscape* foi defender a existência de verdades morais *objetivas* e insistir que elas são tão reais como as verdades físicas. Se os leitores querem admitir esse ponto sem chamar a aquisição de tais verdades de ‘ciência’, é uma escolha semântica que não tem relação com o meu argumento”, conclui Harris (2014).²⁶¹

Com isso, podemos concluir que, ainda que Harris compreenda que a ciência *não* determine os valores humanos – o que difere da declaração do subtítulo de seu livro – esse neoteísta reconhece a existência de verdades morais objetivas capazes de se impor como padrões absolutos de moralidade. Além disso, podemos também concluir que em sua concepção, bem como na concepção dos demais neoteístas, existe também um fundamento científico para a moralidade, pois no seu entendimento, como dissemos reiteradamente, a ciência é o único caminho válido de conhecimento na compreensão desses atores.²⁶²

3. Conclusão Parcial

Como dissemos no início deste capítulo, em nossa avaliação, tanto o movimento neofundamentalista religioso quanto o movimento neoteísta são expressões da busca de uma redefinição de um *fundamento transcendente* para estruturação do espaço humano-social diante do “desencantamento do mundo” e do desencantamento dos próprios instrumentos que o possibilitaram: a ciência, a filosofia e a política. Como também indicamos anteriormente, em nosso entendimento, tal como o neofundamentalismo religioso, o próprio neoteísmo se constitui não apenas como uma resposta, mas como uma expressão dos esforços intelectuais

²⁶¹ Disponível em: <<http://www.samharris.org/blog/item/clarifying-the-landscape>>. Acesso em: 16 nov. 2015.

²⁶² Como reconhece o próprio Sam Harris, por um lado, sua posição difere bastante da concepção da “maioria das pessoas instruídas e não religiosas (e isso inclui a maioria dos cientistas, acadêmicos e jornalistas)” que acredita que não exista algo semelhante ao que pode ser chamado de “verdade moral” – “apenas preferências e opções morais e reações emocionais que confundimos com o genuíno conhecimento de certo e errado” (HARRIS, 2013, p. 35). Como ele também observa, “Muitas pessoas acham que alguma coisa no último punhado de séculos de progresso intelectual nos impede de falar em termos de “verdade moral”, e, portanto, de fazer juízos de valor morais sobre outras culturas – ou qualquer tipo de julgamento moral. [...] Muitas dessas pessoas também acham que um fundamento científico para a moralidade não serviria para nada. Pensam que somos capazes de combater o mal mesmo sabendo que nossa noção de “bem” e “mal” é incerta” (HARRIS, 2013, p. 33). Por outro lado, sua posição também difere dos religiosos que, muito embora, assim como ele aceitem a existência de verdades morais absolutas, se apoiam em Deus ou na religião para aquisição das mesmas (HARRIS, 2013, p. 10).

para (re) estabelecer um novo fundamento (não-religioso) da autoridade moral, baseada numa concepção “elevada” de ciência, definitivamente marcada por uma compreensão naturalista da existência.

No entanto, diante dessa busca do reencantamento da ciência com vistas à fundação de um renovado fundamento *não* religioso da autoridade moral efetuada pelos atores do neoateísmo, algumas observações ainda precisam ser feitas.

Nesse sentido, uma importante contribuição para o nosso trabalho é apresentada pelo pesquisador da Universidade da Califórnia, Egil Asprem. A partir de sua compreensão segundo a qual “o conhecimento científico acerca do mundo nunca poderia dizer a ninguém como viver ou qual devem ser seus valores” e que os métodos da ciência “não poderiam desvendar quaisquer segredos de caráter ético ou religioso”, Asprem chama atenção para um fato importante para nossas análises sobre o lugar da ciência como fonte de verdade moral presente no discurso neoateísta. De fato, como temos observado e como também destaca esse pesquisador, “a questão de como a ciência aborda a construção e adoção de uma visão de mundo é um elemento central no problema do desencantamento” (ASPREM, 2014, p. 50).

Segundo Asprem, a modernidade é caracterizada, dentre outras coisas, por uma separação das *esferas-de-valor* e que, por isso mesmo, se espera que ciência e visões de mundo sejam tratadas como domínios inteiramente separados. Todavia, em sua avaliação, uma separação entre os dois domínios tem sido frequentemente ignorada na prática. Como temos observado em nossas pesquisas, há uma enorme literatura explorando as implicações nas visões de mundo decorrentes da ciência, como por exemplo, as discussões em torno do naturalismo científico como visto anteriormente neste mesmo capítulo. Na opinião de Asprem, porém, essas especulações, geradas desde o início do período moderno até os dias atuais, com contribuição de ambos os que defendem e os que contestam a legitimidade da ciência nesse campo, “surgem como posições em uma mais ampla luta moderna para dar sentido ao mundo” (ASPREM, 2014, p. 50). Como ele mesmo explica,

A impossibilidade de “visões de mundo científicas” deriva do ceticismo axiológico e da separação das esferas-de-valor. [...] Entretanto] essa visão pode ser contestada por uma série de motivos. Por razões históricas, qualquer afirmação descrevendo a separação entre os dois domínios como a principal tendência tem sido rejeitada como não fundamentada. Por razões filosóficas, existem numerosas posições que têm por base a premissa segundo a qual a ciência *pode* e *deve* informar a construção de visões de mundo. Essas variam do utilitarismo e do humanismo secular à ética evolucionista, à neuroteologia, e às diversas posições que apelam explicitamente para o reencantamento da ciência. [...] todas essas posições surgem como divergentes respostas ao problema do desencantamento (ASPREM, 2014, p. 51).

Assim, em nossa opinião e em sintonia com a avaliação de Asprem, ao buscar defender a concepção segundo a qual a ciência pode determinar os valores humanos, isto é, ao tentar *re-unir* fatos e valores, o movimento neoateísta participa com maior ou menor intensidade desse contexto de reencantamento – ressignificação – do saber científico, dispositivo que foi determinante justamente no processo moderno de desencantamento do mundo apontado por Max Weber, mas que foi ele também vítima desse mesmo processo desde o momento em que a ciência com “C” maiúsculo entrou em crise, como bem sugere Marcel Gauchet (2004, p. 16-17). Como observa ainda Asprem,

Tomando a tese do desencantamento como seu ponto de partida, e sustentando que a ciência moderna tem sido caracterizada pela divisão entre fatos e valores, levando a um mundo niilista onde a racionalidade instrumental fornece o único padrão de ação, esses escritores [neoateístas] têm se aventurado a expressar seu criticismo cultural como um explícito chamado ao reencantamento. A lógica dessa literatura, que vou me referir como o ‘paradigma do reencantamento’, é elevar a análise weberiana da ‘ciência empírica’ em um mundo desencantado a um verdadeiro diagnóstico de tudo o que havia de errado com a tardia sociedade industrial pós-guerra (ASPREM, 2014, p. 51).

De fato, como observado por William A. Stahl, o neoateísmo, assim como o (neo) fundamentalismo, se destacam pela “tentativa de recriar autoridade em face das crises de sentido na tardia modernidade” (STAHL, 2010, p. 98). Na perspectiva dos novos ateístas, o mundo encontra-se em degradação devido, por um lado, à *malévola* presença da religião e por outro, pela *delirante e perigosa* presença do relativismo.²⁶³ Por isso mesmo, esse movimento busca ressignificar a ciência, concebendo-a como reserva de sentido capaz de promover uma espécie de “salvação moral do mundo”.

No entanto, o paradigma do reencantamento é problemático por sua pobreza analítica, por seu pesado viés ideológico e por ser comprovadamente insustentável do ponto de vista histórico. Os neoateístas, defensores de um tipo de reencantamento, distorcem o argumento filosófico do ceticismo axiológico, que implica a impossibilidade de uma visão de mundo genuinamente científica, transformando-o em um elemento positivo para o estabelecimento de uma visão de mundo baseada na ciência. Ao avaliar o pensamento de Weber a esse respeito, Asprem observa que a separação entre *fatos e valores* levou a uma determinada forma de relativismo, em que os valores foram privatizados – “subjetivizados”, digamos – gerando um “politeísmo de valores” (ASPREM, 2014).

²⁶³ Para Richard Dawkins, o relativismo é visto como algo delirante ou absurdo (2003, p. 14). Enquanto para Sam Harris o relativismo é visto como sem sentido e perigoso (HARRIS, 2004, p. 178).

Diante dessas considerações, podemos afirmar que, na dinâmica do desencantamento do mundo, a neutralidade axiológica característica da democracia moderna, mostrou-se incapaz de elaborar dispositivos que gerassem alternativas de sentido capazes, por sua vez, de fornecer respostas às questões-limites, metafísicas, que marcam a *vivência* dos seres humanos em geral. Se por alguns instantes históricos dispositivos tais como a ciência, a política, as ideologias e os ideais filosóficos foram capazes de constituir reservas de sentido não-religiosas e autoevidentes, com o desencantamento desses mesmos dispositivos, sobretudo, com os eventos ocorridos nas décadas de 1970 a 1990, tais como o fim de regimes totalitários, o fim do bloco comunista e socialista, a relativização da ciência, e a pluralização “pós-moderna”. Essa condição que já foi qualificada como “pós-moderna” ofereceu um terreno fértil para novas ou reatualizadas reservas de sentidos, tais como o neofundamentalismo religioso e o secularismo radical secular, ou, como preferimos denominar, o “neofundamentalismo secularista”, tal como o neoateísmo, que busca hegemonia cultural e política no âmbito de espaços e de culturas públicas marcadas por conflitos culturais e clivagens políticas de difícil reversibilidade, à primeira vista, como parece ser o caso dos EUA.

CAPÍTULO 4

O NEOATEÍSMO COMO NEOFUNDAMENTALISMO SECULAR

Como indicamos no primeiro capítulo e como temos procurado demonstrar ao longo desta pesquisa, existem três hipóteses que se articulam nos servindo de fio condutor para nossa análise do neoateísmo. A primeira delas é que o neoateísmo constitui um dos atores do atual realinhamento no âmbito da guerra de culturas em curso nos Estados Unidos assumindo uma postura em direção à ortodoxia (secularista). A segunda hipótese é que esse conflito representa um dos muitos efeitos da dinâmica própria da “saída da religião”, ou do “desencantamento do mundo”. Nesse contexto o neoateísmo é um movimento que preconiza o “reencantamento do mundo” ao conceber a ciência como o único saber cujas aquisições podem constituir fundamentos universais para nossas escolhas morais e mesmo políticas. Em decorrência das duas primeiras hipóteses, somos do parecer – e esta é nossa terceira hipótese – que o neoateísmo é uma forma de *neofundamentalismo secularista*. Assim sendo, no presente capítulo apresentaremos os argumentos que em nosso entendimento dão suporte para sustentar a última hipótese desta pesquisa. Faremos isso demonstrando que algumas das características encontradas no neoateísmo, ao longo de nossas análises sobre seu posicionamento no âmbito da guerra de culturas e na dinâmica mesmo do desencantamento do mundo, convergem para que o qualifiquemos de tal modo.²⁶⁴

No entanto, como sabemos, qualificar o neoateísmo como uma forma de fundamentalismo é despertar suscetibilidades.

²⁶⁴ Mesmo que não seja uma exclusividade desta tese a identificação do neoateísmo como uma forma de fundamentalismo, entendemos que tal tipificação é algo essencial para nossa análise e avaliação final desse movimento. Além disso, como já temos indicado ao longo desta pesquisa, em nosso parecer o neoateísmo se constitui como uma forma específica de fundamentalismo, o qual denominamos de *neofundamentalismo secularista*. Existem outros autores que também qualificam o neoateísmo como um movimento fundamentalista. Um desses autores é Reza Aslan. No prefácio de seu livro *Religion and the New Atheism: a critical appraisal* (editado por Amarnath) Aslan afirma que “não é exagero descrever o movimento popularizado por nomes como Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris e Christopher Hitchens como uma nova, particular e zelosa forma de fundamentalismo – um fundamentalismo ateu”. Em sua opinião, “os paralelos com o fundamentalismo religioso são óbvios e evidentes: a convicção de que eles estão de posse exclusiva da verdade (científica ou não), a preocupante falta de tolerância para os pontos de vista de seus críticos (Dawkins comparou os criacionistas aos negadores do Holocausto), a insistência em uma leitura literal das Escrituras (mais literal, de fato, que se encontra entre a maioria dos fundamentalistas religiosos), o reducionismo simplista do fenômeno religioso, e, talvez o mais bizarro, a sua enorme sensação de cerco: a crença de que eles têm sido oprimidos e marginalizados pelas sociedades ocidentais e que não suportam mais isso” (AMARNATH, 2010, xiii). Sobre outras perspectivas de qualificação do neoateísmo como uma forma de fundamentalismo ver também, por exemplo, STAHL 2010.

A pergunta “Pode um ateu ser um fundamentalista?” (“*Can an Atheist Be a Fundamentalist?*”) feita pelo filósofo britânico Anthony Grayling, título do terceiro capítulo de seu livro *Against All Gods* (2007), é sem dúvida um questionamento válido e importante. A essa pergunta, Grayling responde habilmente apresentando outra pergunta: “o que seria um ateu não-fundamentalista?”. Conjecturando, ironicamente, ele mesmo responde:

Ele seria alguém que acredita só um pouquinho que não existem entidades sobrenaturais no universo – talvez que exista apenas uma parte de um deus (um pé divino, digamos, ou nádegas)? Ou que os deuses existem apenas em alguns tempos – por exemplo, quarta-feira e aos sábados? (Isso não seria tão estranho: para muitos irrefletidos quase-teístas, um deus existe somente aos domingos). Ou pode ser que um ateu não-fundamentalista seja alguém que não se importa com o fato de que outras pessoas possuam crenças profundamente falsas e primitivas sobre o universo, baseados nas quais eles passaram séculos assassinando em massa outras pessoas que não possuíam exatamente as mesmas falsas e primitivas crenças como as suas – e ainda o fazem? (GRAYLING, 2007. In: HITCHENS, 2007b, p. 473).²⁶⁵

A conclusão de Grayling, portanto, é que os ateus não deveriam ser classificados, por exemplo, como “ateus fundamentalistas” de um lado e “ateus moderados” do outro, pois em sua compreensão, o ateu é sempre alguém que se importa com as centenas de milhões de pessoas que têm sido profundamente prejudicadas pela religião ao longo da história (GRAYLING, 2007. In: HITCHENS, 2007b, p. 475).

Assim como Anthony Grayling, o neoteísta Richard Dawkins é outro a recusar a identificação do neoteísmo como uma forma de fundamentalismo. Defendendo-se da “acusação” de ser um ateu fundamentalista devido a sua defesa apaixonada da teoria da evolução pela seleção natural, Dawkins declara:

Não sou mais fundamentalista quando digo que a evolução é uma verdade do que quando digo que é verdade que a Nova Zelândia fica no hemisfério sul. Acreditamos na evolução porque as evidências a sustentam, e a abandonaríamos num piscar de olhos se surgissem novas evidências que desmentissem. Nenhum fundamentalista de verdade diria uma coisa dessas. É muito fácil confundir fundamentalismo com paixão. Posso muito bem parecer apaixonado quando defendo a evolução diante do criacionismo fundamentalista, mas isso não acontece por causa de meu próprio fundamentalismo rival. Acontece porque as evidências da evolução são fortíssimas e fico apaixonadamente perturbado com o fato de meu oponente não conseguir enxergar isso – ou, o mais comum, recusar-se até a pensar

²⁶⁵ “Would he be someone who believed only somewhat that there are no supernatural entities in the universe – perhaps that there is only part of a god (a divine foot, say, or buttock)? Or that gods exist only some of time – say, Wednesday and Saturdays? (That would not be so strange: for many unthinking quasi-theist, a god exist only Sundays). Or might it be that a non-fundamentalist atheist is one who does not mind that other people hold profoundly false and primitive beliefs about the universe, on the basis of which they have spent centuries mass-murdering other people who do not hold exactly the same false and primitive beliefs as themselves – and still do?” (GRAYLING, 2007. In: HITCHENS, 2007b, p. 473).

nisso, porque contradiz seu livro sagrado. Minha paixão aumenta quando penso em tudo o que os pobres fundamentalistas, e aqueles que eles influenciam, estão *perdendo*. As verdades da evolução, junto com muitas outras verdades científicas, são tão fascinantes e belas que é realmente trágico morrer tendo perdido tudo isso! É claro que isso me inflama. Como não inflamaria? Mas minha crença na evolução não é fundamentalismo, e não é fé, porque sei o que seria necessário para mudar de ideia, e mudaria satisfeito se fossem apresentadas as evidências necessárias (DAWKINS, 2007, 363-364).

Diante de posições como as de Dawkins e as de Grayling apresentadas acima, é importante destacarmos neste momento que ao identificarmos o neoateísmo como um neofundamentalismo secularista, não queremos dizer com isso que de alguma forma ele seja considerado nesta pesquisa como um movimento religioso, tampouco fazemos essa identificação como uma crítica pejorativa contra seu movimento ou mesmo o fazemos em defesa de um possível compromisso nosso com alguma fé teísta, como o cristianismo, por exemplo. Na verdade, a identificação do neoateísmo como um neofundamentalismo secularista segue como conclusão das características identificadas através da análise do discurso desse movimento ao longo desta pesquisa. Em nossa opinião, tal classificação em nada diminui a importância ou a relevância de seu discurso nem de seu movimento.

Inicialmente cabe-nos destacar que ao cunharmos a expressão *neofundamentalismo secularista* e, ao aplicá-la como marca distintiva do movimento neoateísta precisamos fazer atenção às três palavras que compõe essa expressão, de trás para frente: secularista, fundamentalismo e *neo*.

Uma pergunta logo nos ocorreu quando nos propusemos a nos confrontar com o neoateísmo. Deveria ser o neoateísmo simplesmente considerado um movimento secular, no sentido de não estar pautado por qualquer matriz religiosa tradicional, e, portanto, não religioso, ou mereceria ser ele classificado de um modo mais específico? Diante desse questionamento recorreremos a uma distinção feita por Jürgen Habermas em seu texto *Notes on a Post-Secular Society* (2008) que muito nos ajudou a qualificar o neoateísmo como um movimento secularista antes que secular. De acordo com Habermas,

Ao contrário da postura indiferente de uma pessoa secular ou não-religiosa, que se relaciona agnosticamente em relação às pretensões de validade religiosas, os secularistas tendem a adotar uma postura polêmica em relação à doutrina religiosa que mantém uma influência pública, apesar do fato de que suas reivindicações não podem ser cientificamente justificadas (HABERMAS, 2008).²⁶⁶

²⁶⁶ “In the use of terms I distinguish between ‘secular’ and ‘secularist’. Unlike the indifferent stance of a secular or unbelieving person, who relates agnostically to religious validity claims, secularists tend to adopt a polemical stance toward religious doctrines that maintain a public influence despite the fact that their claims cannot be

Como se isso não bastasse para qualificarmos o neoteísmo como um movimento secularista, Habermas ainda acrescenta mais uma característica que não nos deixa dúvidas em qualificá-lo dessa maneira. De acordo com esse filósofo, “hoje, o secularismo é muitas vezes baseado em um ‘hard’ naturalismo, ou seja, baseado em pressupostos científicos”, característica essa, sem dúvida, presente no discurso dos novos ateístas (HABERMAS, 2008).

Em relação ao uso do termo fundamentalismo, é importante observarmos um paralelo sutil, mas muito interessante entre duas citações distintas que estão presentes no texto desta tese. A primeira, uma declaração feita por Tina Beattie em seu livro *The New Atheists: The Twilight of Reason and the War on Religion* (2008), onde destaca o fato de que logo após os ataques do 11/09 nos Estados Unidos, Dawkins declarou seu compromisso com uma “forma mais *militante* de ateísmo” (BEATTIE, 2008, Location 73 of 198 – o itálico é nosso); e, a segunda, a declaração feita por George Marsden, em seu livro *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism* (1991) onde destaca uma característica importante do fundamentalismo ao afirmar que “um fundamentalista é um evangélico que está irritado com alguma coisa. [...] um fundamentalista é um *evangélico que é militante* em oposição à teologia liberal nas igrejas ou às mudanças nos valores culturais ou nos costumes” (MARSDEN, 1991, p. 01 – o itálico é nosso).²⁶⁷ Em nossa avaliação, essa característica “mais militante de ateísmo” presente no movimento neoteísta, que o diferencia dos ateísmos do passado, o aproxima do fundamentalismo. Sabemos, no entanto, que essa aproximação ilustrativa, não é, por si só, suficiente para qualificar o neoteísmo como uma forma de fundamentalismo. Como veremos ainda neste capítulo, o que torna plausível qualificar o neoteísmo como uma forma de fundamentalismo é a simetria estrutural entre o discurso neoteísta e o discurso neofundamentalista religioso.²⁶⁸

E, finalmente, o termo *neo*, que utilizado como prefixo de fundamentalismo, indica modificações na própria orientação geral do fundamentalismo norte-americano. Esse termo foi utilizado pelo mesmo George Marsden para se referir ao ressurgimento do fundamentalismo protestante na cena pública e política norte-americana, sobretudo por

scientifically justified. Today, secularism is often based on ‘hard’ naturalism, i.e., one based on scientist assumptions” (HABERMAS, 2008).

²⁶⁷ “A fundamentalist is an evangelical who is angry about something. [...] an American fundamentalist is an evangelical who is militant in opposition to liberal theology in the churches or to changes in cultural values or mores...” (MARSDEN, 1991, p. 01).

²⁶⁸ Além disso, temos observado que, atualmente o termo fundamentalismo tem sido utilizado para se referir a uma propensão epistemológica contrária ao relativismo. Nesse sentido, o termo fundamentalista também se aplica perfeitamente ao neoteísmo uma vez que, como já vimos e como ainda veremos com maior profundidade, esse movimento é completamente avesso ao relativismo.

intermédio da *Moral Majority*, movimento liderado pelo pastor batista norte-americano Jerry Falwell. De acordo com Marsden, “neofundamentalista é um termo apropriado para o movimento de Falwell. Enquanto mantém a herança fundamentalista do separatismo eclesiástico (e, portanto, permanece distante de [Billy] Graham), Falwell tentou trazer de volta os fundamentalistas para os centros da vida norte-americana, especialmente através da ação política” (MARSDEN, 1991, p. 76).²⁶⁹ Considerando o contexto histórico da emergência do neoateísmo, fica claro, como já dissemos, que seu discurso é uma resposta ao ressurgimento do fundamentalismo religioso bem como, mais especificamente, ao neofundamentalismo religioso norte-americano que tem se manifestado desde as últimas décadas do século passado através das ações políticas implementadas pela chamada Nova Direita Religiosa. Dessa forma, acreditamos que o discurso ético-político dos novos ateístas se aproxime estruturalmente mais do discurso do neofundamentalismo representado por Falwell do que do discurso do fundamentalismo originário do início do século passado.²⁷⁰

Em nossa opinião, mesmo que esses fatores justifiquem o uso do termo “neofundamentalismo secularista” na qualificação do neoateísmo, acreditamos que existam outras questões que ainda precisam ser consideradas a esse respeito. Por conseguinte, para melhor sustentarmos essa qualificação do movimento neoateísta, em primeiro lugar faremos atenção de forma mais detalhada aos conceitos relativos aos termos “secularização” e “fundamentalismo”; e, em seguida, trataremos de outras características igualmente importantes para a compreensão do neoateísmo como um neofundamentalismo secularista.

²⁶⁹ “Neo-fundamentalist is an appropriate term for Falwell’s movement. While holding to the fundamentalist heritage of ecclesiastical separatism (and hence remaining distant from Graham), Falwell tried to bring fundamentalists back toward the centers of American life, especially through political action” (MARSDEN, 1991, p. 76).

²⁷⁰ Como demonstramos acima, a expressão “neofundamentalismo secularista” utilizada nesta pesquisa para qualificar o atual movimento neoateísta se deve, sobretudo, às relações desse movimento com o “neofundamentalismo religioso” norte-americano. No entanto, vale destacar outro aspecto importante para elaboração dessa expressão, ou seja, a existência da expressão “fundamentalismo secularista”. De fato, em nossos estudos verificamos a existência de expressões tais como “fundamentalismo secularista” (Cf. BERMEJO, 2013, p. 76) ou simplesmente “fundamentalismo secular” (*secular fundamentalism*) tal como utilizado por Daniel O. Conkle. No capítulo 17 do livro *Law and Religion: A Critical Anthology* (FELDMAN, 2000), intitulado *Secular Fundamentalism, Religious Fundamentalism, and the Search for Truth in Contemporary America*, por exemplo, Conkle utiliza o termo “*secular fundamentalist*” justamente para “characterize a person or institution as dogmatic, extreme, or fanatical”. Conkle lembra que esse termo foi utilizado para qualificar “the fascists and communists of the middle half of the twentieth century were holders of ‘totalitarian faiths’” (CONKLE, 2000, p. 318).

1. Secularização e Fundamentalismo

Uma vez que qualificamos o neoateísmo como um *neofundamentalismo secularista*, acreditamos que dois conceitos precisam ser minimamente elucidados. Primeiro, os conceitos relacionados ao tema da secularização, e segundo, aqueles que se relacionam com o termo fundamentalismo.

1.1 As Teses da Secularização

Como observa Robert Fowler, enquanto a tese da *culture wars* foca nas lutas de hoje, as teses da secularização propõem uma perspectiva histórica mais ampla acerca da religião nas sociedades ocidentais. Assim sendo, ela sugere que olhemos para longe dos eventos que estão diretamente diante de nós para analisar o mais amplo desenvolvimento histórico que têm servido para condicionar a cultura, a religião e a política (FOWLER, 2010, p. 323).

Em uma frase podemos afirmar que o componente básico da tese da secularização segue o argumento segundo o qual a religião tem diminuído na medida em que a secularização tem avançado. Como destaca Roger Finke, “os sociólogos têm utilizado o modelo da secularização para explicar a decadência inevitável da religião”. Sendo assim, uma vez que “a industrialização, a urbanização e a racionalização passaram a dominar a sociedade, a religião diminui” (FINKE, 1992, p. 145).²⁷¹ Além disso, seus defensores alegam que esse desenvolvimento é um resultado inevitável da modernidade, que já influenciou em grande medida a Europa Ocidental e, em menor grau, os Estados Unidos.²⁷² Como observa Fowler, nesse cenário, “com o avanço da modernidade, o secularização espalha seu rastro, corroendo o significado social e cultural da religião” (FOWLER, 2010, p. 323). Nesse mesmo sentido, Peter Berger também afirmou que “por secularização entendemos o processo pelo qual os setores da sociedade e da cultura são removidos da dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 1967, p. 107).²⁷³

²⁷¹ “Since the founding of the discipline, sociologists have used the secularization model to explain the inevitable decay of religion. [...] as industrialization, urbanization, and rationalization come to dominate a society, religion will recede” (FINKE, 1992, p. 145).

²⁷² De acordo com Norris e Inglehart “os pensadores sociais seminais do século XIX – Augusto Comte, Hebert Spencer, Émile Durkheim, Max Weber, Karl Marx e Sigmund Freud – acreditavam que a religião gradativamente enfraqueceria em importância deixando de ser significativa com o advento da sociedade industrial” (NORRIS; INGLEHART, 2004, p. 3)

²⁷³ De acordo com Robert Fowler, os teóricos da secularização assumem a modernidade como a chave para o declínio da religião. Assim, eles entendem que a ‘modernização’ se define pelo entrelaçamento de alguns fatores: dos tipos de pensamento científico, dos avanços tecnológicos modernos, da vida econômica complexa, das formas contemporâneas de comunicação de massa e de entretenimento e do crescimento das burocracias governamentais e a educação pública. Na perspectiva dos teóricos da secularização, nas sociedades modernas e racionais as abordagens científicas dominam ao passo que nas sociedades tradicionais, as cosmovisões religiosas têm precedência. Nas sociedades modernas, a política pública é dominada por confrontos de indivíduos e grupos

Considerando, portanto, a secularização em seu sentido básico, percebemos que todos os autores acima citados concordam, de uma forma ou de outra, que por secularização entende-se o prognóstico segundo o qual haverá uma decadência inevitável da religião, resultante da modernidade, em função da erosão epistemológica do próprio fundamento religioso ou metafísico a qual, por sua vez, corroerá o significado social e cultural da religião e determinará o desaparecimento de toda experiência religiosa.

Mesmo com seu grande sucesso entre os analistas políticos e sociais do século passado, nas últimas décadas as teses da secularização têm sido severamente contestadas. Como observam Norris e Inglehart (2004), por exemplo, ‘a morte da religião’ dada como certa pela *conventional wisdom* das ciências sociais durante a maior parte do século XX, tendo sido tomada como modelo mestre da investigação sociológica; durante a última década, todavia, tem sido objeto de crescentes críticas. No entanto, na opinião desses autores, apesar do fato da teoria da secularização estar experimentando atualmente o desafio mais prolongado em sua história, eles acreditam que é “premature realizar o seu funeral”. Dessa forma, na avaliação de Norris e Inglehart, “não há dúvida de que a tradicional tese da secularização precisa ser atualizada. É óbvio que a religião não desapareceu do mundo, nem parece provável que isso ocorra. Contudo, o conceito de secularização capta uma parte importante do que ainda está acontecendo” (NORRIS; INGLEHART, 2004, p. 3).

No parecer de Marcel Gauchet, as categorias de “laicização” e “secularização” não dão conta de explicar a “saída da religião” em sua dimensão mais profunda, i.e., como processo de “a transmutação do antigo elemento religioso em algo distinto da religião”. Além disso, ele observa que “ambas as noções têm origem eclesial; surgem do esforço da instituição para definir-se por contraste; designam o que forma parte da Igreja ou o que escapa da sua jurisdição”. Apesar disso, Gauchet considera que existe uma utilidade *descritiva* nas categorias de “laicização” ou “secularização”. Embora em sua opinião “elas ocultem o fundo do fenômeno que constitui a originalidade de nosso mundo”, ele admite que essas categorias “ilustram adequadamente sua superfície. Elas fazem sentido, porém não esgotam o problema, simplesmente” (GAUCHET, 2003, p. 24).

com interesses próprios que perseguem seus interesses racionais. A educação torna-se um motor da secularização com suas explicações científicas dos fenômenos terrestres. O mercado capitalista também silencia o entusiasmo religioso, uma vez que direciona as pessoas para uma cultura de consumo e para o mundo do trabalho corporativo mundial (Cf. FOWLER, 2010, p. 324). Em nossa opinião, a modernidade pode ser entendida como um conjunto de projetos com vistas a institucionalizar os princípios de: constitucionalismo, autonomia moral e individual, direitos humanos, igualdade civil, consumo, indústria e tecnologia e laicidade.

Ernest Gellner (1991) por sua vez, é mais crítico com relação à validade das teses da secularização. Ao refutá-las, ele afirma que, mesmo que a religião tenha perdido muito de sua influência política e social, ela continua persistente entre as camadas educacionalmente menos privilegiadas da sociedade.²⁷⁴ Assim, em sua análise, muito embora tenha ocorrido um declínio da religião, no entanto, estranhamente ela persiste. Além da permanência da religião, em sua avaliação, um dos subprodutos da secularização foi a emergência das chamadas religiões seculares, funcionalmente similares à religião, mas que em seu conteúdo doutrinal tiveram o cuidado de colocá-la dentro dos limites do presente mundo, e de tentar compartilhar o prestígio da ciência. Ele ainda observa que, dentre esses tipos de religiões seculares, aquela que teve de longe o maior impacto social e, que na prática, se tornou a maior religião mundial e a doutrina oficial de um número de importantes estados e de outros com não tanta importância, foi o marxismo. No entanto, esperava-se que as religiões seculares parecessem com as religiões literais em termos de sua persistência, o que, como sabemos, não ocorreu (GELLNER, 1991, p. 277).²⁷⁵

Segundo Ernest Gellner, as teses da secularização falharam em primeiro lugar porque ela não ocorreu dentro do Islã e, além disso, porque a *conventional wisdom* também foi refutada pelos dramáticos acontecimentos desde 1985 e, particularmente, do ano de 1989, o que demonstrou que, embora o marxismo se assemelhe claramente às religiões mundiais de outra forma, parece não ter tido a mesma tenacidade. Portanto, na avaliação de Gellner, temos dois fenômenos que contradizem a sabedoria convencional: o poderoso controle do Islã e a fraca manutenção do marxismo (GELLNER, 1991, p. 278).

Já o sociólogo Peter Berger é ainda mais radical em sua contestação da validade das teses da secularização, justamente ele que foi um dos principais articuladores e proponentes dessa tese na década de 1960. Em seu livro *Desecularization of the World*, publicado em 1999, no entanto, Berger é enfático em afirmar sua posição em relação à teoria da secularização. Segundo Berger,

²⁷⁴ Essa opinião também é partilhada por Norris e Inglehart (2004) que acreditam que a importância da religiosidade persiste mais fortemente entre as populações vulneráveis, especialmente aqueles que vivem em países pobres, enfrentando riscos que ameaçam a sobrevivência pessoal. “Argumentamos que o sentimento de vulnerabilidade física, social e o risco pessoal são um fator chave para o desenvolvimento da religiosidade, enquanto, o processo de secularização – uma erosão sistemática das práticas religiosas, valores e crenças – ocorreu mais claramente entre os mais prósperos setores sociais que vivem em nações pós-industriais ricas e seguras” (p. 4). Segundo Bruce Ledewitz, está presente na tese da secularização a doutrina segundo a qual a religião declina com o aumento da renda e da educação (LEDEWITZ, 2007, p. 12).

²⁷⁵ De acordo com Marcel Gauchet, no processo de passagem da heteronomia à autonomia, iniciado há cinco séculos e que teve seu ponto de partida na Reforma Protestante, as chamadas “religiões seculares” constituíram-se como “a última e monstruosa forma” de negociação entre a autonomia e a herança da heteronomia (GAUCHET, 2013, p. 19).

Meu ponto é que a suposição de que nós vivemos em um mundo secularizado é falsa. O mundo de hoje, com algumas exceções que persistem atualmente, continua tão furiosamente religioso como sempre foi, e em alguns lugares mais do que nunca. Isso significa que um corpo inteiro de literatura produzido por historiadores e cientistas sociais rotulado de “teoria da secularização” é essencialmente equivocado (BERGER, 1999, p. 2).²⁷⁶

Desse modo, na opinião de Berger, a ideia-chave da teoria da secularização segundo a qual “a modernização leva necessariamente ao declínio da religião tanto na sociedade quanto nas mentes dos indivíduos está precisamente errada”. Como ele observa, ainda que a modernização tenha tido alguns efeitos secularizantes, ela também provocou poderosos movimentos de contra-secularização. Além disso, ele observa que a secularização no nível social não está necessariamente ligada à secularização no nível de consciência individual, uma vez que, apesar de algumas instituições religiosas terem perdido o poder e a influência em muitas sociedades, mesmo assim as crenças e práticas religiosas antigas e novas, continuam na vida dos indivíduos, às vezes tomando novas formas institucionais e, por vezes, levando a grandes explosões de fervor religioso. Por outro lado, as instituições religiosas identificadas podem desempenhar importantes papéis sociais e políticos, mesmo quando muito poucas pessoas acreditam ou praticam a religião das instituições presentes. Em sua avaliação, portanto, “a relação entre religião e modernidade é bastante complicada” (BERGER, 1999, p. 2-3).²⁷⁷

²⁷⁶ “My point is that the assumption that we live in a secularized world is false. The world today, with some exceptions to which I will come presently, is a furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever. This means that a whole body of literature by historians and social scientists loosely labeled “secularization theory” is essentially mistaken” (BERGER, 1999, p. 2). De acordo com Peter Berger e Anton Zijderveld, existem duas exceções a esse cenário de “um mundo furiosamente religioso”. Uma delas, afirmam esses autores, “é geográfica: a Europa Ocidental e Central, única região importante do mundo em que a teoria da secularização parece plausível. A outra é sociológica: uma classe com poucos membros, porém, bastante influente de intelectuais que de fato representam a secularização global” (BERGER; ZIJDERVELD, 2012, p. 5).

²⁷⁷ Diante das contestações e críticas feitas contra a atual validade das teses da secularização, sobretudo diante de um suposto ressurgimento da religião, tanto na esfera pública como na das escolhas individuais, alguns cientistas sociais e políticos, alguns filósofos e alguns teólogos têm partido para a concepção que ficou conhecida como *pós-secularismo*. Como avalia Peter Casarella, diversos relatos de um possível eclipse de nossa era secular convergem na chamada problemática ‘pós-secular’. Esse termo engloba os escritos de Jürgen Habermas sobre a ‘sociedade pós-secular’, as afirmações de Peter Berger acerca de um *global revival* do discurso religioso que visa a ‘deseccularização’, uma nova onda de literatura recente sobre religião e relações internacionais, e diversas tentativas renovadas levadas a cabo por teólogos para refutar a hegemonia da estrutura imanente da razão secular em assuntos relacionados à transcendência final e ao engajamento social (CASARELLA, 2014, p. 51). Como temos observado, no entanto, uma das principais dificuldades relacionadas a essa problemática, diz respeito ao se encontrar uma definição segura e objetiva sobre o termo ‘pós-secular’. Na concepção de Habermas, por exemplo, as sociedades secularizadas podem ser chamadas de ‘pós-seculares’ porque nessas sociedades a religião mantém uma influência pública relevante, enquanto a certeza secularista de que a religião vai desaparecer em todo o mundo no curso da modernização está a perder terreno (HABERMAS, 2008). Enquanto William A. Barbieri Jr., ao identificar a existência de seis tipos de pós-secularidade, afirma que um desses sentidos está ligado à reavaliação das ‘teses da secularização’ que tem sido realizada ao longo das últimas duas décadas. Nesse sentido, percorrendo o caminho aberto por Peter Berger (1999), alguns sociólogos têm desconstruído em grande parte a tese da secularização e começado a falar sobre uma possível *dessecularização*

Como sabemos o significado básico de secularização relacionado à ideia de um inevitável declínio da religião em face do avanço da modernidade, nem de longe é suficiente para capturar e desvelar as complexas variedades de significados que esse termo pode carregar. De fato, a tese da secularização possui diversas variantes que são tão intrigantes quanto a própria variante principal.²⁷⁸ Como bem observa William A. Barbieri Jr., atualmente não é possível tratar do conceito de secular num sentido monolítico, uma vez que existem diversos estudos que fazem distinções e rastreamentos acerca das nuances ligadas ao termo e a seus cognatos. Portanto, embora a secularização descreva “um processo pelo qual uma sociedade ou pessoas tornam-se cada vez mais secular, e secularismo denota uma ideologia que sustenta a preeminência do raciocínio secular, instituições e autoridades”, entendemos, em sintonia com Barbieri, ser necessário adotar outras distinções, dentre as várias disponíveis análises de ‘secular’ que estão em oferta (BARBIERI, Jr., 2014, p. 131).

Na busca para identificar os diferentes sentidos da secularização é importante mencionar as observações feitas por Jean-Paul Willaime (2014).²⁷⁹

De acordo com Willaime, e nós mesmos pudemos vivenciar essa dificuldade na produção desta pesquisa cuja referência bibliográfica é predominantemente em língua inglesa, é difícil traduzir a palavra francesa *laïcité*, especialmente para o inglês e alemão.²⁸⁰ Geralmente ela é traduzida em inglês como *secularism* o que, como observamos não a descreve perfeitamente. Como questiona Willaime, se *laïcité* é traduzida como *secularism*, i.e., como uma ideologia que pode ser crítica da religião, ou mesmo hostil em relação a ela, como alguém traduziria *laïcisme* nesse caso? (WILLAIME, 2014, p. 63).

em face de um global ou, pelo menos, impressionante renascimento religioso. Se, até algum tempo atrás, dava-se como certa a morte da religião, sobretudo nas sociedades europeias, agora, percebe-se que a religião não apenas se encontra viva e gozando de boa saúde em muitas partes do mundo (como, na verdade sempre foi) – mas também que ela está surgindo em muitos outros lugares. Segundo Barbieri, esse tipo de pós-secularidade sugere que a secularização está em descompasso com a dinâmica da própria modernização e conseqüentemente, tem perdido o ímpeto nas sociedades ocidentais, o que tem levado alguns a considerar a coexistência de múltiplas modernidades. Como um resultado dessa mudança de perspectiva, sociólogos e outros analistas da religião têm começado a falar de ‘dessecularização’, ou de ‘ressacralização’ ou mesmo de ‘reencantamento’ do mundo. É à luz desse amplo desenvolvimento, avalia Barbieri Jr., que nós podemos falar de uma pós-secular transformação na sociologia da religião (BARBIERI Jr., 2014, p. 140).

²⁷⁸ Uma delas é a “tese da secularização das elites”, segundo a qual, ainda que a religião continue a falar para a maioria dos seres humanos, as elites e suas instituições continuam se tornando altamente secular. Dentre os teóricos que postulam essa vertente, estão Richard John Neuhaus e Stephen Carter. Outra variante da tese da secularização é a tese da *neossecularização* do sociólogo David Yamane (Cf. YAMANE, 1997).

²⁷⁹ Outros autores, notadamente Taylor (2007), Barbieri (2014) e Casanova (1994), apresentam, cada um, suas próprias interpretações para os diferentes sentidos da secularização, no entanto, entendemos que as observações feitas por Jean-Paul Willaime (2014) sejam suficientes para balizar nossas avaliações acerca do neoateísmo.

²⁸⁰ Assim como Willaime, o filósofo francês Jean Baubérot também observa que “certas pessoas afirmam que a palavra ‘laïcité’ seria intraduzível em certas línguas, notadamente o inglês” (BAUBÉROT, 2009, p. 16). Essa mesma dificuldade da tradução da palavra francesa *laïcité* não é encontrada, no entanto, nas línguas latinas como o italiano (*laicità*), o espanhol (*laicidad*) e o português (*laicidade*).

Diante desse questionamento, Willaime avalia os variados sentidos das palavras, de suas traduções, a fim de buscar uma compreensão mais completa e sólida acerca dos possíveis significados de secularização.

Em primeiro lugar, ele faz atenção aos dois atributos que o termo *laïcité* em francês possui: um político e o outro filosófico. No plano político, *laïcité* se refere ao princípio geral da neutralidade do aparato público em relação a qualquer e a todo sistema de crenças e de visões de mundo. Isto incluiria o princípio da respectiva independência entre governo e religião.²⁸¹ No plano filosófico, *laïcité* se refere ao secular, ao não-religioso, ou seja, a uma visão de mundo concebida como uma alternativa às crenças religiosas.

Assim, considerando os atributos político e filosófico, percebemos em consonância com Willaime, que o termo *laïcité* implica por um lado uma dimensão de neutralidade do Estado, i.e., “secularismo como um princípio geral de relações entre o Estado e as religiões nas democracias pluralistas respeitando a liberdade de consciência, de pensamento, de religião, bem como tudo o mais que a liberdade implica”; por outro lado, *laïcité* implica uma visão *não* religiosa de mundo, i.e., “secularismo como um conceito filosófico que é agnóstico e possui um livre pensar, promovendo uma visão secular ou secularista do homem e do mundo, como uma alternativa para as cosmovisões religiosas” (WILLAIME, 2014, p. 65).²⁸²

Na avaliação de Jean-Paul Willaime, no entanto, os falantes de língua inglesa geralmente incluem na palavra *secularism* essas duas dimensões. Como ele mesmo observa, de acordo com *Oxford English Dictionary* (1989) “o termo *secularism* possui um conteúdo ativista. Ele exprime uma convicção, uma doutrina, cujo objetivo geral é justificar a secularização e dar a ela um propósito ético e positivo. Alguns acreditam que em inglês a noção de *secularization* não é tão extensa como *laïcité*, enquanto *secularism*, dependendo da nuance, pode ir mais longe” (WILLAIME, 2014, p. 64).²⁸³

²⁸¹ O termo “laicismo” pode ser conceituado como “a doutrina que defende a independência do homem ou da sociedade, e mais particularmente do Estado, de toda influência eclesiástica ou religiosa” (PEÑA-RUIZ, 2001, p. 37-38). Portanto, um dos vetores essenciais da laicidade é a separação definitiva entre Estado e Igreja. Por isso, erroneamente, alguns afirmam que a laicidade é antirreligião, enquanto na realidade a laicidade defende o tratamento igual a todas as crenças e o livre exercício de culto. O que há de fato no pensamento laico é a defesa da liberdade de consciência e da neutralidade confessional do poder público, ou seja, no bojo da laicidade reside uma atitude anticlerical e não antirreligião.

²⁸² [Neutrality of the State] “secularism as a general principle of relations between the State and religions in pluralistic democracies respecting freedom of conscience, of thought, and of religion, as well as everything that freedom implies; [Non-religion worldviews] secularism as a philosophical concept that is free-thinking and agnostic promoting a secular-cum-secularist vision of man and the world, as an alternative to religious worldviews” (WILLAIME, 2014, p. 65)

²⁸³ “The term secularism has an activist content. It expresses a conviction, a doctrine, whose general aim is to justify secularization and give it a positive and ethical purpose. Some believe that in English the notion of secularization is not extensive as *laïcité*, whereas secularism, depending on nuance, may go further” (WILLAIME, 2014, p. 64). Jean Baubérot também destaca uma distinção entre os termos “*sécularisation*” e

Além disso, esse sociólogo francês observa que tradicionalmente o termo *laïque* inclui correntes e organizações filosóficas cujas críticas e denúncias do secularismo incluem: (1) o secularismo como neutralidade não-sectária do Estado (Estado Secular); (2) secularismo como uma visão de mundo alternativa a crenças religiosas; e (3) o secularismo como uma ideologia oposta à religião e denunciadora de seus erros e de seus efeitos deletérios (fala-se de ‘laicismo’ nesse caso) (WILLAIME, 2014, p. 64).²⁸⁴

Em segundo lugar, Willaime observa que o fato de que nós sempre encontramos o termo *laïcité*, ou laicidade, mais frequentemente nas línguas latinas do que nas línguas anglo-saxônicas e germânicas, nos leva a suspeitar que a noção de ‘laicidade’ é mais bem aplicada, pelo menos na Europa, aos países que são predominantemente católicos do que aqueles que são predominantemente protestantes ou biconfessionais. De fato, como ele observa, a laicidade como uma causa para a emancipação das instituições públicas e particulares de qualquer influência religiosa é uma noção que parece ser mais operativa em países católicos do que em protestantes. Laicidade, nesse caso, aparece como um movimento de emancipação reagindo contra o controle e influência que a Igreja Católica que então exercia dentro e sobre algumas sociedades civis. A conclusão de Willaime, portanto, é a de que o espírito do Iluminismo evoluiu de diferentes maneiras em cada país e em relação às questões religiosas (WILLAIME, 2014, 64-5).²⁸⁵

“*laïcisation*”. De acordo com esse filósofo, « Schématiquement, la secularisation implique une perte de la pertinence sociale des univers religieux dans les sociétés modernes qui fonctionnent progressivement selon des critères de rationalité instrumentale liés aux sciences et aux techniques ». Em sua avaliação, « La société industrielle, le développement du capitalisme, ont engendré un secteur qui fonctionne selon des règles indépendantes de la religion et, peu à peu, cela s’est propagé dans d’autres secteurs de la société. Enqu岸to « la laïcisation concerne la place et le rôle de la religion dans le lien politique et met en jeu ses rapports avec l’État-nation » (BAUBÉROT, 2009, p. 46)

²⁸⁴ “(1) secularism as non-sectarian neutrality of state (Secular State); (2) secularism as a secular worldview alternative to religious beliefs; and (3) secularism as an ideology opposing religion and denouncing its misdeeds and deleterious effects (one speaks of ‘laicism’ in this case)”.

²⁸⁵ Nesse sentido, o filósofo Jean-Marc Ferry, professor da Free University of Bruxelas, na comparação feita entre a França e a Alemanha, fez a seguinte observação: “A secularização (*laïcisation*) da sociedade francesa não é a secularização (*sécularisation*) da sociedade alemã. Elas são dois processos diferentes na neutralização política das religiões. O Católico ou o processo Pós-Católico é efetivado por meio da separação, enquanto o processo protestante se processa mais pela interiorização e absorção de elementos que eram inicialmente religiosos” (FERRY, 2009, p. 164). O filósofo francês Marcel Gauchet por sua vez, também observa que existem diferenças entre as noções de laicização e secularização em função das diferentes confessionalidades originárias nos países europeus. Assim sendo, em sua avaliação, “De um lado, a Europa da laicização, nos países católicos com unidade confessional, onde apenas uma intervenção voluntária e cirúrgica do poder político permitiu a aparição de uma esfera pública fora do domínio da Igreja romana. Para evitar conflitos, essa Europa acentuou a separação entre a Igreja e o Estado, entre a esfera política e a esfera social, entre o público e o privado, setores que tendem a funcionar na prática de maneira coerente e simultânea”. Por outro lado, continua Gauchet, “a Europa da secularização, em terra protestante, onde prevaleceu – favorecido pela ruptura com Roma – a partição contínua das Igrejas nacionais na esfera pública. Nesses casos assistimos, melhor, a uma transformação conjunta da religião e dos diferentes domínios da atividade coletiva” (GAUCHET, 2003, p. 25-26).

Isso posto, de acordo com Willaime existem três dimensões implícitas na noção de secularismo: (1) secularismo como um abrangente princípio de neutralidade do Estado e do governo *vis-à-vis* religiões e visões de mundo; (2) secularismo como uma visão de mundo alternativa à religião; e (3) secularismo como criticismo da, e ativismo contra a, religião. Essa última, no sentido de um anticlericalismo, i.e., de uma crítica ao poder institucional religioso. (WILLAIME, 2014, 65).²⁸⁶

1.2 Fundamentalismo

Como sabemos, o termo fundamentalismo foi originalmente utilizado em um contexto e uma época específica do protestantismo norte-americano, sendo também aplicado a outras expressões religioso-políticas nas últimas décadas.²⁸⁷ Temos percebido, porém, o uso desse termo na qualificação de outras expressões tais como, por exemplo, aquelas relativas às propensões epistemológicas, por um lado, e aquelas aplicadas na qualificação de algumas formas de concepções seculares, por outro.

Como tem observado o sociólogo da cultura James Hunter, “o fundamentalismo é um fenômeno que está enraizado na dinâmica epistêmica da tarda modernidade”. Em sua essência, “o fundamentalismo é definido e moldado pela atual ordem mundial; ele é uma expressão natural do próprio mundo que ele mesmo rejeita”. Além disso, o fundamentalismo se constitui como “uma reação defensiva em relação à fragmentação, pluralização e relativização do conhecimento e da compreensão que são parte integrante do nosso tempo”. Em sua opinião, portanto, as tensões entre fundamentalismo, pluralismo e relativismo são inevitáveis, pois expressam “uma característica estrutural duradoura e talvez permanente do presente e da ordem global emergente e, como tal, a dinâmica entre essas tendências de

²⁸⁶ Como veremos mais adiante, os neoteístas, enquanto secularistas se enquadrariam na terceira dimensão de secularismo apresentada por Willaime, com o detalhe de ser mais do que anticlerical, mas, de fato, antirreligião.

²⁸⁷ Em seu livro *Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism* (1987), o historiador George Marsden afirma que “fundamentalism was originally a broad coalition of antimodernists. From the 1920s to the 1940s, to be a fundamentalist meant only to be theologically traditional, a believer in the fundamentals of evangelical Christianity, and willing to take a militant stand against modernism” (MARSDEN, 1987, p. 10). Já em seu livro *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism* (1991), Marsden diz que “an American fundamentalist is an evangelical who is militant in opposition to liberal theology in the churches or changes in cultural values or mores, such as those associated with ‘secular humanism’.[...] fundamentalists are a subtype of evangelicals and militancy is crucial to their outlook. Fundamentalists are not just religious conservatives; they are conservatives who are willing to take a stand and to fight”. Além disso, esse historiador destaca que “Although the term ‘fundamentalist’ was invented in America in 1920 to apply to militant evangelicals, it has in recent years been applied by analogy to any militantly traditionalist religion, such as Islamic fundamentalism” (MARSDEN, 1991, p. 1).

polarização fornece uma das narrativas dominantes da cultura e da civilização para o nosso tempo” (HUNTER, 2010b, Location 224 of 2750).

Nesse sentido, esse sociólogo da cultura aponta para um aspecto importante e característico do fundamentalismo, i.e., sua relação com o relativismo. Como ele mesmo observa, “o fundamentalismo e o relativismo são pelo menos parcialmente simbióticos – um alimenta o outro” (HUNTER, 2010b, Location 224 of 2750).²⁸⁸

De fato, na opinião de James Hunter atualmente os conceitos de fundamentalismo e relativismo possuem melhor eficácia heurística quando utilizados na “descrição das *inclinações epistêmicas* (ou orientações e/ou tendências relacionadas com a fundamentação do conhecimento e da compreensão) que estão na raiz dos opostos e concorrentes sistemas culturais”. Isso significa que, por sua própria natureza, eles têm profundas implicações para a ordenação tanto da vida individual quanto da coletiva. Nesse sentido, conhecimento e política, arte, família, vida social são geralmente inseparáveis (HUNTER, 2010b, Location 224 of 2750).²⁸⁹

Na avaliação de Hunter, a lógica cultural da modernidade nos conduz a um lugar onde “todas as coisas são possíveis, mas nada é necessário e, conseqüentemente, nada está determinado”. (HUNTER, 2010b, loc. 278-2750). Em outras palavras, segundo esse sociólogo,

A questão sobre a certeza levou-nos à conclusão de que só há uma verdade essencial ou necessária, ou seja, não existe tal coisa como verdade essencial ou necessária. No fim, a razão acabou se tornando a capacidade de sempre negar a necessidade, apresentar dúvidas e descobrir a subjetividade. Assim, a certeza tem sido dissolvida em dúvida, a objetividade absorvida na subjetividade, e a certeza no giro de possibilidades imaginativas não alimentadas apenas pelos poderes da razão, mas pela força da paixão, da vontade e da fé (HUNTER, 2010b, Location 283 of 2750).²⁹⁰

²⁸⁸ Assim como Hunter, Peter Berger também tem observado que o *fundamentalismo* entendido como uma “tentativa de restauração, ou de recriação de um novo corpo *taken-for-granted* de crenças e valores”, é sempre reativo precisamente ao processo de relativização. Ainda de acordo com Berger, o projeto fundamentalista pode ser realizado em dois caminhos, um mais ambicioso do que o outro. A mais ambiciosa versão é construir toda uma sociedade baseada em uma renovada e inquestionável ordem cognitiva e normativa. Uma versão menos ambiciosa e por isso mais realizável do projeto fundamentalista é construir não uma sociedade inteira, mas um enclave dentro dessa sociedade. Isso poderia ser chamado de uma versão sectária ou subcultural do fundamentalismo. (BERGER, 2010, p. 09). “Fundamentalism, at its core, is defined and shaped by the present world order; it is a natural expression of the very world it rejects. To be more specific, fundamentalism is a phenomenon that is rooted in the epistemic dynamics of late modernity. Whatever else fundamentalism may be [...] it is a defensive reaction to the fragmentation, pluralization, and relativization of knowledge and understanding that are part and parcel of our time. In this way, fundamentalism and relativism are at least partially symbiotic – one feeds off of the other” (HUNTER, 2010b, Location 224 of 2750).

²⁸⁹ “I would suggest that today the concepts of fundamentalism and relativism may be most useful when descriptive of epistemic propensities [...] that are at the root of opposing and competing cultural systems” (HUNTER, 2010b, Location 224 of 2750).

²⁹⁰ “In other words, the quest for certainty has led us to the conclusion that there is only one necessary or essential truth, and it is that there is no such thing as necessary or essential truth. In the end, reason has turned

Por conseguinte, a inclinação epistêmica em direção ao relativismo e ao subjetivismo afeta poderosamente tanto o campo das ideias quanto o das instituições, reforçando-se mutuamente. A dinâmica institucional cria condições nas quais o relativismo parece completamente plausível; a dinâmica intelectual explica e justifica o relativismo experimentado na vida cotidiana. O fundamentalismo, então, emerge como uma dissidência contra essa inclinação epistêmica, essas incertezas e suas fontes intelectuais, estruturais e normativas. Como Hunter observa, essa dissidência pode assumir várias e diferentes formas, mas o que todas as manifestações fundamentalistas possuem em comum é a reafirmação da crença em verdades tidas como essenciais, inquestionáveis e universais que, por sua vez, fundam a ordem moral e dão pleno sentido à existência. Isso em um contexto no qual tais crenças tornaram-se epistemologicamente implausíveis quando não negadas por completo (HUNTER, 2010b, Location 380 of 2750).

Finalmente, James Hunter avalia que muito embora seja necessário haver um cuidado para não exagerar, existem expressões de um secularismo dogmático com semelhança familiar inegável com as religiosas expressões do fundamentalismo. Dentre essas expressões Hunter reconhece as afirmações feitas pelo “ateísmo combativo de Dawkins, Hitchens, etc.”, além da intolerância do governo Francês em relação aos códigos de vestimenta islâmicos e a histeria dos Darwinistas em resposta ao “*design* inteligente” (HUNTER, 2010b, Location 387-2750). Do mesmo modo que Hunter, Peter Berger observa também que,

Todos os tipos de visão de mundo secular e sistemas de valores podem dar origem a movimentos fundamentalistas – nacionalismo radical, ideologias políticas, ‘cientificismo’, e até mesmo ‘secularismo’ como a crença de que a religião deva ser rigorosamente excluída da vida pública. Em diversos países, hoje, os fundamentalistas religiosos e seculares são colocados uns contra os outros politicamente – por exemplo, na Turquia e na França, e realmente nos Estados Unidos. Apesar de suas agendas políticas diametralmente opostas, seus perfis sociais e psicológicos são muito semelhantes. Ambos têm uma percepção *preto-ou-branco* da sociedade, ambos tendem a demonizar aqueles que se opõem a eles, e ambos deixariam a mesma mensagem subjacente a possíveis convertidos: “Venha se juntar a nós, e nós vamos dar-lhe uma certeza quanto ao que crer, como viver, e quem você é” (BERGER, 2010, p. 8).²⁹¹

out to be the ability always to negate necessity, introduce doubt, and uncover subjectivity. Thus, certainty has dissolved into doubt, objectivity absorbed into subjectivity, and certainty into the spinning out of imaginative possibilities fueled not simply by the powers of reason but by the force of passion, will, and faith” (HUNTER, 2010b, Location 283 of 2750).

²⁹¹ “All sorts of secular worldviews and value systems can give rise fundamentalist movements – radical nationalism, political ideologies, ‘scientism’, even ‘secularism’ as the belief that religion should be rigorously excluded from public life. In several countries today, secular and religious fundamentalists are pitted against each other politically – for example in Turkey and in France, and indeed in the United States. Though their

Como podemos observar, na opinião desses sociólogos é possível serem qualificados como “fundamentalistas” não apenas os movimentos religiosos, mas também certos movimentos seculares. Sendo assim, em nossa opinião é perfeitamente possível qualificarmos, como temos feito, o atual movimento neoateísta como uma forma de fundamentalismo: um neofundamentalismo secularista.

2. Neofundamentalismo Secularista

Considerando os conceitos de secularização e de fundamentalismo apresentados anteriormente, bem como as análises acerca das teses de “guerra de culturas” e de “desencantamento do mundo” apresentadas nos capítulos anteriores, passamos a demonstrar as características que, a nosso ver, podem dar maior plausibilidade, além daquelas já apresentadas no início deste mesmo capítulo, à hipótese segundo a qual o neoateísmo pode ser considerado um *neofundamentalismo secularista*.

Em nossa análise de discurso do neoateísmo, percebemos que aquele movimento possui pelo menos *quatro* características que se assemelham às encontradas nas diferentes expressões de fundamentalismo: (1) Reação ou oposição ao processo e as consequências da secularização e da modernização, i.e., rejeição ao relativismo, ao pluralismo, e aos princípios e valores da laicidade; (2) Tendência polarizada à ortodoxia (secularista) no atual realinhamento da guerra de culturas; (3) Reação contra os efeitos provocados pelo processo do “desencantamento do mundo”; (4) Estabelecimento de uma única reserva de sentido capaz de direcionar nossas opções morais.

2.1 Reação ao processo e às consequências da secularização e da modernização.

De acordo com Gabriel Almond, Emmanuel Sivan e Sott Appleby, uma das características ideológicas do fundamentalismo é sua postura reativa e defensiva em relação aos processos e consequências da secularização e da modernização (1991, p. 405). Dentre as reações a esses processos e consequências encontradas no discurso dos novos ateístas, duas merecem destaque nesta pesquisa: a primeira é sua oposição em relação ao relativismo; e a segunda, sua oposição a princípios e valores essenciais da laicidade.

political agendas are diametrically opposed, their social and psychological profiles are remarkably similar. Both have a Black-or-white perception of society, both tend to demonize those who oppose them, and both would deliver the same underlying message to potential converts: ‘Come join us, and we will give you certainty as to what to believe, how to live, and who you are’” (BERGER, 2010, p. 8).

2.1.1 Oposição ao Relativismo

Diferente do que se poderia esperar, e como já apontado, o discurso dos novos ateístas não se alinha com a perspectiva do relativismo geralmente incorporada pela vertente do secularismo.²⁹² Como dissemos anteriormente e como agora poderemos constatar, esse discurso se enquadra estruturalmente dentro de perspectiva *racionalista*, tal como classificado por Japiassu (2000), *ortodoxa* seguindo a classificação feita por James Hunter (1991), ou mesmo “*fundamentalista*” tal qual sugerido por Peter Berger (2010). Essa postura de recusa ao relativismo encontrada no neoateísmo é uma das fortes características encontradas nesse movimento que nos habilita a qualificá-lo como um *neofundamentalismo secularista*.

No que diz respeito ao discurso dos novos ateístas, chama nossa atenção a perspectiva adotada pelo neurocientista Sam Harris. Em seu livro *The End of Faith*, ao propor a construção de uma moralidade sem Deus e destacada das diversas formas religiosas, Harris é categórico ao afirmar sua posição de verdadeiro repúdio ao relativismo.

No capítulo 6 “*A Science of Good and Evil*”, digno de atenção é o subtítulo empregado pelo autor quando se propõe a tratar especificamente do relativismo: *The “Demon of Relativism”* (“O demônio do relativismo”). Harris acredita que o relativismo é um grande problema porque oferece uma justificativa para não se dizer nada tão crítico sobre as crenças dos outros. Além disso, em sua opinião, “a maioria das formas do relativismo – incluindo o relativismo moral, que parece especialmente bem embasado – são absurdas e perigosas também” (HARRIS, 2004, p. 178).²⁹³ Além do mais, a perspectiva relativista não possui plausibilidade nem legitimidade, uma vez que, segundo esse neoateísta, a maioria dos relativistas contradizem suas teses no próprio ato de afirmá-las. Como exemplo de sua declaração, Harris destaca o caso do relativismo em relação à moralidade.

Os relativistas morais geralmente acreditam que todas as práticas culturais deveriam ser respeitadas em seus próprios termos, que os praticantes de várias barbáries que persistem ao redor do globo não podem ser julgados pelos padrões do ocidente, nem podem as pessoas do passado ser julgadas pelos padrões do tempo presente. Implícita nessa abordagem à moralidade está escondida uma reivindicação que não é relativa, mas absoluta. Isto é, muitos relativistas acreditam que a tolerância à diversidade cultural é melhor, em algum sentido importante, do que a intolerância absoluta (HARRIS, 2004, p. 179).²⁹⁴

²⁹² De acordo com Herbert London, os secularistas defendem a ideia segundo a qual “a verdade é relativa”, ou seja, que “a verdade é contextual”. Para um secularista não é aceitável a noção de que uma verdade possa ser universalmente válida, principalmente quando se trata de “verdades morais” (LONDON, 2008, p. 11).

²⁹³ “But most forms of relativism – including moral relativism, which seems especially well subscribed – are nonsensical” (HARRIS, 2004, p. 178).

²⁹⁴ “Moral relativists generally believe that all cultural practices should be respected on their own terms, that the practitioners of the various barbarisms that persist around the globe cannot be judged by the standards of the West, nor can the people of the past be judge by the standards of the present. And yet, implicit in this approach

Dessa forma, a conclusão de Harris é a de que o relativismo moral, quando usado como justificativa para a tolerância da diversidade cultural, é autocontraditório.

Harris continua suas críticas ao relativismo, afirmando que existe uma versão mais sofisticada dessa mesma linha de pensamento que não é tão fácil de ser eliminada: o *pragmatismo*. Segundo o neurocientista, a premissa básica do pragmatismo é que, “por mais que tentemos a moeda de nossas ideias não pode ser colocada no *padrão-ouro* de correspondência com a realidade como ela é”. Assim sendo, continua Harris, “do ponto de vista do pragmatismo, a noção de que nossas crenças podem ‘corresponder com a realidade’ é absurda” (HARRIS, 2004, p. 179).²⁹⁵

Em crítica a essa forma de pensamento, Harris afirma que, para o pragmatismo, a utilidade de uma crença supera todas as outras preocupações, até mesmo a preocupação com a coerência. De fato, como ele mesmo observa, “se uma leitura literal da Bíblia funciona para você, aos domingos, enquanto o agnosticismo sobre Deus é mais adequado para as segundas-feiras no escritório, não há razão para se preocupar com as contradições resultantes em sua visão de mundo”. Diante dessa constatação, Harris afirma que o relativismo e o pragmatismo já prejudicaram muito o nosso pensamento sobre uma variedade de assuntos, muitos dos quais possuem mais do que uma passageira relevância para a sobrevivência da civilização (HARRIS, 2004, p. 180).²⁹⁶

Em termos filosóficos, afirma Harris, “o pragmatismo pode ser diretamente oposto ao *realismo*” (HARRIS, 2004, p. 180). Na sua concepção o realista se pauta pela ideia segunda a qual

Nossas declarações acerca do mundo serão ‘verdadeiras’ ou ‘falsas’ não meramente em virtude de como elas funcionam em meio à confusão de outras crenças, ou com referência a qualquer critério ligado à cultura, mas porque a realidade simplesmente existe de alguma forma, independente de nossos pensamentos. Realistas acreditam que existem verdades sobre o mundo que podem exceder nossa capacidade de conhecê-las [...]. Ser um realista ético é acreditar que em ética, assim como na física, existem verdades esperando para serem descobertas – e assim podemos estar certos ou errados em nossas crenças sobre elas (HARRIS, 2004, p. 180-181).²⁹⁷

to morality lurks a claim that is not relative but absolute. Most moral relativists believe that tolerance of cultural diversity is better, in some important sense, than outright bigotry” (HARRIS, 2004, p. 179).

²⁹⁵ Em seu Dicionário de Filosofia, Nicolas Abbagnano observa que Pierce distinguiu duas versões fundamentais de Pragmatismo: o Pragmatismo metodológico, que é substancialmente uma teoria do significado; e o Pragmatismo metafísico, que se constituiu como uma teoria da verdade e da realidade (ABBAGNANO, 2007, p. 784).

²⁹⁶ “If a literalist reading of the Bible works for you on Sundays, while agnosticisim about God is better suited to Mondays at the office, there is no reason to worry about the resulting contradictions in your worldview” (HARRIS, 2004, p. 180).

²⁹⁷ “In philosophical terms, pragmatism can be directly opposed to *realism*. For the realist, our statements about the world will be ‘true’ or ‘false’ not merely in virtue of how they function amid the welter of our other beliefs,

De fato, a grande crítica de Harris tanto ao relativismo quanto ao pragmatismo é a de que ambos acreditam que a verdade é apenas uma questão de consenso. Entretanto, em sua opinião, “se sempre esperarmos chegar a um consenso global em matéria de ética – se disséssemos, por exemplo, que apedrejar uma mulher por adultério está realmente errado, em algum sentido absoluto – encontraríamos profundas razões para rejeitar o pragmatismo” (HARRIS, 2004, p. 179). Assim, continua Harris,

O consenso pode ser árbitro final da verdade, mas não pode constituí-la. É perfeitamente concebível que todos possam concordar e ainda assim estar errados sobre a forma como o mundo é. Ainda é possível que uma única pessoa possa estar certa em face de uma unânime oposição. Do ponto de vista realista, é possível (embora improvável) a uma única pessoa, ou cultura, ter um monopólio sobre a verdade (HARRIS, 2004, p. 182).²⁹⁸

Na crítica elaborada por Sam Harris ao relativismo epistemológico, cultural e moral e ao pragmatismo, entendido por ele mesmo como “uma versão mais sofisticada dessa linha de pensamento” (2004, p. 179), duas considerações importantes precisam ser feitas.

A primeira consideração diz respeito à introdução da categoria *realismo* e/ou *realista* em oposição ao relativismo. De acordo com Harris, como vimos, o realismo está em direta oposição ao pragmatismo (HARRIS, 2004, p. 180). No entanto, como sabemos, o realismo se opõe às diferentes formas de idealismo e subjetivismo e não ao relativismo e/ou ao pragmatismo. De acordo com Osvaldo Pessoa Jr., por exemplo, a negação do *realismo ontológico* – que defende a existência de uma realidade independente das mentes humanas – é o *idealismo subjetivista*, que concebe que não há um mundo material independente da mente. Só existe aquilo que é percebido ou concebido por uma mente (PESSOA Jr., 2009, p. 4-6). A segunda consideração, decorrente da primeira, é que, em termos filosóficos, como verificamos anteriormente, o que se coloca em oposição ao relativismo é o racionalismo e não o realismo. Isso posto, em nosso entendimento, quando Sam Harris e outros neoateístas, como, por exemplo, Richard Dawkins, se coloca contra o relativismo ele deve ser incluído no *hall* dos racionalistas e não dos realistas como ele mesmo se autodeclara.

or with reference to any culture-bound criteria, but because reality simply is a certain way, independent of our thoughts. Realists believe that there are truths about the world that may exceed our capacity to know them. [...] To be an ethical realist is to believe that in ethics, as in physics, there are truths waiting to be discovered – and thus we can be right or wrong in our beliefs about them” (HARRIS, 2004, p. 180-181).

²⁹⁸ “while consensus among like minds may be the final arbiter of truth, it cannot constitute it. It is quite conceivable that everyone might agree and yet be wrong about the way the world is. It is also conceivable that a single person might be right in the face of unanimous opposition. From a realist point of view, it is possible (though unlikely) for a single person, or culture, to have a monopoly on the truth” (HARRIS, 2004, p. 182).

Essa oposição ao relativismo presente no discurso elaborado por Sam Harris dá um forte indicativo de que o discurso neoateísta converge *estruturalmente* para o discurso fundamentalista. De fato, podemos perceber facilmente que esses dois diferentes discursos convergem, não por seu conteúdo, mas por sua estrutura lógica, apoiados numa concepção racionalista.

Outro exemplo dessa concepção racionalista entre os neoateístas, encontra-se no livro *A Devil's Chaplain* (2003). No segundo capítulo desse seu livro, Dawkins segue a mesma linha de seu colega Sam Harris ao considerar a vertente filosófica do relativismo cultural como “delirante”. Nas palavras de Dawkins, o relativismo cultural “é uma das *Fashionable nonsense* [“Baboseiras da moda”] detectadas por Alan Sokal e Jean Bricmont, ou uma das formas de *higher superstition* [“alta superstição”] de que falam Paul Gross e Norman Levitt” (DAWKINS, 2003, p. 14). Por isso mesmo, em crítica ao relativismo cultural, Dawkins resgata um trecho de sua obra *River out of Eden* (1995) e argumenta novamente:

Mostre-me um relativista cultural voando a 10 mil metros de altura e eu lhe mostrarei um hipócrita [...]. Se você está viajando de avião para um congresso de antropólogos ou de críticos literários, a razão pela qual provavelmente chegará ao seu destino – ao invés de despencar num campo cultivado – é que uma porção de engenheiros ocidentais cientificamente treinados acertou nas contas (DAWKINS, 2003, p. 15).

Como destaca Sam Harris, muito embora tanto se tenha escrito sobre a inerente provisoriabilidade das teorias científicas, e mesmo considerando que “muitos consumidores incautos dessas ideias concluíram que a ciência é apenas outra área do discurso humano e, como tal, não mais ancorado aos fatos deste mundo do que a literatura e a religião”, em sua opinião, todavia, nem todas as esferas do discurso estão no mesmo pé de igualdade, pela simples razão de que nem todas as esferas do discurso buscam o mesmo pé de igualdade. Na visão desse neurocientista “ciência é ciência porque ela representa nosso esforço mais comprometido para verificar que nossas afirmações acerca do mundo são verdadeiras (ou, em último caso, que elas não são falsas)” (HARRIS, 2004, p. 75).²⁹⁹ De fato, como já temos indicado, a ciência é o caminho e a verdade para os novos ateístas. Por isso mesmo, Dawkins afirma que ainda que ele mesmo, a exemplo dos relativistas, acreditasse na possibilidade de uma pluralidade de verdades válidas, e que a “verdade científica” fosse considerada apenas mais uma dentre todas as demais verdades, em sua opinião, ainda assim, a verdade científica seria superior a todas as outras. A verdade científica – declara o biólogo – “é fortalecida por

²⁹⁹ “Science is Science because it represents our most committed effort to verify that our statements about the world are true (or at least not false)” (HARRIS, 2004, p. 75).

sua espetacular capacidade de fazer com que a matéria e a energia pulem dentro das argolas de acordo com os comandos, e por sua espetacular capacidade de predizer o que irá acontecer e quando” (DAWINS, 2003, p. 15-16).

A crítica ao relativismo levado a cabo por Dawkins alcança também Karl Popper e Thomas Kuhn. Para Dawkins, as afirmações desses autores de que não existem verdades absolutas e que as verdades científicas são meramente hipóteses ou aproximações que estão destinadas a serem substituídas não se aplicam a todos os casos, pelo contrário, em sua opinião, na maioria dos casos as verdades *não* são meras aproximações cujo destino é a substituição. Em sua opinião,

É simplesmente verdade que o Sol é mais quente do que a Terra; verdade que a mesa sobre a qual estou escrevendo é feita de madeira. Essas não são hipóteses que aguardam a falsificação; nem aproximações temporárias para uma verdade difícil de definir; nem verdades locais que podem ser negadas em outra cultura. E o mesmo pode ser dito com segurança de muitas outras verdades científicas, mesmo quando não podemos vê-las “com nossos próprios olhos”. É sempre verdade que o DNA é uma dupla hélice; verdade que se você e um chimpanzé (ou um polvo ou um canguru) rastreamos seus antepassados até tempos mais distantes, eventualmente encontrarão um ancestral comum. Para um pedante, essas ainda são hipóteses que precisam ser falsificadas amanhã. Mas elas nunca serão (DAWKINS, 2003, p. 17-18).³⁰⁰

A conclusão de Dawkins, portanto, só poderia ser: “Basta de relativismo cultural” (DAWKINS, 2003, p. 16).

Em relação à oposição cultural entre relativismo e fundamentalismo, o sociólogo Peter Berger mais uma vez avalia que ambos “são produtos de um mesmo processo de modernização”. Na verdade, continua Berger, “ambos são fenômenos intrinsecamente modernos polarizados nos extremos” (BERGER, 2010, p. 36). Diferente de uma tendência mais geral que acredita no pressuposto segundo o qual a modernização leva à secularização das sociedades, em sua opinião a modernidade não *necessariamente* seculariza, mas, “provavelmente e necessariamente, ela pluraliza” (BERGER, 2010, p. 56). Assim, segundo esse sociólogo, a emergência desses impulsos culturais poderia ser explicada à luz do fenômeno do *pluralismo*, entendendo-se “pluralismo” como “uma situação em que diferentes etnias ou grupos religiosos coexistem sobre condições pacíficas e interagem uma com as

³⁰⁰ “It is simply true that the Sun is hotter than the Earth, true the desk on which I am writing is made of wood. These are not hypotheses awaiting falsification; not temporary approximations to an ever-elusive truth; not local truths that might be denied in another culture. And the same can safely be said of many scientific truths, even where we can’t see them ‘with our own eyes’. It is forever true that DNA is a double helix, true that IF you and a chimpanzee (or an octopus or a kangaroo) trace your ancestors back far enough you will eventually hit a shared ancestor. To a pedant, these are still hypotheses which might be falsified tomorrow. But they never will be” (DAWKINS, 2003, p. 17-18)

outras socialmente” (BERGER, 2010, p. 67). Para Berger, portanto, relativismo e fundamentalismo são forças culturais intimamente conectadas uma vez que o fundamentalismo é sempre reativo, e o processo de relativização é justamente aquilo contra o que ele sempre reage. O fundamentalismo nada mais é do que a tentativa de restaurar ou de recriar um corpo de crenças e valores tomados como certos e definitivos. Numa visão de mundo fundamentalista o descrente é uma ameaça; ele pode ser convertido, evitado, ou eliminado, seja pela expulsão ou pela liquidação física, conclui Berger (2010, p. 104).

2.1.2 Oposição aos Princípios e Valores Essenciais da Laicidade

Outra característica encontrada no discurso neoateísta em relação à sua oposição ao processo e às consequências da secularização e da modernização, é sua rejeição a princípios e valores essenciais da laicidade. Como podemos observar, segundo a *Declaração Internacional sobre a Laicidade no Século XXI*,

Um processo de laicização emerge quando o Estado não se encontra mais legitimado por uma religião ou por uma família de pensamento particular e quando o conjunto dos cidadãos pode deliberar pacificamente, em igualdade de direitos e dignidade, para exercer sua soberania no exercício do poder político. [...] Elementos de laicidade aparecem necessariamente em toda sociedade que quer harmonizar as relações sociais marcadas por interesses e concepções morais ou religiosas plurais (*Declaration Internationale sur la Laïcité*, 2006, p. 253. Apud: BARBOSA, 2013, p. 86).³⁰¹

Como observa Wilmar do Valle Barbosa, “para os signatários desta *Declaração*, a laicidade define-se com base em três princípios: respeito à liberdade de consciência e de sua prática individual e coletiva; autonomia do político e da sociedade civil com relação às normas religiosas e filosóficas particulares; não discriminação direta ou indireta de seres humanos” (BARBOSA, 2013, p. 86). Contudo, contrariamente a esses valores que a noção de laicidade comporta, o neoateísmo segue sustentando a necessidade de erradicação de todas as expressões religiosas tanto no nível coletivo quanto no individual, além de, conseqüentemente, se mostrar, de modo tácito, intolerante à manutenção do instituto da liberdade religiosa no âmbito das sociedades contemporâneas.³⁰² Diante de tal posicionamento

³⁰¹ « Un processus de laïcisation émerge quand l'État ne se trouve plus légitimé par une religion ou une famille de pensée particulière et quand l'ensemble des citoyens peuvent délibérer pacifiquement, en égalité de droits et de dignité, pour exercer leur souveraineté dans l'exercice du pouvoir politique. (...) Des éléments de laïcité apparaissent donc nécessairement dans toute société qui veut harmoniser des rapports sociaux marqués par des intérêts et des conceptions morales ou religieuses plurielles » (Cf. Le Monde, 10 décembre 2005. Apud : BAUBÉROT, 2009, p. 3).

³⁰² Levando em conta o contexto político e geográfico em que emerge o movimento neoateísta, i.e., nos Estados Unidos, considerados a primeira nação secular da história, chama a nossa atenção o total desrespeito levado a

entendemos que o neoateísmo, antes de ser um movimento exclusivamente anticlerical, se constitui de fato, como um movimento *antirreligião*, o que fere radicalmente os valores essenciais da laicidade.³⁰³

Ao voltarmos novamente nossa atenção para o discurso neoateísta, observamos que existem afirmações contra o princípio laico de tolerância religiosa.³⁰⁴ Sam Harris, por exemplo, sem meias palavras afirma que “o próprio ideal de tolerância religiosa – nascido da ideia segundo a qual cada ser humano deve ser livre para acreditar no que quiser sobre Deus – é uma das principais forças motrizes que nos conduzirá para o abismo” (HARRIS, 2004, p. 15).³⁰⁵ Além disso, ele considera que, muito embora, as diferentes confissões religiosas promovam em seus discursos um respeito por outras religiões, ou para os pontos de vista dos incrédulos ou dos sem-religião, “o princípio central de toda tradição religiosa é que todos os outros são meros repositórios do erro ou, na melhor das hipóteses, perigosamente incompletos”. Em sua opinião, portanto, “a intolerância é intrínseca a todos os credos” (HARRIS, 2004, p. 13).³⁰⁶

Assim como Harris, o filósofo Daniel Dennett critica o fato de muitas pessoas acreditarem numa convivência harmoniosa, ou pelo menos, respeitosa entre indivíduos e/ou

cabo pelo movimento neoateísta em relação ao direito de liberdade religiosa, sobretudo se considerarmos, por exemplo, o que rege a Declaração dos Direitos do Estado da Virgínia, promulgado em 1776, que, sendo a primeira declaração de direitos no sentido moderno, serviu de base para outras declarações de outros Estados federados, a qual afirma em seu artigo 16 que “Todos os homens possuem o mesmo direito de exercer livremente sua religião de acordo com que sua consciência lhe disser” (Apud: BAUBÉROT, 2009, p. 37).

³⁰³ De acordo com Wilmar do Valle Barbosa, “o anticlericalismo indica, sobremaneira, a crítica e a oposição ao desejo de captura e de determinação do poder público pelo clero religioso [...]. Isto não significa de modo algum hostilidade de princípio à religião ou a pessoas, grupos ou comunidades religiosamente orientadas [...]. Significa antes de tudo crítica e recusa das formas plurisseculares de legitimação do poder político articuladas em função de uma perspectiva teológico-política” (BARBOSA, 2013, p. 84). Se por um lado os neoateístas são antirreligiosos, opondo-se veementemente ao que consideram ser uma forte e nociva influência da religião no âmbito das sociedades contemporâneas, sobretudo na sociedade norte-americana, por outro lado, igualmente os neofundamentalistas se posicionam contra o *establishment* liberal, identificando no humanismo secular uma religião rival, com credo, objetivos e organização próprios. O próprio Jerry Falwell incluiu o humanismo secular em lista dos maiores males que, em sua opinião, afetavam os EUA, juntamente com o aborto e o divórcio (Cf. MARTIN, 1996, p. 201), enquanto que para Tim LaHaye, “os humanistas seculares controlavam o governo, as escolas públicas e as redes de televisão, tendo em vista destruir o cristianismo e a família americana” devendo ser, portanto, alvo de uma verdadeira desconstrução” (LAHAYE, 1980, p. 181).

³⁰⁴ De acordo com Elisa Rodrigues, “tolerância corresponde à conduta de abstenção de ‘agir contra o que reprovamos’, de respeitar o que se constitui diferentemente de nós, de assumir as assimetrias dos pontos de vista étnico-cultural e ou ideológicos e, tentar compreender a diferença nos termos mesmos do outro, ou seja, pela sua perspectiva, sem objetificá-lo ou subsumi-lo” (RODRIGUES, 2013, p. 213).

³⁰⁵ “I hope to show that the very idea of religious tolerance – born of the notion that every human being should be free to believe whatever he wants about God – is one of the principal forces driving us toward the abyss” (HARRIS, 2004, p. 15). De fato, como observa o teólogo e crítico do neoateísmo, Albert Mohler Jr., uma das distintas características do neoateísmo é o ataque à tolerância. Em sua avaliação, “vários dos novos ateístas consideram perigosa a experiência americana de liberdade de expressão, porque ela torna legítimos tipos de sistemas de crenças que são perigosos, não distinguindo entre formas seguras e inseguras de religião” (MOHLER, Jr., 2009, p. 61).

³⁰⁶ “the central tenet of every religious tradition is that all others are mere repositories of error or, at best, dangerously incomplete. Intolerance is thus intrinsic to every creed” (HARRIS, 2004, p. 13).

grupos orientados por diferentes confissões religiosas. Sua opinião, que segue a de Harris, é que existe um caráter intrínseco de intolerância em todos os credos. Como ele mesmo observa, mesmo que “muita gente ache que a melhor esperança para a humanidade é reunir todas as religiões do mundo para uma conversa mutuamente respeitosa e um acordo final de como se tratarem respectivamente”, ele acredita, contudo, que a intolerância inter-religiosa fale mais alto do que a tolerância, devido ao fato de que “muitas pessoas, aparentemente, acreditam com sinceridade que a paz no mundo é menos importante, tanto a curto como em longo prazo, do que o triunfo global de sua religião particular sobre a dos concorrentes”. Sendo assim, mesmo que alguns vejam a religião como a melhor opção para a paz no mundo, na opinião desse neoteísta, no entanto, “a identificação religiosa é a principal fonte de conflito e violência no mundo” (DENNETT, 2006, p. 26-27).

Mas, a própria intolerância inter-religiosa criticada pelos autores neoteístas, acima mencionados, aparece de forma ainda mais explícita nas palavras que Richard Dawkins proferiu em seu discurso no evento denominado *Reason Rally*, ocorrido em 24 de março de 2012, em Washington, D. C.³⁰⁷ Dirigindo-se a uma multidão Dawkins declarou: “A religião faz afirmações específicas sobre o universo que precisam ser fundamentadas, e precisam ser questionadas – e, se necessário, precisam ser *ridicularizadas com desprezo*” (DAWKINS, 2012 – o itálico é nosso).³⁰⁸ Além disso, nesse mesmo pronunciamento ele declarou que quando encontra uma pessoa que afirma ser religiosa, seu primeiro impulso é dizer:

“Eu não acredito em você. Eu não acredito em você até que você me diga em que você realmente acredita – por exemplo, se eles dizem que são católicos: você realmente acredita que, quando um padre abençoa uma bolacha, ela se transforma no corpo de Cristo? Você está me dizendo a sério que acredita nisso? Você está seriamente afirmando que o vinho se transforma em sangue?” (DAWKINS, 2012).³⁰⁹

Diante de uma eventual resposta positiva a esses questionamentos, Dawkins sugere que os ateus devem mostrar desprezo por tais religiosos, em vez de ignorar o problema ou fingir respeito: “Caçoe deles! Ridicularize-os! Em público!” (DAWKINS, 2012).

³⁰⁷ A transcrição do discurso de Dawkins está disponível em: <<https://ladydifadden.wordpress.com/2012/03/28/transcript-of-richard-dawkins-speech-from-reason-rally-2012/>>. Acesso em: 23 nov. 2015.

³⁰⁸ “Religion makes specific claims about the universe which need to be substantiated and need to be challenged and, if necessary, need to be ridiculed with contempt” (DAWKINS, 2012).

³⁰⁹ “So when I meet somebody who claims to be religious, my first impulse is: “I don’t believe you. I don’t believe you until you tell me do you really believe — for example, if they say they are Catholic — do you really believe that when a priest blesses a wafer it turns into the body of Christ? Are you seriously telling me you believe that? Are you seriously saying that wine turns into blood?” Mock them! Ridicule them! In public! Don’t fall for the convention that we’re all too polite to talk about religion. Religion is not off the table. Religion is not off limits” (DAWKINS, 2012).

No que diz respeito ao caráter antirreligioso do neoateísmo, vale notarmos que “a separação do Estado e de qualquer igreja não significa luta contra a religião, mas sim, simplesmente, vocação para a universalidade, e ao que é comum a todos os homens para lá das suas diferenças” (PEÑA-RUIZ, 2000). De fato, a laicidade não se caracteriza por uma postura antirreligião, como claramente tem se posicionado os neoateístas. Ela é antes, caracterizada por uma postura anticlerical, isto é, ela se coloca em oposição a tentativa de influência ou captura do poder temporal pelo clero. De acordo com o filósofo francês Henri Peña-Ruiz,

O lacismo não é, em si mesmo, antirreligioso ao que ele se opõe, é ao entrincheiramento da religião na política, sua invasão no domínio público relacionadas ao cidadão, sem mais, independentemente de suas crenças. Ali onde essa vontade de apoderar-se do Estado (ou de permanecer nele) se manifesta um clero, ali onde há clericalismo, o laicismo é forçosamente anticlerical, como a democracia é forçosamente antifascista ali onde existem grupos que pretendem impor um Estado totalitário. [...] Laicismo é a doutrina que defende a independência do homem ou da sociedade, e mais particularmente do Estado, de toda influência eclesiástica ou religiosa. (PEÑA-RUIZ, 1999, p. 37-38).

A questão é que o neoateísmo não faz apenas oposição à influência da religião na política, quando, por exemplo, critica a participação da *The New Religious Right* nas definições das políticas interna e externa nos Estados Unidos como vimos. De fato, eles são mais radicais: desejam e proclamam o expurgo da religião do espaço-humano e social.³¹⁰

2.2 Tendência em Direção à Ortodoxia

Como mencionamos anteriormente, no atual contexto da guerra de culturas os embates e divisões, bem como suas expressões culturais e políticas, são resultantes de diferentes visões de mundo e de concepções acerca do fundamento da autoridade moral. Como destaca James Hunter, essas divisões e conflitos se dão em torno de nossa mais fundamental e estimada compreensão sobre como ordenar nossas próprias vidas e nossa vida conjunta na sociedade (HUNTER, 1991, p. 42). Por isso, como também mencionamos no

³¹⁰ Seria uma redundância desnecessária tratarmos novamente dos argumentos apresentados pelos autores neoateístas em relação à sua proposta de extinção da (s) religião (ões) para o bem das sociedades e para o bem dos indivíduos, bem como de sua postura antirreligiosa, uma vez que as mesmas já foram tratadas no segundo capítulo desta pesquisa. No entanto, concordando com Tina Beattie, acreditamos que “devemos resistir ao empobrecimento do discurso público sobre questões de religião que surgiu não só (ou talvez nem mesmo) por causa da ameaça do fanatismo religioso em todas as suas formas, mas também por causa de um fanatismo secular não menos virulento que tomou as classes intelectuais”. Em sua opinião, a qual também partilhamos, “a condenação por atacado da religião é uma ideologia que, como todas as ideologias, envolve uma considerável distorção da história e uma falta de um tipo de visão que convidaria a uma abordagem mais diferenciada acerca do papel desempenhado pela religião em seus diferentes contextos” (BEATTIE, 2008, p. 104).

primeiro capítulo desta pesquisa, se por um lado existe um distanciamento entre neofundamentalistas religiosos e neoateístas, uma vez que ambos se encontram em lados opostos, por outro lado, existe também uma aproximação entre esses diferentes atores, pois são movimentos que se posicionam em direção à ortodoxia no atual realinhamento da guerra de culturas nos EUA. De fato, uma das características encontrada no discurso neoateísta, que se assemelha com a encontrada nos movimentos fundamentalistas religiosos e no neofundamentalismo norte-americano em particular, é sua visão ortodoxa em relação à autoridade moral.

Como observa Hunter, dentro das comunidades que mantêm uma visão ortodoxa, “a autoridade moral surge a partir de um compromisso comum com a transcendência, ou seja, com uma realidade dinâmica que é independente e mais poderosa do que a experiência humana”. Como ele mesmo havia sugerido anteriormente, no âmbito dessas comunidades, “cada um mantém um compromisso primordial com uma externa, definível e transcendente fonte de autoridade. Para os crentes em cada tradição, as verdades morais e espirituais têm uma origem sobrenatural além da – e que mal se pode apreender pela – experiência humana”. Dessa forma, ela se constitui uma “autoridade que é universalmente válida – adequada para cada circunstância e contexto. É uma autoridade que é suficiente para todos os tempos” (HUNTER, 1991, p. 120).³¹¹

Todavia, ele observa, existem também “secularistas do lado ortodoxo da divisão cultural”. Em sua opinião, “o que forja o vínculo” dos ortodoxos secularistas “com os ortodoxos religiosamente orientados é que eles também estão comprometidos com um fundamento transcendente para o julgamento moral”. No caso deles, no entanto, esse fundamento transcendente “tende a ser uma forma clássica de humanismo, no qual uma visão elevada da natureza, da lei natural, ou da própria ordem social atua como um equivalente funcional de uma autoridade objetiva e transcendente”.³¹² Para esse sociólogo, o que faz, por exemplo, a visão da natureza dos ortodoxos secularistas ser uma “visão elevada” é crença

³¹¹ “Moral authority arises from a common commitment to transcendence, by which I mean a dynamic reality that is independent of, prior to, and more powerful than human experience”. “Each maintains a paramount commitment to an external, definable, and transcendent source of authority. For the believers in each tradition, moral and spiritual truths have a supernatural origin beyond and yet barely graspable by human experience.” “An authority that is universally valid - adequate for every circumstance and context. It is an authority that is sufficient for all time” (HUNTER, 1991, p. 120).

³¹² Como observa Miguel Farias em seu texto *The Psychology of Atheism*, os ateístas possuem distintas crenças ontológicas, epistemológicas e éticas acerca da realidade. Assim, continua Farias, “um indivíduo que nega ou que não tem crença em deuses conservará uma reserva de *sentido*, tipos de crenças, que podem fornecer uma base para distinguir aquilo que é certo ou errado, bem como oferecer segurança emocional, muito mais do que as crenças sobrenaturais fazem para um indivíduo religioso” (FARIAS, 2013, p. 469).

deles na ideia de que “natureza é intrinsecamente racional, que ela reflete uma ordem lógica que os seres humanos são capazes de discernir” (HUNTER, 1991, p. 121-122).³¹³

Considerando haver apenas uma única e exclusiva fonte de autoridade moral para os atores que se posicionam em direção à ortodoxia, neoateístas, de um lado, e neofundamentalistas religiosos, de outro, disputam o mesmo lugar de provedor exclusivo do fundamento da verdade moral. Em nossa opinião, é esse o principal fato que torna a linha de conflito entre esses diferentes atores ainda mais expressiva no âmbito do discurso público.

Daniel Dennett, por exemplo, tem afirmado que mesmo existindo uma concepção prevalente de que a religião é o baluarte da moralidade, em sua opinião, todavia, na melhor das hipóteses, tal concepção é problemática. Segundo esse neoateísta,

A ideia de que a recompensa celeste é o que motiva as pessoas boas é degradante e desnecessária; a ideia de que a religião, em alto grau, dá significado à vida vê-se ameaçada pela armadilha da hipocrisia em que caímos; a ideia de que a autoridade religiosa fundamenta nossos julgamentos morais é inútil na exploração ecumênica legítima; e a suposta relação entre a espiritualidade e a bondade moral é uma ilusão (DENNETT, 2006, p. 324).

Na opinião de Dennett, por outro lado, contra a autoridade moral fornecida pela religião, “precisamos garantir nossa sociedade democrática [...] contra as subversões daqueles que usariam a democracia como uma escada para a teocracia, e depois a jogariam fora, e precisamos espalhar o conhecimento, que é fruto da livre investigação” (DENNETT, 2006, p. 325). Além disso, mesmo reconhecendo que “a ciência não possua *todas* as repostas morais”, defende que “podemos apelar para a ciência para esclarecer ou confirmar pressuposições factuais de nossas discussões morais” (DENNETT, 2006, p. 396).

Como tem observado o sociólogo William A. Stahl, ambos, neofundamentalistas e neoateístas, “afirmam ter o monopólio da verdade. Ambos são dualistas, vendo, as suas próprias posições de forma inequívoca como boas e do seu oponente (e as de alguém no meio) como inequivocamente más [...]. Ambos são social e politicamente conservadores. Ambos os grupos são muito, muito irados” (STAHL, 2010, p. 97).

³¹³ “What forges their bond with the religiously orthodox is that they too are committed to a transcendent foundation for moral judgment”. [...] “Tends to be a classic form of humanism, in which a high view of nature, natural law, or the social order itself acts as a functional equivalent to an objective and transcendent authority”. [...] “what makes theirs view of nature or the social order “high” is a belief that nature is intrinsically rational, that it reflects a logical order that human beings are able to discern” (HUNTER, 1991, p. 121-122). No entanto, como observa o professor do Departamento de Ciência da Religião da UFJF, Wilmar do Valle Barbosa, “o cenário de plausibilidade das heteronomias seculares entrou em declínio e a segunda metade do século XX assistiu à desintegração do mito fundador da modernidade: a crença na associação entre o progresso inelutável das sociedades humanas e progresso moral, fundado nas ‘luzes da razão’ (leia-se: ciência, tecnologia e filosofia)” (BARBOSA, 2013, p.89).

Todavia, de acordo com esse sociólogo, a simetria entre o discurso desses dois grupos traz consigo não apenas uma similaridade estilística superficial, mas um profundo paralelo estrutural e epistemológico. Em sua opinião, ambos “neoateísmo e fundamentalismo são tentativas de recriar autoridade em face das crises de sentido da tarda modernidade” (STAHL, 2010, p. 98).³¹⁴

A fim de validar sua hipótese, Stahl desdobra seu argumento em três passos. Em primeiro lugar, ele avalia que ambos neoateístas e neofundamentalistas estão empenhados em uma busca da certeza. O fracasso dessa missão leva, em segundo lugar, a uma crise de autoridade, a qual, por sua vez, envolve, em terceiro lugar, uma reação social e política (STAHL, 2010, p. 98).

Como ele mesmo observa, existe um número de paralelos epistemológicos e estruturais entre os novos ateístas e os fundamentalistas. Em sua avaliação, por exemplo, ambos são obcecados pela *certeza intelectual*, ou pela necessidade de autoridade. De acordo com esse sociólogo, “no raciocínio de ambos, ou existe alguma fundação fixa para o nosso conhecimento ou nós seremos engolidos pelo caos intelectual e moral” (STAHL, 2010, p. 99).

Ainda que exista, obviamente, uma diferença com relação ao conteúdo de suas respectivas crenças, existe uma simetria com relação ao modo como elas são organizadas, simetria com relação à estrutura: ambos veem o desvio com relação às suas inclinações epistêmicas como uma ameaça direta à ordem e autoridade moral tida como certa e inquestionável, que cada um apregoa. (STAHL, 2010, p. 101).

Finalmente, Stahl destaca o fato de que para ambos os grupos sua própria inabilidade de estabelecer certezas cria uma crise de autoridade, uma crise que espelha a grande crise de sentido na sociedade tardo moderna. Assim, de acordo com esse sociólogo, ambos os grupos respondem a essa dupla crise através de *reações sociais e políticas*, tentando recriar significado para um mundo que eles percebem como tendo “perdido o rumo”. “Ambos dão gritos de fúria contra aqueles que não se conformam com seu pensamento unidimensional; ambos são expressões de uma vontade de poder que mascara seu próprio niilismo através da ânsia de fazer valer os seus valores morais” (STAHL, 2010, p.08).

³¹⁴ Embora reconheça que o termo fundamentalismo possa ser aplicado a diferentes movimentos dentro do cristianismo, do judaísmo, do islamismo, do Hinduísmo, e do Sikhism (cf. Ruthven, 2004 e Armstrong, 2000) em sua comparação entre os discursos neoateístas e fundamentalista, Stahl tem em mente apenas o neofundamentalismo norte-americano (STAHL, 2010, p. 98).

Como destacamos no terceiro capítulo desta pesquisa, tanto neoateístas como neofundamentalistas se veem diante da crise de fundamento das sociedades democráticas contemporâneas, que como dissemos, resulta de um processo de “saída da religião”. Desse modo, a partir das considerações feitas por Stahl, em nossa avaliação, esses diferentes atores reagem, social e politicamente, buscando, cada qual a seu modo, fixar autoridade e sentido através da recomposição da estruturação da ordem coletiva e das existências individuais a partir do estabelecimento de seu próprio fundamento de autoridade moral.

Como temos verificado, a orientação cultural neoateísta com suas próprias concepções de autoridade moral, de apreensão da realidade e do ordenamento das experiências, opõe-se justamente a uma moralidade de extração religiosa, em especial aquela fundada em uma perspectiva fundamentalista, ortodoxa. Contudo, como estamos a indicar, existem simetrias entre eles. Outra delas está no fato de que o próprio neoateísmo pode ser visto como uma resposta político-cultural ao neofundamentalismo norte-americano, nesse cenário de novo realinhamento de velhos antagonismos. Bradley e Tate, por exemplo, consideram ser o neofundamentalismo o principal antagonista do neoateísmo. Assim, na opinião deles,

De um lado, o fundamentalismo cristão professa sua fé na inerrância da Bíblia, na doutrina luterana da *sola scriptura*, na verdade literal da Gênese e no primado da moralidade pessoal. Do outro lado, o neoateísmo oferece igualmente apenas uma leitura a-histórica e descontextualizada da Bíblia e do Alcorão, insistindo na falsidade literal da Gênese e na imoralidade patente de um sistema de valores que se baseie numa “verdade” religiosa revelada (BRADLEY; TATE, 2010, p. 4-5).³¹⁵

Como temos visto, o neoateísmo assume abertamente uma postura de oposição ao fundamentalismo em geral, em particular ao neofundamentalismo norte-americano, tal como podemos verificar no seu próprio discurso. Richard Dawkins, por exemplo, ao afirmar que todas as religiões são igualmente “erradas”, “estúpidas” e “perigosas”, deixa claro que seu principal alvo é quase sempre o fundamentalismo. Assim sendo, em *The God Delusion*, ele afirma, por exemplo, que “como um cientista, eu sou hostil ao fundamentalismo religioso porque ele debocha ativamente do empreendimento científico. [...] Ele subverte a ciência e esgota o intelecto” (DAWKINS, 2008, p. 321).³¹⁶ Mas as diferenças não se limitam a tais

³¹⁵ “On the one side, Christian Fundamentalism professes faith in the inerrancy of the Bible, in Lutheran doctrine of *sola scriptura*, in the literal truth of Genesis and the primacy of personal morality. On the other, the New Atheism offers an equally a-historical and de-contextualized reading of the Bible and the Qur’an alone, insists upon the literal falsity of Genesis and the rank immorality of a value system that bases itself on revealed religious ‘truth’” (BRADLEY; TATE, 2010, p. 4-5).

³¹⁶ “As a scientist, I am hostile to fundamentalist religion because it actively debauches the scientific enterprise. [...] It subverts science and saps the intellect” (DAWKINS, 2008, p. 321).

questões. Por um lado, os neoateístas criticam e recusam a legitimidade de toda e qualquer proposta de política pública articulada a partir de postulados contidos em livros sagrados – fonte de autoridade moral do discurso religioso. No entanto, sugerem, por outro lado, a implementações de políticas consoantes com suas próprias bases de entendimento moral. Portanto, com base numa visão de mundo concebida também como objetiva e universal, isto é, com base também em um “discurso verdadeiro”, o movimento neoateísta visa ações que eventualmente levem à recomposição das instituições sociopolíticas a partir de sua perspectiva secularista renovada.³¹⁷

2.3 Projeto de Reencantamento

Como mencionamos no segundo capítulo desta pesquisa, no discurso dos neoateístas, bem como no discurso do neofundamentalismo religioso, encontra-se presente a percepção de que estamos, neste momento, vivendo em um mundo desencantado. Um mundo caracterizado pela fragmentação do conhecimento, pelo pluralismo, pelo relativismo e pelo subjetivismo, características essas que na opinião dos neoateístas e dos neofundamentalistas têm conduzido as sociedades contemporâneas, suas instituições e os indivíduos que a compõem ao que eles entendem ser próximo de um verdadeiro colapso.

Sendo assim, considerando que a questão central que orienta todo o discurso neoateísta está relacionada à definição do fundamento da autoridade moral, seus promotores realizam dois movimentos simultâneos: por um lado, buscam contribuir para o “desencantamento da religião”, ou seja, buscam *desconstruir* o fundamento da autoridade moral tal como apresentado pela religião, seus atores e instituições; por outro lado, buscam *construir* e consolidar seu próprio fundamento de autoridade moral, através do que podemos considerar um verdadeiro “reencantamento da ciência” através do qual buscam elaborar um fundamento englobante da autoridade moral com o auxílio das aquisições da ciência.³¹⁸

Na avaliação de Jolyon Agar, “o neoateísmo compartilha de uma afinidade paradoxal com o fundamentalismo, ambos os movimentos são manifestações do desencantamento”

³¹⁷ Dentre as ações adotadas pelo movimento neoateísta em relação à influência sociopolítica do cristianismo nos EUA, encontra-se, por exemplo, a oposição à inclusão da teoria do *design* inteligente no currículo escolar das escolas daquele país (Cf. FORREST, 2007 e SHANKS, 2004).

³¹⁸ Esses mesmos movimentos simultâneos são realizados de forma inversa pelo neofundamentalismo religioso, i.e., por um lado, eles buscam construir e consolidar seu próprio fundamento de autoridade moral no âmbito das sociedades contemporâneas marcadas profundamente por uma crise de sentido através do “reencantamento da religião”; e, por outro, buscam desconstruir o fundamento de autoridade moral tal como apresentado por humanistas, secularistas e mesmo pelos neoateístas, através do “desencantamento da ciência” que em seu discurso é adaptada e utilizada para sustentar sua própria compreensão religiosa de realidade.

(AGAR, 2014, p. 60).³¹⁹ Por sua vez, Sthal sugere que é a “irritação” do neoateísmo com a ascensão da cultura pós-moderna que o conduz à “tentativa de recriar e impor sua ‘crença’ como uma forma de autoridade externa diante da fragmentação social e intelectual que tem relativizado todos os sistemas crenças”. Por isso, em sua opinião, “atrás de sua raiva está o medo de perder o controle” (STAHL, 2010, p. 107).³²⁰ Com base nessas avaliações, podemos afirmar em consonância com Agar, que o neoateísmo pode ser considerado um discurso de “reafirmação da universalidade do discurso filosófico da modernidade na forma de um retorno ao clássico modernismo empirista e ao egocentrismo racionalista” (2014, p. 60).³²¹ O neoateísmo, assim como o fundamentalismo, emerge, portanto, como uma dissidência contra a inclinação epistêmica do relativismo, contra as incertezas por ele provocadas e contra suas fontes intelectuais, estruturais e normativas.³²²

Como mencionamos no terceiro capítulo desta tese, em nossa avaliação o neoateísmo, assim como o neofundamentalismo religioso, se constitui não apenas como uma resposta, mas como uma expressão dos esforços intelectuais para (re) estabelecer um novo fundamento da autoridade moral, baseada numa concepção “elevada” de ciência, definitivamente marcada por uma compreensão naturalista da existência.

Como observa Michael Ian Borer, para os neoateístas “a ciência fornece os fundamentos para uma alternativa visão de mundo não-religiosa. Adotar e adaptar essa visão

³¹⁹ “new atheism shares a paradoxical affinity with fundamentalism, because both movements are detotalising manifestations of disenchantment” (AGAR, 2014, p. 60).

³²⁰ “New Atheism [is an] attempt to recreate and impose belief as a form of external authority. Behind their rage is a fear of losing control” (STAHL, 2010, p. 107).

³²¹ “New atheism may be a reassertion of PDM’s (Philosophical Discourse of Modernity) universality in the form of a return to CM (classical modernism) empiricist and rationalist egocentrism”. Além disso, de acordo com Agar, “It is a powerful example of how post-modernism’s attempt to reassert meaning against modernity without a coherent conception of universality leaves itself open to attack from those who insist that external forms of authority (in this case epistemic) are vital bulwarks against descent into an unreflective cultural relativism. Although fundamentalism is also a rejection of this relativisation process, the dissolution of rigorous standards of rationality has often given succor to ideas that would otherwise be discredited. The fear that lies behind new atheism is the threat to their radical Enlightenment dream of a secular rational utopia posed by the post-modernist undercutting of external authority (including political methods of control and punishment for the non-egos). Their answer is an uncompromising defence of MST (Mainline Secular Thesis) from a scientific perspective” (AGAR, 2014, p. 60). De fato, como tem observado Michael Ian Borer, os neoateístas conservam uma “fé apaixonada na autoridade científica”. Em sua avaliação, “ao promoverem sua própria marca de secularismo eles [os novos ateístas] têm ressacralizado as teses da secularização”. Essa busca pela ressacralização das teses da secularização associada à sua fé apaixonada na autoridade científica tem levado Borer a conceber o movimento neoateísta como uma forma do que ele mesmo considera ser um “fundamentalismo cientificista/naturalista” (BORER, 2010, p. 134).

³²² Como destaca S. N. Eisenstadt, para quem o fundamentalismo é um fenômeno completamente moderno, os movimentos fundamentalistas “são caracterizados por uma construção ideológica e política altamente elaborada que é parte integrante da agenda política moderna – mesmo que suas orientações ideológicas básicas e símbolos sejam antimodernos”. “Beyond these aspects of the relations of fundamentalist movement to modernity is the fact that these movements are characterized by a highly elaborate ideological and political construction that is part and parcel of the modern political agenda - even if their basic ideological orientations and symbols are anti modern” (EISENSTADT, 1991, p. 259).

de mundo”, continua Borer, “está no coração dos textos dos novos ateístas. De fato, como nós também temos observado, para os novos ateístas, “a ciência não é simplesmente uma visão de mundo entre outras; ela é *a* visão de mundo, a única que quebra o encanto de nossa historicamente condicionada necessidade de acreditar em Deus”, conclui Borer (2010, p. 135).³²³

Assim, se por um lado, temos a busca pelo reencantamento do mundo via reafirmação da religião e/ou do religioso levado a cabo pelo neofundamentalismo protestante nos EUA, por outro lado, temos a busca de reencantamento da ciência com vistas à fundação de um renovado fundamento não religioso da autoridade moral, efetuada pelos atores do neoateísmo. Em outras palavras, o neoateísmo constitui, em nossa opinião, uma das tentativas em curso de reelaboração teórica de um fundamento universal da autoridade moral. Nesse sentido, como já dissemos, pode-se afirmar que esse movimento tenta recuperar um componente significativo das religiões tradicionais: a dimensão englobante de seus postulados.

2.4 Sistema de Sentido

Importante observarmos finalmente que, assim como os neofundamentalistas religiosos, os novos ateístas se pretendem portadores de um “sistema de sentido”.³²⁴ Tendo isso em vista, as análises a propósito do fundamentalismo feitas por Ralf Hood Jr *et. al.* são importantes para avaliarmos essa característica do pensamento neoateísta.

De acordo com Hood Jr., o fundamentalismo – e, no nosso entendimento, o neoateísmo também – pode ser concebido, a partir de uma perspectiva psicológica, como um sistema de sentido. Entendido dessa forma pode-se dizer que ele cria um caminho para o indivíduo interpretar o mundo, bem como para o indivíduo interpretar a si mesmo em relação ao mundo. Esse sistema que pretende fornecer sentido para todos os aspectos da vida, também fornece elementos para a motivação e, portanto, ajuda a gerar respostas para várias

³²³ “Science can, however, provide the foundations for an alternative, non-religious worldview. Adopting and adapting this worldview is at the heart of the New Atheists’s writings. Indeed, for them, Science is not simply another worldview among others; it is the worldview, the one that breaks the spell of our historically conditioned ‘need’ to believe in God” (BORER, 2010, p. 135).

³²⁴ De acordo com Ralf Hood *et. al.*, “um ‘sistema de sentido’ pode ser pensado como um conjunto de crenças ou teorias sobre a realidade que inclui tanto um teoria do mundo (crenças sobre outras pessoas e situações) e uma teoria de si mesmo (crenças sobre si mesmo), com proposições de ligação entre os dois conjuntos de crença de que são importantes em termos de funcionamento global” (2005, p. 14). Nessa mesma perspectiva, Wong afirma que um ‘sistema pessoal de sentido’ é “um sistema cognitivo construído individualmente que dota a vida com um significado pessoal” (1998, p. 368).

necessidades pessoais de sentido relacionadas, por exemplo, com a questão do destino, do valor, da eficácia e autoestima (HOOD Jr. *et. al.*, 2005, p. 5).

Ainda de acordo com Ralf Hood Jr., como um sistema de sentido, o fundamentalismo possui três características básicas. A primeira é que, como um sistema de sentido, o fundamentalismo propõe uma *unificada filosofia de vida*, o que significa que a elaboração do sentido de suas vidas é realizada em termos de *intratextualidade*.³²⁵ Isso quer dizer que para os fundamentalistas existe uma base normativa que fornece uma direção segura e certa de como viver e do que é verdadeiro. Assim, por exemplo, no fundamentalismo religioso, essa base normativa é oferecida pelo texto sagrado o qual, sendo revelação do próprio Deus, oferece garantias sobre como as coisas são e sobre como elas deveriam ser (HOOD Jr. *et. al.*, 2005, p. 188). Em nossa avaliação, no que se refere ao neoateísmo, enquanto uma forma de fundamentalismo, a base normativa para sua unificada filosofia de vida é a “verdade” revelada pela ciência concebida com base em uma concepção materialista/naturalista de existência.

A segunda característica é que, como um sistema de sentido, o fundamentalismo também possui um *sentido de coerência*. Como observa Hood, “a adesão dos fundamentalistas ao princípio da intratextualidade garante um sentido de coerência”. Na perspectiva do fundamentalismo religioso, o texto sagrado não pode estar errado, nem pode contradizer-se, dentro do texto existe uma coerência e esta se torna o foco de sua preocupação. Nesse sentido, todos os fundamentalistas compartilham a mesma preocupação final – serem obedientes ao Ser Divino (2005, p. 188). Para o neoateísmo, por sua vez, mesmo que os dados científicos possam conter erros e se contradizer, o método científico é *inerrante*; ele é o único caminho que pode nos conduzir à verdade e, por isso também, garante um sentido de coerência. Para o neoateísmo, devemos acatar a objetividade do método científico para promover e favorecer o bem geral das sociedades.³²⁶

E, finalmente, como um sistema de sentido, o fundamentalismo responde à *necessidade pessoal por sentido*. Na avaliação de Hood, “as necessidades pessoais por sentido

³²⁵ “Intratextualidade” significa, literalmente, a superposição de um texto literário a outro. Ou, a influência de um texto sobre outro que o toma como modelo ou ponto de partida, e que gera a atualização do texto citado. Como característica básica do sistema de sentido fundamentalista, Hood Jr. aplica o termo “intertextualidade” para qualificar, no caso do fundamentalismo cristão, a relação entre o texto bíblico e a vida dos indivíduos religiosamente orientados por essa perspectiva religiosa.

³²⁶ Como já mencionamos anteriormente, para os novos ateístas, a ciência oferece até mesmo a base para a definição da moralidade e do bem-estar pessoal. Para Sam Harris, por exemplo, “*Ou* nós podemos ter um diálogo sobre moralidade e sobre o bem-estar da humanidade no século XXI – um diálogo em que façamos valer todos os conhecimentos científicos e argumentos filosóficos acumulados nos últimos dois milênios do discurso humano – *ou* nós podemos nos limitar apenas a um diálogo estabelecido sobre as bases de conhecimento do primeiro século conforme preservados na Bíblia” (2006, p. 50).

incluem propósito, valor, eficácia e autoestima”, os quais em sua opinião, “são claramente fornecidos pelo fundamentalismo religioso” (2005, p. 189).

Em seu parecer, movimentos fundamentalistas podem atender não apenas às necessidades pessoais de sentido, mas também evitar uma sensação de fragmentação e fornecer a motivação para alguém se esforçar para cumprir as preocupações mais decisivas. Dentro dessa perspectiva, tal como as mais concretas tradições religiosas, os fundamentalismos também procuram oferecer uma sensação de completude e de segurança moral (HOOD Jr. *et. al.*, 2005, p. 4-5).

Em nossa avaliação, o neoateísmo preenche todas as características básicas de um *sistema de sentido* ao procurar fornecer, resgatar ou reinventar uma base de certezas supostamente capaz de orientar tanto as vidas individuais como o estar-junto coletivo, proporcionando uma sensação de unidade e uniformidade cognitiva e de ordem moral e social.

A esse respeito, é interessante observarmos a declaração feita por Daniel Dennett em seu livro *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*,

Devemos ter fé na nossa sociedade aberta, no conhecimento, na pressão contínua para fazer do mundo um lugar melhor para as pessoas viverem, e temos de reconhecer que as pessoas precisam de um sentido para encarar a vida. A sede por uma missão, uma meta, um significado é insaciável, e se não fornecermos vias benignas, ou pelo menos não malignas, teremos sempre de enfrentar religiões tóxicas (DENNETT, 2006, p. 354).

Como podemos verificar na citação acima, esse neoateísta reconhece como um fato que os indivíduos anseiam por um sentido para suas vidas. Além disso, ele reconhece também a necessidade de que o sentido fornecido às pessoas se dê pela via do conhecimento racional e não pela via das religiões que ele mesmo qualifica como tóxicas.

Além disso, no discurso neoateísta fica claro que seus promotores se veem como os únicos portadores da verdade capaz de conduzir a humanidade a uma plena e completa libertação.

Na coleção do que considera ser “leituras essenciais para *nonbelievers*”, seu organizador, Christopher Hitchens, inclui o texto *The Philosophy of Atheism*, de Emma Goldman, escrito no início do século passado. Nesse ensaio, sua autora já apresentava a concepção-mestra que anima a imaginação teórica dos atuais promotores do neoateísmo, a saber: a concepção segundo a qual, diferentemente do teísmo (e, conseqüentemente, da religião) que funciona como um dos instrumentos de controle e dominação, o ateísmo conduz

as pessoas à liberdade. Para Emma Goldman, nessa perspectiva que opõe controle-dominância *versus* liberdade-autonomia

A filosofia do ateísmo expressa a expansão e desenvolvimento da mente humana. A filosofia do teísmo, se é que podemos chamá-la de filosofia, é estática e fixa. [...] A filosofia do ateísmo representa uma concepção de vida sem qualquer outro mundo metafísico ou qualquer regulador divino. [...] O triunfo da filosofia do ateísmo é a liberdade do homem do pesadelo dos deuses; o que significa a dissolução dos fantasmas do além. [...] A filosofia do ateísmo tem suas raízes na terra, nesta vida; seu objetivo é a emancipação da raça humana de todos os deuses, sejam eles Judaicos, Cristãos, Maometanos, Budistas, Hinduístas ou não (GOLDMAN. In: HITCHENS, 2007b, p. 132-133).³²⁷

3. Conclusão Parcial

No início deste capítulo, demonstramos que o neoateísmo: assume uma postura “polêmica em relação à doutrina religiosa que mantém uma influência pública”; está baseado em um *hard* naturalismo e em pressupostos científicos; possui uma atitude mais militante e combativa do que os ateísmos do passado; constitui-se como um movimento em resposta ao neofundamentalismo religioso norte-americano e assume uma estrutura discursiva semelhante à encontrada no discurso dos neofundamentalistas religiosos. Como afirmamos também no início deste mesmo capítulo, acreditamos que esses fatores seriam suficientes para afirmar que a terceira hipótese desta pesquisa a qual assume o neoateísmo como *neofundamentalismo secularista*, encontra plausibilidade de ser sustentada.

No entanto, além desses fatores, vimos também neste capítulo semelhantes características entre os discursos elaborados pelos neofundamentalistas religiosos e pelos neoateístas: reação ou oposição ao processo e às consequências da secularização e da modernização, i.e., rejeição ao relativismo, ao pluralismo, e aos princípios e valores da laicidade; tendência polarizada à ortodoxia (secularista) no atual realinhamento da guerra de culturas; reação contra os efeitos provocados pelo processo do “desencantamento do mundo”; estabelecimento de uma única reserva de sentido capaz de direcionar nossas opções morais.

³²⁷ “The philosophy of Atheism expresses the expansion and growth of the human mind. The philosophy of theism, if we can call it philosophy, is static and fixed. [...] The philosophy of Atheism represents a concept of life without any metaphysical Beyond or Divine Regulator. [...] The triumph of the philosophy of Atheism is to free man from the nightmare of gods; it means the dissolution of the phantoms of the beyond. [...] The philosophy of Atheism has its root in the earth, in this life; its aim is the emancipation of the human race from all God-heads, be they Judaic, Christian, Mohammedan, Buddhistic, Brahministic, or what not?” (GOLDMAN, *The Philosophy of Atheism*. In: HITCHENS, 2007b, p. 132-133).

Neste capítulo e no decorrer desta pesquisa, percebemos ainda que o neoateísmo: expressa uma reação à fragmentação, pluralização e relativização do conhecimento e da compreensão (HUNTER, 2010b); estabelece seu próprio fundamento de autoridade moral e de conhecimento para a ordenação da vida individual e coletiva (HUNTER, 2010b); constitui-se como uma tentativa de restauração ou recriação de um novo corpo *taken-for-granted* de crenças e valores (BERGER, 2010); possui uma agenda política diametralmente oposta, mas um perfil social e psicológico muito semelhante ao neofundamentalismo religioso; sustenta uma ideologia oposta à religião e denuncia seus efeitos deletérios (WILLAIME, 2014); estabelece uma crítica e um ativismo contra a religião, sendo mais do que um movimento anticlerical, mas de fato, antirreligioso (WILLAIME, 2014); e, finalmente, vimos ainda que o neoateísmo visa (embora não efetue) à construção de toda uma sociedade baseada em uma renovada e inquestionável ordem cognitiva e normativa (BERGER, 2010).

Em nossa opinião, as semelhantes características encontradas entre as diferentes expressões do fundamentalismo (em especial, a expressão do neofundamentalismo religioso norte-americano) e o neoateísmo, somadas às características mesmas do próprio neoateísmo, nos permite concluir que o neoateísmo pode ser mesmo considerado como *neofundamentalismo secularista*.

CONCLUSÃO

Esta pesquisa baseou-se primordialmente na análise do discurso neoateísta conforme elaborado e apresentado em cinco das publicações dos principais representantes desse movimento: *The End of Faith* (2004) e *Letter to a Christian Nation* (2006), escritos pelo neurocientista Sam Harris; *Breaking the Spell* (2006), do filósofo da mente Daniel Dennett; *The God Delusion* (2006), elaborado pelo reconhecido biólogo evolucionista Richard Dawkins; *God is not Great* (2007), de autoria do jornalista político Christopher Hitchens. A leitura e análise dessas publicações bem como de outras elaboradas por esses mesmos autores, permitiu que percebêssemos num primeiro momento algumas características importantes presentes em seu movimento.

Ao nos confrontarmos com o neoateísmo, percebemos de imediato que esse movimento emerge no início deste milênio, por um lado, como resposta ao ressurgimento político e cultural do fundamentalismo cristão nos Estados Unidos, que se inicia na década de 1970 e, por outro, como reação aos eventos que marcaram o atentado ao World Trade Center, em 2001.

De fato, como pudemos ver ao longo desta tese, na percepção desses autores, a religião está se tornando uma força *política, cultural e partidariamente* organizada, dentro e fora dos EUA, o que faz com que a religião, em sua avaliação, revele sua face mais perigosa, destrutiva e irracional, haja vista as ações da direita religiosa norte-americana, as ações dos extremistas radicais islâmicos e, por fim, o próprio 11 de setembro de 2001. Além disso, avaliam também que a principal motivação daqueles ataques terroristas suicidas do 11 de setembro foi mesmo a religião.³²⁸ Uma vez que a religião é percebida como a principal causa de conflitos, violência, guerras, do próprio terrorismo e dos demais males que assolam o assentamento humano-social, os promotores do movimento neoateísta propõem uma efetiva eliminação das instituições, práticas, credos e registros religiosos. Em seu artigo *Time to*

³²⁸ Em matéria publicada no jornal britânico *The Guardian* de 15 de setembro de 2001, intitulada: “*Religion’s Misguided Missiles*”, Richard Dawkins declarou que a crença na vida após a morte foi a principal arma que tornou possível a atrocidade cometida em Nova York. “I named belief in an afterlife as the key weapon that made the New York atrocity possible” (Cf. DAWKINS, 2003, p. 158). Disponível em: <<http://www.theguardian.com/world/2001/sep/15/september11.politicsphilosophyandsociety1>>. Acesso em: 15 nov. 2015.

Stand Up!, escrito logo após o atentado ao World Trade Center, Dawkins resume muito bem o sentimento que anima os neoteístas em sua “cruzada contra a religião”:

É hora de pararmos de pisar em ovos. É hora de sentirmos raiva. E não apenas em relação ao islã. Até este momento, aqueles de nós que renunciaram a uma das três “grandes” religiões monoteístas moderaram sua linguagem por questão de polidez. [...] É preciso que aqueles de nós que durante anos esconderam polidamente seu desprezo pela perigosa ilusão coletiva da religião se levantem e se façam ouvir. As coisas não são as mesmas depois do 11 de setembro. “Tudo está mudado, completamente mudado” (DAWKINS, 2003, p. 156 e 161).³²⁹

Como vimos, uma das características marcantes do neoteísmo é seu *furioso* posicionamento contra a religião. Em nossa avaliação, e essa é uma de nossas conclusões: diferente do ateísmo tradicional, o neoteísmo tem uma pauta que não é tão somente filosófica, mas também decididamente político-cultural. Ele não se constitui apenas como um movimento anticlerical baseado em princípios e ideais seculares ou laicistas como se pode pensar. Na realidade ele é, de fato, um movimento antirreligião que assume uma agenda político-cultural a qual, por sua vez, é diametralmente oposta e antagônica à do neofundamentalismo religioso norte-americano.

Dentre os temas de sua agenda político-cultural encontra-se, por exemplo, uma marcada posição em relação ao conteúdo das aulas de ciências em escolas e universidades norte-americanas. Baseados em seu *hard* naturalismo e em sua adesão incondicional ao darwinismo, os promotores do neoteísmo se colocam em uma radical oposição ao movimento criacionista em geral e ao movimento do *design* inteligente em particular. Assim sendo, o controverso e histórico debate criacionismo-evolucionismo é visto por esses diferentes atores não apenas como uma disputa científica entre teorias concorrentes, mas sim uma batalha entre uma perspectiva teísta (criacionismo/*design* inteligente) e uma perspectiva ateuista (naturalismo/darwinismo) com tudo o que tudo isso implica em termos de conflito entre diferentes concepções sobre os fundamentos da verdade moral, da política e das próprias instituições sociais.

Como pudemos constatar ao longo desta pesquisa, o movimento neoteísta articula sua agenda político-cultural bem como seus ideais e perspectivas atuando em duas frentes interconectadas: na primeira, ele ataca ativamente a religião, suas instituições e seus credos; e

³²⁹ “It is time to stop pussyfooting around. Time to get angry. And not only with Islam. Those of us who have renounced one or another of the three ‘great’ monotheistic religions have, until now, moderated our language for reasons of politeness . [...] Those of us who have for years politely concealed our contempt for the dangerous collective delusion of religion need to stand up and speak out. Things are different after September 11th. ‘All is changed, changed utterly’”(DAWKINS, 2003, p. 156 e 161). A última frase é uma citação do poema *Eater*, 1916, de William Butler Yeats.

na segunda, ele defende com unhas e dentes a ciência como o único saber capaz de fundamentar e/ou validar perspectivas éticas, filosóficas, culturais e políticas que possam ser concebidas como universais.³³⁰

A partir dessas primeiras impressões é que foram formuladas as hipóteses centrais desta tese as quais, por sua vez, orientaram a elaboração de todo o conteúdo e estrutura desta pesquisa.

Como indicamos no primeiro capítulo, uma das hipóteses centrais desta pesquisa considera o neoateísmo como um dos vetores do atual realinhamento no âmbito da guerra de culturas em curso nos Estados Unidos que se pauta por impulsos em direção à ortodoxia (secularista).

Essa hipótese foi elaborada com base nas considerações feitas pelo sociólogo James Hunter em seu livro *Culture Wars: the struggle to define America* (1991) acerca do conceito de “guerra de culturas”. Como já indicamos, esse sociólogo desenvolve o argumento segundo o qual “os EUA estão em meio a uma guerra de culturas que tem e continuará tendo reverberações não apenas em relação às políticas públicas, mas sobre a vida ordinária dos americanos, estejam onde estiverem” (HUNTER, 1991, p. 34).

De acordo com Hunter, no atual contexto da guerra de culturas, as clivagens que demarcam os “territórios simbólicos” podem ser referidas a partir de dois movimentos polares que ele mesmo qualifica como “impulsos em direção à ortodoxia” e “impulso em direção ao progressismo”. Segundo esse sociólogo, o sistema de crenças ou a visão de mundo em direção à ortodoxia define-se “pelo compromisso, da parte de seus adeptos, com uma autoridade externa, definível e transcendente, uma autoridade que é suficiente para todos os tempos”. Por outro lado, no âmbito de uma postura progressista,

A autoridade moral tende a ser definida pelo espírito da era moderna, um espírito do racionalismo e do subjetivismo. [...] Desse ponto de vista, a verdade tende a ser vista como um processo, como uma dimensão que está sempre se desdobrando. [...] O que se verifica em toda a visão de mundo progressista é sua *tendência a ressimbolizar as crenças históricas de acordo com os pressupostos predominantes da vida contemporânea* (HUNTER, 1991, p. 44).³³¹

³³⁰ Um exemplo muito interessante e, que nos permite ilustrar o neoateísmo como um movimento atuante nessas diferentes frentes, é o que se relaciona com o tema da moralidade. Como vimos, por um lado, o neoateísmo busca veementemente desconstruir o fundamento da autoridade moral fornecido pela religião e, por outro, busca construir e consolidar seu próprio sistema de autoridade baseado na ciência.

³³¹ “Within cultural progressivism, by contrast, moral authority tends to be defined by the spirit of the modern age, a spirit of rationalism and subjectivism.[...] From this standpoint, truth tends to be viewed as a process, as a reality that is ever unfolding. [...] What all *progressivist* world views share in common is the *tendency to resymbolize historic faiths according to the prevailing assumptions of contemporary life*. (HUNTER, 1991, p. 44).

Como temos afirmado ao longo desta pesquisa e agora podemos finalmente concluir, acreditamos ser mesmo plausível sustentar a hipótese segundo a qual o neoateísmo é um dos vetores da guerra de culturas em curso nos Estados Unidos que se pauta por impulsos em direção à ortodoxia. Em nossa opinião essa hipótese pode ser sustentada devido a pelo menos dois fatores: primeiro, devido às linhas através das quais o movimento neoateísta estabelece seus conflitos com os diferentes atores na atual guerra de culturas; segundo, pelas próprias características desse movimento que reiteram perfeitamente as perspectivas que, de acordo com Hunter, tipificam grupos, atores, comunidades e instituições que estão alinhadas com uma perspectiva ortodoxa na guerra de culturas.

Como indicamos no primeiro capítulo e como verificamos no transcorrer desta tese, o neoateísmo se coloca em franca oposição não apenas em relação às vertentes do fundamentalismo religioso, mas se coloca também em oposição aos atores religiosos que se assumem como moderados ou liberais, bem como em oposição aos atores que sustentam uma postura, digamos, secular. De fato, o neoateísmo veicula em seu discurso críticas tanto aos ortodoxos religiosos (neofundamentalistas) quanto aos progressistas religiosos (moderados ou liberais) e mesmo aos progressistas seculares. Mesmo considerando que a ofensiva realizada pelos atores neoateístas contra a influência do neofundamentalismo religioso na política e na esfera pública norte-americana sejam os que possuem maior visibilidade, não podemos deixar de constatar esta outra linha do conflito que coloca o neoateísmo em oposição tanto aos moderados quanto aos seculares. Em nossa opinião, o reconhecimento dessas diferentes linhas de conflito nos ajuda a identificar com maior clareza a posição do neoateísmo no âmbito da guerra de culturas, como um movimento pautado por uma tendência ortodoxa e diferente do próprio ateísmo clássico, digamos.

Além do reconhecimento dessas linhas de conflito, é importante também atentarmos para as características mesmas do neoateísmo. Como mais uma vez observa Hunter, dentro das comunidades que mantêm uma visão ortodoxa – dentre as quais se encontram, em nosso entendimento, o neofundamentalismo religioso, por um lado e, por outro, o neoateísmo mesmo – “a autoridade moral surge a partir de um compromisso comum com a transcendência, ou seja, com uma realidade dinâmica que é independente e mais poderosa do que a experiência humana” (HUNTER, 1991, p. 120).³³² Dessa forma, segundo James Hunter, o que forja o vínculo dos ortodoxos secularistas com os ortodoxos religiosamente orientados é o fato de que eles também estão comprometidos com um fundamento *transcendente* para o

³³² “Moral authority arises from a common commitment to transcendence, by which I mean a dynamic reality that is independent of, prior to, and more powerful than human experience” (HUNTER, 1991, p. 120).

juízo moral. Todavia, no caso dos neoateístas, esse fundamento transcendente “tende a ser uma forma clássica de humanismo, no qual uma visão elevada da natureza, da lei natural, ou da própria ordem social atua como um equivalente funcional de uma autoridade objetiva e transcendente”. Para esse sociólogo, o que faz, por exemplo, a visão da natureza dos ortodoxos secularistas ser uma “visão elevada” é sua crença na ideia de que a “natureza é intrinsecamente racional, que ela reflete uma ordem lógica que os seres humanos são capazes de discernir” (HUNTER, 1991, p. 121-122).³³³ Em nosso parecer, todas essas características são perfeitamente encontradas, como demonstramos, no discurso do movimento neoateísta.

De fato, como procuramos demonstrar ao longo deste trabalho, o ponto central sobre o qual todo o discurso neoateísta se articula é justamente o conflito sobre o *fundamento da autoridade moral*. Assim, além de buscar desconstruir o fundamento da autoridade moral tal como apresentado pela religião, os neoateístas procuram através de sua atuação nas diferentes linhas de conflito, como vimos no segundo capítulo, construir e consolidar também sua própria ideia de fundamento da autoridade moral, com base em uma perspectiva que no nosso entendimento constitui um verdadeiro esforço de “reencantamento” da ciência, tal como argumentamos no terceiro capítulo desta tese.

Ao reconhecermos a existência de uma guerra de culturas atuante na sociedade norte-americana contemporânea e ao posicionarmos os novos ateístas como um dos atores que se orientam por uma postura em direção à ortodoxia secularista, pudemos então, elaborar a segunda hipótese desta pesquisa segundo a qual a guerra de culturas em curso representa um dos muitos efeitos da dinâmica própria da “saída da religião”, ou do “desencantamento do mundo”, tal como definido pelo filósofo francês Marcel Gauchet em sua obra *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion* (1985).

Como observamos, no discurso neoateísta, assim como no discurso neofundamentalista religioso, encontra-se presente a percepção de que o mundo moderno tem nos conduzido a um “mundo desencantado”: uma era caracterizada pela fragmentação do conhecimento, pelo pluralismo, pelo relativismo e pelo subjetivismo, características essas que, na opinião desses diferentes atores, têm levado as sociedades contemporâneas, suas

³³³ “What forges their bond with the religiously orthodox is that they too are committed to a transcendent foundation for moral judgment”. [...] “Tends to be a classic form of humanism, in which a high view of nature, natural law, or the social order itself acts as a functional equivalent to an objective and transcendent authority”. [...] “what makes their view of nature or the social order “high” is a belief that nature is intrinsically rational, that it reflects a logical order that human beings are able to discern” (HUNTER, 1991, p. 121-122).

instituições e os indivíduos que a compõem ao que eles entendem ser próximo de um verdadeiro colapso.

De fato, como observa Marcel Gauchet, estamos vivendo em um mundo que “saiu da religião”, ou seja, num mundo onde a religião confronta-se com o paulatino deslocamento de seu ponto de aplicação tradicional: ela não mais opera como matriz da lei e como fundamento *exclusivo* da autoridade moral e, por conseguinte, como “cimento” das instituições sociopolíticas e culturais. Nesse contexto, a religião torna-se apenas mais uma reserva de sentido dentre outras a fundamentar as convicções últimas dos indivíduos. Em nossa opinião, o processo de deslocamento do ponto de aplicação da religião é justamente aquele que conforma e radicaliza a atual clivagem no âmbito das elites político-culturais e religiosas norte-americanas que, como afirmamos, tem gerado um *novo* tipo de conflito no espaço público dos EUA, o qual, por sua vez, tem dado às controvérsias entre neoateístas, conservadores e neofundamentalistas cristãos a dimensão de uma “guerra de culturas”.

Além de concluirmos que a guerra de culturas em curso de fato representa um dos muitos efeitos da dinâmica própria da “saída da religião”, observamos também que tanto o movimento neoateísta quanto o neofundamentalismo religioso atuam reativamente em face desse processo de saída da religião e de desencantamento do mundo. Isso porque propõem e objetivam, em última instância, a recomposição da ordem coletiva e das existências individuais a partir de seu próprio fundamento de autoridade moral, dada a crise de fundamento das sociedades democráticas contemporâneas, fruto do processo mesmo da saída da religião.

Diante disso, nossa conclusão é a de que tanto o movimento neofundamentalista religioso quanto o movimento neoateísta são expressões da busca de redefinição de um *fundamento transcendente* para estruturação do espaço humano-social diante do “desencantamento do mundo” e do desencantamento dos próprios instrumentos que o possibilitaram: a ciência, a filosofia e a política. Em nosso entendimento, tal como o neofundamentalismo religioso, o próprio neoateísmo se constitui não apenas como uma resposta, mas como uma expressão de esforços intelectuais para (re) estabelecer um novo fundamento (transcendente e universal, mas não-religioso) da autoridade moral, baseada numa concepção “elevada” de ciência, definitivamente marcada por uma compreensão naturalista da existência.

A identificação do neoateísmo como um dos atores alinhados a uma perspectiva secularista ortodoxa, por um lado, e sua qualificação como promotor do que poderíamos considerar um “reencantamento da ciência”, de modo a concebê-la como fundamento

exclusivo da autoridade moral, por outro, deu-nos a base para a terceira hipótese central desta pesquisa, a saber: a qualificação do neoteísmo como uma expressão do que chamamos de “neofundamentalismo secularista”.

De fato, a conclusão a que chegamos é a de que existe plausibilidade em sustentarmos essa hipótese uma vez que, além das características mencionadas acima, o neoteísmo, mesmo que não se constitua como um movimento religioso, possui características *estruturais* semelhantes às encontradas em outras formas de fundamentalismo, em especial, às encontradas no neofundamentalismo religioso norte-americano, ao ponto de o considerarmos um discurso neofundamentalista *à s avessas*. Como verificamos, sobretudo no último capítulo desta pesquisa, sem dúvida existe uma semelhança estrutural entre esses diferentes discursos, mesmo considerando suas agendas político-culturais diametralmente opostas.

Como pudemos observar, as teses da *culture wars* apresentadas por James Hunter (1991) contribuíram em muito para uma melhor compreensão do discurso neoteísta ao apresentar de forma sistematizada as atuais divisões políticas e culturais da sociedade norte-americana resultantes das diferentes visões de mundo e das diferentes concepções acerca do fundamento da autoridade moral. Através das categorias apresentadas por esse sociólogo, i. e., das distinções entre os diferentes impulsos polarizados em direção à ortodoxia e em direção progressismo, pudemos verificar que uma das características comum tanto ao neoteísmo quanto ao neofundamentalismo religioso norte-americano está em sua crença em uma única, objetiva e universal fonte de autoridade moral, por um lado, e no reconhecimento da factualidade das verdades que cada um deles entendem ser objetivas e universais, por outro. Dessa forma, ambos os movimentos se contrapõem aos progressistas religiosos e/ou secularistas os quais, por sua vez, defendem uma autoridade moral e um ordenamento das experiências individuais ou coletivas articulados por princípios tais como subjetividade, relativismo e pluralismo.

Importante também destacarmos a não menos importante contribuição da tese do “desencantamento do mundo” apresentada por Marcel Gauchet em suas diferentes obras e em especial em seu livro *Le désenchantment du Monde* (1985). Através dessa importante base conceitual, pudemos perceber com maior clareza que tanto o neofundamentalismo religioso quanto o movimento neoteísta emergem num contexto de um avançado processo de desencantamento do mundo. Dessa forma, em nossa avaliação, neste mundo desencantado, ambos os discursos querem recuperar um espaço outrora ocupado pela religião, fornecendo os quadros gerais para a estruturação do espaço social e da experiência humana.

Pudemos observar que neoateístas, por um lado, e neofundamentalistas religiosos, por outro, querem se firmar, cada um a seu modo, como detentores daquela que, em seus diferentes entendimentos, seria a única reserva de sentido válida a orientar a vida dos indivíduos e das sociedades. Para isso, como vimos, buscam desqualificar o discurso rival e ao mesmo tempo promover o seu próprio discurso. Isso posto, se por um lado, o neofundamentalismo religioso critica as bases naturalista/darwinista de ciência adotada pelos neoateístas e segue ainda sustentando a plena inerrância bíblica, tal como defendida por Jerry Falwell para quem “a Bíblia é absolutamente infalível, sem erro em todos os assuntos relativos à fé e prática, bem como nas áreas tais como geografia, ciência, história, etc” (FALWELL, 1980, p. 54), por outro, os novos ateístas criticam a religião por sua suposta inconsistência e afirmam que a ciência é privilegiada epistemologicamente, i.e., que os métodos científicos são o principal meio para se determinar a veracidade ou não das proposições e juízos formulados por uma crença religiosa.

De fato, como temos percebido, o argumento de Harris, assim como o de Hitchens, por exemplo, segue ainda intimamente conectado com uma perspectiva sustentada pelo positivismo de Augusto Comte: a religião é vista como uma desatualizada explicação dos eventos naturais com base em noções originadas em um passado ignorante e supersticioso, enquanto a ciência oferece-nos, hoje, um conteúdo verdadeiro sobre a natureza. Dawkins, por sua vez, olha mais para Darwin do que para Comte, mas todos eles afirmam que, no tocante à fundamentação da verdade moral, a ciência pode substituir plenamente a religião – e com muito mais vantagens – já que esta última é algo que a história mostra-nos ser perturbante, ilusória e também perigosa. Por seu turno, os neofundamentalistas afirmam que o tipo de ciência defendida por Dawkins *et. al.* conduz necessariamente à degeneração moral e à desintegração da ordem social e que só a religião, e o cristianismo em particular, pode nos conduzir ao caminho correto para o bem e para a salvação de nossas sociedades. Como observa Peter Berger, na cosmovisão fundamentalista, os descrentes constituem uma ameaça; devem, portanto, ser convertidos (a opção mais satisfatória), evitados ou, no limite, eliminados, seja por expulsão ou liquidação física (BERGER, 2010, p. 7).

Finalmente é importante novamente afirmar que esta pesquisa não acaba aqui. Reconhecemos que a análise que realizamos está em aberto e há muitos aspectos do tema desenvolvido que merecem ser mais amplamente considerados. Do 11/09/01 norte-americano, chegamos infelizmente ao 13/11/15 francês, com diversos outros atos terroristas, religiosamente motivados ou não, levados a cabo no intervalo entre esses trágicos eventos.

Dos quatro autores neoateístas mencionados, três deles continuam vivos e em plena atividade.³³⁴ Da mesma forma como a guerra de culturas continua a pleno vapor na sociedade norte-americana, conflitos político-culturais centrados em opções religiosas ecoam ruidosamente em diferentes pontos do planeta e, ao que nos parece, tais dinâmicas continuarão gerando consequências inesperadas. A saída da religião – tal como definida ao longo desta tese – é, em nossa opinião, um processo de difícil reversibilidade, para não dizer sem volta. As expressões conhecidas dos diferentes fundamentalismos (cristão, judaico e islâmico) continuam atuantes e novas formas (neofundamentalismo religioso ou mesmo secular) são dadas à luz. E não sabemos se outras irão surgir e quais consequências trarão. Diante disso, nosso desejo é que esta pesquisa inspire e motive outros pesquisadores a se confrontarem com esses temas viscerais que já tocam ou tocarão, direta ou indiretamente, a vida dos diferentes indivíduos e comunidades que formam as nossas sociedades contemporâneas.

³³⁴ O jornalista Christopher Hitchens faleceu em 15 de dezembro de 2011, na cidade de Houston, Texas, EUA.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ABRANTES, P.; ALMEIDA, F. P. L. Criacionismo e Darwinismo confrontam-se nos Tribunais da razão e do direito. **Revista Episteme**. Porto Alegre, v. 11, nº 24, jul./dez. 2006.
- ADIL, H. A. **Muhammad: The messenger of Islam**. Washington, DC: Islamic Supreme Council of America, 2002.
- AGAR, Jolyo. **Post-Secularism, Realism and Utopia: transcendence and immanence from Hegel to Bloch**. London and New York: Routledge, 2014.
- AHSAN, N. M.; KIDWAI, A. R. (Eds.) **Sacrilege versus civility: Muslim perspectives on The Satanic Verses affair**. Markfield, UK: Islamic Foundation, 1993.
- ALMOND, Gabriel A.; SIVAN, Emmanuel; APPLEBY, R. Scott. Fundamentalisms Genus and Species. In: MARTY, Martin E.; APPLEBY, R. Scott. **Fundamentalisms Comprehended. The Fundamentalism Project** – Volume 5. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991.
- AMARNATH, Amarasingam (Ed.) **Religion and the New Atheism: a critical appraisal**. Leiden – Boston: BRILL, 2010.
- AMMERMAN, N. T. **Bible believers: Fundamentalists in the modern world**. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1987.
- ANGIER, Natalie. Confessions of a Lonely Atheist. **New York Times**, 14 de janeiro de 2001.
- ANTONY, Louise M. **Philosophers without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life**. Oxford University Press, 2007.
- ASPREM, Egil. **The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse 1900-1939**. Boston: Brill, 2014.
- ATKINS, Peter W. Atheism and Science. In: CLAYTON, Phillip (Ed.) **The Oxford Handbook of Religion and Science**. Oxford University Press, 2006.
- ATRAN, S. **In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion**. New York: Oxford University Press, 2002.
- ATTRIDGE, Harold W. (Ed.) **The religion and science debate: why does it continue?** New Haven & London, Yale University Press, 2009.
- AVARI, Burjor. **Islamic Civilization in South Asia**. New York: Routledge, 2013.
- AYALA, Francisco J. Do Mito do Éden a um Novo Jardim: Genética e Responsabilidade Ética. PUC-SP: **REVER**: Revista de Estudos da Religião, jun. 2007, pp. 27-49.
- BALMER, Randall. **God in the White House: a History. How Faith Shaped the Presidency from John F. Kennedy to George W. Bush**. New York: HarperOne, 2008.
- BARBIERI Jr., William A. (Ed.) **At the Limits of the Secular: reflections on faith and public life**. Michigan: Grand Rapids, 2014.

BARBOSA, Wilmar do Valle. Relações entre Laicidade e Religião: considerações sobre uma tensão permanente. **Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, v. 16, n.1, jan./jun. 2013. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2013, pp. 79-102.

BARBOUR, Ian G. **Quando a ciência encontra a religião**. São Paulo: Cultrix, 2004.

BARROW, John D.; TIPLER, Frank J. **The Anthropic Cosmological Principle**. New York: Oxford University Press, 1986.

BARTON, David. America Distinctively Christian. In: CORNETT, Daryl C. (Ed.) **Christian America?** Perspectives on our religious heritage. Nashville: B & H Academic, 2011.

BAUBERÓT, Jean. **Les Laïcites dans le Monde**. Paris : PUF, 2009.

BEATTIE, Tina. **The New Atheists: The Twilight of Reason and the War on Religion**. London: Orbis Books, 2008.

BECKFORD, James A. Public Religions and Postsecular: Critical Reflections. **Journal for the Scientific Study of Religion**. 2012, 51 (1): 1-19.

BEHE, Michael. **A Caixa Preta de Darwin: o desafio da bioquímica à teoria da evolução**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

BELLAH, Robert N. Confronting Modernity: Maruyama Masao, Jürgen Habermas, and Charles Taylor. In: WARNER, Michael; VANANTWERPEN, Jonathan; CALHOUN, Graig. **Varieties of Secularism in a Secular Age**. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2010.

BENSON, Bruce; HELTZEL, Peter Goodwin (Ed.) **Evangelicals and Empire: Christian Alternatives to the Political Status Quo**. Michigan: Brazos Press, 2008.

BERGER, Peter ; ZJIDERVELD, Antan. **Em Favor da Dúvida: como ter convicções sem se tornar um fanático**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

BERGER, Peter L (Ed.) **Between Relativism and Fundamentalism: religious resources for a middle position**. Michigan/Cambridge, UK: Grand Rapids, 2010.

BERGER, Peter. *et al.* **The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, vol. 21, nº 1, 2001.

_____. **Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido: a orientação do homem moderno**. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. **The Sacred Canopy**. New York: Anchor Books, 1967.

BERG-SORENSEN, Anders. **Contesting Secularism: Comparative Perspective**. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2013.

BERMAN, Morris. **The Reenchantment of the World**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1981.

- BERMAN, Paul. **Terror and Liberalism**. New York: W.W. Norton, 2003.
- BERMEJO, Diego (Ed.). **¿Dios a la Vista?** Madrid: Dykinson, S. L., 2013.
- BERNARD, Claude. **Introduction à la médecine expérimentale**, 1865.
- BLACK, Amy E. **With God on Our Side: Religion in George W. Bush's Foreign Policy Speeches**. Wheaton, IL: Wheaton College – Department of Politics and International Relations, 2004.
- BLACKMORE, Susan. **The Meme Machine**. Oxford University Press, 1999.
- BLAKER, K., (Ed.) **The Fundamentals of Extremism: The Christian Right in America**. Plymouth, MI: New Boston, 2003.
- BLANCARTE, Roberto J. (Ed.) **Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo**. México, D. F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2008.
- BLOOM, Paul. Religion is Natural. **Developmental Science**, v. 10, Issue 1, pp. 147-151, jan. 2007.
- BORER, Michael Ian. The New Atheism and the Secularization Thesis. In: AMARNATH, Amarasingam (Ed.) **Religion and the New Atheism: a critical appraisal**. Leiden – Boston: BRILL, 2010.
- BOSETTI, Giancarlo; EDER, Klaus. Post-secularism: A return to the public sphere. **Eurozine**, 17 august. Disponível em <<http://www.eurozine.com/articles/2006-08-17-eder.en.html>> Acesso em: 22 fev. 2015.
- BOYER, P. **Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought**. New York: Basic Books, 2001.
- BRADLEY, Arthur; CARRUTHERS, Jo; TATE, Andrew. Introduction: Writing post-secularity. In: CARRUTHERS, J.; TATE, Andrew (Ed.). **Spiritual identities: Literature and the post-secular imagination**. Switzerland: Peter Lang, 2010.
- BRADLEY, Arthur; TATE, Andrew. **The New Atheist Novel: Fiction, Philosophy and Polemic after 9/11**. London: Continuum, 2010.
- BRAECKMAN, Antoon. **La Démocratie à Bout de Souffle? Une introduction critique à la philosophie politique de Marcel Gauchet**. Louvain, Paris, Dudley : Éditions Peeters, 2007.
- _____. The Closing of the Civic Mind: Marcel Gauchet on the 'Society of Individuals'. **Thesis Eleven**, Number 94, August 2008: 29-48. Los Angeles, London, New Delhi and Singapore: SAGE Publications.
- BRETHERTON, Luke. A postsecular politics? Inter-faith relations as a civic practice. **Journal of the American Academy of Religion**, 79 (2): 346-77, 2011.
- BROTAS, Antonio M. P. Terrorismo contemporâneo: fundamentalismo religioso e loucura no discurso da revista Veja. **Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação**. XXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – UnB – 6 a 9 de setembro de 2006. Disponível em: < <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2006/resumos/R0456-3.pdf>>. Acesso em: 20 nov. 2015.
- BROWN, Samuel Morris. **In Heaven as It is on Earth: Joseph Smith and the early Mormon Conquest of Death**. New York: Oxford University Press, 2012.

BRUCE, Steve. **Religion and Modernization**. Oxford University Press, 1992.

_____. **God is Dead: secularization in the West**. Malden, Massachusetts, 2002.

BRUMA, Ian; MARGALIT, Avishai. **Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies**. New York: The Penguin Press, 2004

BUCHANAN, Patrick J. **1992 Republican National Convention Speech**, Houston, Texas, August 17, 1992a. Disponível em: <<http://buchanan.org/pa-92-0817-rnc.html>>. Acesso em: 04 fev. 2015.

_____. **The Cultural War for the Soul of America – Monday – September 14, 1992b**. Disponível em: <<http://www.buchanan.org/blog/the-cultural-war-for-the-soul-of-america-149>>. Acesso em: 04 fev. 2015.

_____. **Right from the Beginning**. Washington, D.C.: Regnery Gateway, 1990.

BUCHHOLZ, Rogene A. **America in Conflict: The Deepening Values Divide**. Lanham, MD: Hamilton Books, 2007.

BULLIVANT, Stephen. The New Atheism and Sociology: Why here? Why Now? What next? In: AMARNATH, Amarasingam (Ed.) **Religion and the New Atheism: a critical appraisal**. Leiden – Boston: BRILL, 2010.

CAPUTO, John D. **On religion**. Oxford, UK: Routledge, 2001.

CARPENTER, Joel A. Fundamentalist Institutions and the Rise of Evangelical Protestantism, 1929-1942. In: MARTY, Martin E. (Ed.) **Modern American Protestantism and Its World: Fundamentalism and Evangelicalism**. Munich: K. G. Saur, 1993.

CASANOVA, José. **Are We Still Secular?** Exploring the Post-Secular: Three Meanings of ‘the Secular’ and Their Possible Transcendence’. New York University, Institute for Public Knowledge, 2009.

_____. **Public Religions in the Modern World**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

CASARELLA, Peter. Public Reason and Intercultural Dialogue. In: BARBIERI Jr., William A.(Ed.) **At the Limits of the Secular: reflections on faith and public life**. Michigan: Grand Rapids, 2014.

CAYLOR, Bob. Terry Preaches Theocratic Rule “No more Mr. Nice Christian” is the pro-life activist’s theme for the ‘90s. Fort Wayne, Indiana: **News Sentinel**, August 16, 1993. Disponível em: <<http://www.news-sentinel.com/>>. Acesso em 19 de jan 2015. Disponível também em: <<http://mediamatters.org/research/2005/03/21/who-is-randall-terry/132921>>. Acesso em: 21 ago. 2015.

CHALKER. William H. **Science and Faith: Understanding Meaning, Method, and Truth**. Louisville and London: Westminster John Knox Press, 2006.

CHAPMAN, Roger (Ed.). **Culture Wars: An Encyclopedia of Issues, Viewpoints, and Voices**. New York and London: M. E. Sharpe, 2010.

CHIZZOTTI, Antonio. **Pesquisa Qualitativa em Ciências Humanas e Sociais**. São Paulo: Vozes, 2006.

CHOUERI, Y. F. **Islamic fundamentalism**. Boston: Twayne, 1990.

CLAYTON, Philip; SIMPSON, Zachary. **The Oxford Handbook of Religion and Science**. Oxford University Press, 2006.

COHEN, Chapman. Monism and Religion. In: HITCHENS, C. **The Portable Atheist**. Essential readings for the nonbeliever. Philadelphia: Da Capo, 2007.

COHEN, Richard. "America's Ayatollah", **Washington Post**, April 15, 2004.

COKER, Joe L. Isaac Backus and John Leland: Baptist Contributions to Religious Liberty in the Founding Era. In: HALL, Mark D.; DREISBACH, Daniel L. (Eds.) **Faith and the Founders of the American Republic**. Oxford University Press, 2014.

COLLINS, Michael; PRICE, Matthew. **A História do Cristianismo: 2000 anos e Fé**. São Paulo: Loyola, 2000.

COLSON, Charles; PEARCEY, Nancy. **How Now Shall We Live?** Wheaton: Tyndale House, 1999.

CONNOLLY, William E. **Why I am not a Secularist**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

CORNETT, Daryl C. (Ed.) **Christian America?** Perspectives on our religious heritage. Nashville: B & H Academic, 2011.

COTTEE, Simon; CUSHMAN, Thomas (Ed.). **Christopher Hitchens and His Critics: Terror, Iraq, and the Left**. New York: New York University Press, 2008.

COX, William E. **An Examination of Dispensationalism**. Philadelphia, PA: Presbyterian and Reformed, 1963.

CRAIG, William Lane; MEISTER, Chad. (Ed.) **God is great, God is good: why belief in God is reasonable & responsible**. Downers Grove, IL: IVP Books, 2008.

CROATTO, Severino. **Hermenêutica Bíblica**. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1986.

CROMARTIE, Michael. Red God, Blue God. In: DUNN, Charles W. (Ed.) **The Future of Religion in American Politics**. Kentucky: The University Press of Kentucky, 2009.

CROW, Bruce. **A Land of Strangers: Cane Creek Tennessee's Mormon Massacre and its Tragic Effects on the People Who Lived There**. Lewisburg, Tennessee: AMH Press, 2013.

DALFERTH, Ingolf U. Post-secular society: Christianity and the dialectics of the secular. **Journal of the American Academy of Religion** 78 (2), pp. 317-345, 2010.

DAWKINS, Richard. **The Extended Phenotype**. New York: Oxford University Press, 1982.

_____. **A Devil's Chaplain: reflections on hope, lies, science, and love**. Boston – New York: Houghton Mifflin Company, 2003.

_____. **Climbing Mount Improbable**. New York & London: W. W. Norton & Company, 1996.

_____. Darwinism and Unbelief. In: FLYNN, Tom (Ed.) **The New Encyclopedia of Unbelief**. New York: Prometheus Books: 2007, pp. 230-255.

_____. **Deus, um delírio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DAWKINS, Richard. **River Out of Eden**: A Darwinian view of Life. New York: Basic Books, 1995.

_____. **The Blind Watchmaker**: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design, New York: W. W. Norton, 1986.

_____. **The God Delusion**. New York: Mariner Book, 2008.

_____. **The Selfish Gene**. Oxford & New York: Oxford University Press, 1976.

DEMBSKI, William A. **Darwin's Nemesis**: Philip Johnson and the Intelligent Design Movement. Downers Grove: InterVarsity Press, 2006.

_____. **The End of Christianity**. Tennessee: B&H Publishing Group, 2010.

DENNETT, Daniel C. **Darwin's dangerous idea**: evolution and the meanings of life. New York: Simon & Schuster, 1995.

_____. Atheism and Evolution. In: MARTIN, Michel. **The Cambridge Companion to Atheism**. New York: Cambridge University Press, 2007.

_____. **Breaking the Spell**: Religion as a Natural Phenomenon. New York: Viking, 2006.

_____. **Quebrando o Encanto**: A religião como fenômeno natural. São Paulo Globo 2006.

DESMOND, Adrian; MOORE, James. **Darwin's sacred cause**: how a hatred of slavery shaped Darwin's views on human evolution. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2009.

DICKSON, Rory. Religion as Phantasmogoria: Islam in *The End of Faith*. In: AMARNATH, Amarasingam (Ed.) **Religion and the New Atheism**: a critical appraisal. Leiden – Boston: BRILL, 2010.

DIJK, Teun A. van. Principles of Critical Discourse analysis. **DISCOURSE & SOCIETY**, vol. 4 (2): 249-283. London: SAGE, 1993

DIONNE, E. J. ; CROMARTIE, M. Modernist, Orthodox or Flexidox ? Why the Culture War debate endures In : HUNTER, James Davison; WOLFE, Alan. **Is There a Cultural War?** A dialogue on values and American public life. Washington, D. C.: Pew Reserch Center – Brookings Institution Press, 2006.

DIONNE, E.J.; ELSHTAIN, J.B.; DROGOSZ, K.M. (Eds.) **One electorate under God?** a dialogue on religion and American politics. Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2004.

DOAK, Mary. Love and Justice. In: BARBIERI Jr., William A.(Ed.) **At the Limits of the Secular**: reflections on faith and public life. Michigan: Grand Rapids, 2014.

DOBBELAERE, Karel. Secularization. **Current Sociology** 29, n.2,summer 1981.

DOBSON, E.; FALWELL, J.; HINDSON, E. E. **The Fundamentalist Phenomenon**: The resurgence of conservative Christianity. Ada, Michigan: Baker Publishing Group, 2nd ed., 1986.

DOMKE, David; COE, Kevin. **The God Strategy**: How Religion became a Political Weapon in America. New York: Oxford University Press, 2008.

DOYLE, Natalie. Democracy as Socio-Cultural Project of Individual and Collective Sovereignty: Claude Lefort, Marcel Gauchet and the French Debate on Modern Autonomy. **Thesis Eleven**, n. 75, November 2003: 65-95. London: SAGE Publications.

DRESS, Willem B. **Religion, Science and Naturalism**. New York: Cambridge University Press, 1996.

DUNN, Charles W. (Ed.) **The Future of Religion in American Politics**. Kentucky: The University Press of Kentucky, 2009.

DURKHEIM, E. **The Elementary Forms of Religious Life** (1915). Oxford World's Classics, 2001.

EDDINGTON, Arthur. **The Nature of the Physical World**. Cambridge University Press, 1928.

EISENSTADT, S. N. Fundamentalism, Phenomenology, and Comparative Dimensions. In: MARTY, Martin E.; APPLEBY, R. Scott. **Fundamentalisms Comprehended. The Fundamentalism Project – Volume 5**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991.

EISENSTADT, Shmuel Noah. **Multiple Modernities**. 2000. Disponível em: <http://www.havenscenter.org/files/Eisenstadt2000_MultipleModernities.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2014.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: A essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **The Sacred & The Profane: The Nature of Religion**. New York and London: HBJ Book, 1959.

ENGLER, Steven. O Criacionismo. In: CRUZ, Eduardo R. (Org.) **Teologia e Ciências Naturais: teologia da criação, ciência e tecnologia em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2011.

FALWELL, Jerry. **Listen, America!** Garden City, New Jersey: Doubleday and Company, Inc., 1980.

FARIAS, Miguel. The Psychology of Atheism. In: BULLIVANT, S.; RUSE, Michael (Ed.). **The Oxford Handbook of Atheism**. Oxford University Press, 2013.

FATH, Sébastien. Empire's Future Religion: The Hidden Competition between Postmillennial American Expansionism and Premillennial Evangelical Christianity. In: BENSON, Bruce ; HELTZEL, Peter Goodwin (Ed.). **Evangelicals and Empire: Christian Alternatives to the Political Status Quo**. Michigan: Brazos Press, 2008.

FERRY, Jean-Marc. Les Lumières: un projet contemporain? **Espirit** 8-9 (Août-Septembre), 2009.

FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. **Depois da religião: O que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?** Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

FINKE, Roger. An Unsecular America. In: BRUCE, Steve. **Religion and Modernization**. Oxford University Press, 1992.

FIORINA, Morris; ABRAMS, Samuel J.; POPE, Jeremy C. **Culture War? The Myth of a Polarized America**. New York: Pearson Longman, 2006.

FLOOD, Christopher. Marcel Gauchet, Pierre-André Taguieff and the question of democracy in France. **Journal of European Studies** 37 (3): 255-275. Los Angeles, London, New Delhi and Singapore: SAGE Publications, 2007.

FORREST, Barbara. The Wedge at Work: How Intelligent Design Creationism Is Wedging Its Way into the Cultural and Academic Mainstream. In: PENNOCK, Robert T. **Intelligent Design Creationism and its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific perspectives**. Massachusetts: The MIT Cambridge, 2001.

FORREST, Barbara. **Understanding the intelligent design creationist movement**. Washington D.C.: Center for Inquiry, 2007. Disponível em: <<http://www.centerforinquiry.net/uploads/attachments/intelligent-design.pdf>>. Acesso em: 07 jul. 2011.

FORREST, Barbara; GROSS, Paul R. **Creationism's Trojan Horse: The Wedge of Intelligent Design**. Oxford University Press, 2004.

FORTIN-MELKEVIK, Anne. The Reciprocal Exclusiveness of Modernity and Religion among Contemporary Thinkers: Jürgen Habermas and Marcel Gauchet. In: GEFFRÉ, Claude; JOSSUA, Jean-Pierre. *The Debate on Modernity*. London: **Concilium**, 1992/6.

FOSTER, John Bellamy. **Critique of Intelligent Design: materialism versus creationism from antiquity to the present**. New York: Monthly Review Press, 2008.

FOUCALT, Michel. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Loyola, 2000.

FOWLER, Robert Booth *et. al.* **Religion and Politics in America: Faith, Culture, and Strategic Choices**. Boulder, CO: Westview Press, 2010.

FOWLER, Thomas B.; KUEBLER, Daniel. **The Evolution Controversy: a survey of competing theories**. Michigan: Baker Academic, 2007.

FREY, Herbert. Marcel Gauchet's Disenchanted World and Nietzsche's Concept of Nihilism. **Method & Theory in the Study of Religion**, 14:120-128. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2002.

FULLER, Steve. What has atheism ever done for science? In: AMARNATH, Amarasingam (Ed.) **Religion and the New Atheism: a critical appraisal**. Leiden – Boston: BRILL, 2010.

GANSSLE, Gregory E. **A reasonable God: engaging the New Face of Atheism**. Waco, Tx: Baylor University Press, 2009.

GAUCHET, Marcel. **El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión**. Madrid: Ed. Trotta, 2005.

_____. **La Démocratie contre elle-même**. Paris : Gallimard, 2002.

_____. **Le Religieux après la religion** (avec Luc Ferry). Paris: Grasset, 2004.

_____. **Un monde désenchanté?** Paris : Les Éditions de l'Atelier, 2004.

_____. L'Avènement de La Démocratie I – **La Révolution Moderne**. Paris: Gallimard, 2007.

_____. L'Avènement de La Démocratie II – **La Crise du libéralisme**. Paris: Gallimard, 2007.

_____. L'Avènement de La Démocratie III – **À l'épreuve des totalitarismes 1914-1974**. Paris: Gallimard, 2010.

_____. **La Religion en la Democracia**. El camino del laicismo. Barcelona: El Cobre ediciones, 2003.

_____. **Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion**. Paris: Gallimard, 1985.

_____. Personality: An Essay on the Psychology of our Times. **Thesis Eleven**, n. 60, February 2000: 23-41. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi. SAGE Publications.

GAUCHET, Marcel. Religião, Ética e Democracia. **Numen**: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião, v. 16, n.1, jan./jun. 2013. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2013, pp. 15-28.

GEE, James Paul. **An introduction to Discourse Analysis Theory and Method**. London and New York: ROUTLEDGE, 1999

GEERTZ, Clifford. **The interpretation of cultures**: selected essays. New York, 1973.

GEFFRÉ, Claude; JOSSUA, Jean-Pierre. The Debate on Modernity. London: **Concilium**, 1992/6.

GELLNER, Ernest. Fundamentalism as a Comprehensive System: Soviet Marxism and Islamic Fundamentalism Compared. In: MARTY, Martin E.; APPLEBY, R. Scott. **Fundamentalisms Comprehended. The Fundamentalism Project** – Volume 5. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991.

GERECHT, Reuel Marc. The Gospel According to Osama bin Laden. **The Atlantic Monthly**, January 2002. Disponível em: < <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2002/01/the-gospel-according-to-osama-bin-laden/302376/>>. Acesso em: 2 dez. 2015.

GIESEN, Bernhard; SUBER, Daniel. **Religion and politics**: Cultural perspectives. Boston: Brill, 2005.

GIORDAN, Giuseppe; PACE, Enzo (Eds.) **Religious Pluralism**: Framing Religions Diversity in the Contemporary World. New York, London: Springer, 2014.

GOETZ, Stewart. TALIAFERRO, Charles. **Naturalism**. Cambridge: Wm. B. Erdmans Publishing Co., 2008.

GOLDBERG, Michele. **Kingdom Coming**: The rise of Christian Nationalism. New York: W.W. Norton, 2006.

GOLDMAN, Emma. The Philosophy of Atheism. HITCHENS, Christopher. **The Portable Atheist**. Essential readings for the nonbeliever. Philadelphia: Da Capo, 2007.

GORDON, Flávio. **A Cidade dos Brights**: religião, política e ciência no movimento neoateísta. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010.

GORENBERG, G. **The End of Days**: Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount. Oxford: Oxford Univ. Press, 2000.

GORSKI, Philip S.; ALTINORDU, Ates. After secularization? **Annual Review of Sociology** 34 (1): 55-85, 2008.

GOULD, S. J. **Rock of Ages**: Science and religion in the fullness of life. New York: Random House, 1999.

GRAYLING, A. C. **Against All Gods: six polemics on religion and essay on kindness**. London: Oberon Books, 2007.

GREELEY, Andrew M. **After Secularity: The neo-Gemeinschaft society: A post-Christian postscript**. *Sociological Analysis* 27 (3): 119-127, 1966.

GREEN, John C.; GUTH, James L.; SMIDT, Corwin E.; KELLSTEDT, Lyman A. **Religion and the Culture Wars**: Dispatches from the Front. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1996.

GREIMAS, A. J. e LANDOWSKI, E. **Análise do discurso em ciências sociais**. São Paulo: Global, 1986.

GRIFFIN, David Ray. *Religion and scientific naturalism: overcoming the conflicts*. New York: State University of New York Press, 2000.

GRUPO DE ENTREVERNES. **Signos y parábolas: semiótica y texto evangélico**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.

GULIKERS, Pierre Simon Arnold. ¿Un Cristianismo postreligional? **Horizonte**, Belo Horizonte, vol. 13, nº 37, p. 78-111, Enero/Marzo 2015. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n37p78/7702>>. Acesso em: 9 nov. 2015.

HABERMAS, Jürgen. **Notes on a post-secular society**. Nexus Institute of the University of Tilberg, Netherlands, 2008. Disponível em: <<http://www.signandsight.com/features/1714.html>>. Acesso em 19 dez. 2014.

_____. Religion in the Public Sphere. **European Journal of Philosophy** 14, nº 1, 2006.

HALEY, C.; DAVIS, C. The Cultural Logic of Evangelical Christianity. In: ROBBINS, Jeffrey W.; MAGEE, Neal. **The Sleeping Giant has awoken: the new politics religion in the United States**. New York: Continuum, 2008.

HALSELL, Grace. Israeli Extremists and Christian Fundamentalists: The Alliance. **Washington Report** (1988). Disponível em: <<http://www.wrmea.org/1988-december/israeli-extremists-and-christian-fundamentalists-the-alliance.html>>. Acesso em: 21 set. 2015.

_____. **Prophecy and Politics: the secret alliance between Israel and the U.S. Christian Right**. Chicago: Lawrence Hill & Co. 1989.

HANKINS, Barry (Ed.). **Evangelicalism and Fundamentalism: A documentary reader**. New York University Press, 2008.

HARPER, Jennifer. Most Americans Take Bible Stories Literally. **The Washington Times**. February 17, 2004.

HARRIS, Sam. **The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values**. Glencoe (Illinois): Free Press, 2010.

_____. **A Paisagem Moral: Como a ciência pode determinar os valores humanos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. **Carta a uma Nação Cristã**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Clarifying the Moral Landscape**. June 6, 2014. Disponível em: <<http://www.samharris.org/blog/item/clarifying-the-landscape>>. Acesso em: 16 nov. 2015.

_____. **Letter to a Christian Nation**. New York: Vintage Books, 2006.

_____. **The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason**. New York: W.W.Norton, 2004.

HART, D. G. **That old time religion in modern America: Evangelical Protestantism in the Twentieth century**. Chicago: Ed. Ivan R. Dee Publishers, 2002

HASSAN, R. The burgeoning of Islamic fundamentalism: Toward an understanding of the phenomenon. In: COHEN, N. J. (Ed.) **The fundamentalist phenomenon: A view from within; a response from without.** Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990.

HAUGHT, John F. **Is Nature Enough?** Meaning and Truth in the Age of Science. New York, Cambridge University Press, 2006a.

_____. **Deus após Darwin:** Uma Teologia Evolucionista. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2006b.

_____. **God and the New Atheism:** a critical response to Dawkins, Harris, and Hitchens. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2008.

HAUSER, M.; SINGER, Peter. Morality without religion, **Free Inquiry** 26: 1, 2006.

HAUSER, M. **Moral Minds:** How nature designed our universal sense of right and wrong. Nova York: Ecco, 2006.

HECLO, Hugh. Is America a Christian Nation? In: DUNN, Charles W. (Ed.) **The Future of Religion in American Politics.** Kentucky: The University Press of Kentucky, 2009.

HEELAS, Paul; MARTIN, David. **Religion, modernity, and postmodernity.** Massachusetts: Blackweel Publishers, 1999.

HEIDEGGER, Martin. Ciência e Pensamento do Sentido. In: **Ensaio e conferências.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

HELTZEL, Peter Goodwin (Ed.) **Evangelicals and Empire:** Christian Alternatives to the Political Status Quo. Michigan: Brazos Press, 2008.

HILL, P. C. *et. al.* Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure. **Journal for the Theory of Social Behaviour**, 30, 51-77, 2000.

HINDE, R. A. **Why Good is Good:** The Sources of Morality. London: Routledge, 2002.

HITCHENS, Christopher. **God is not Great:** How Religion Poisons Everything. New York: Haechette Book Group, 2007a.

_____. **The Portable Atheist.** Essential readings for the nonbeliever. Philadelphia: Da Capo, 2007b.

_____. **Deus não é grande:** como a religião envenena tudo. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007c.

_____. **Thomas Jefferson:** Author of America. New York: HarperCollins e-books, 2006.

HODGE, Charles. **What is Darwinism?** (Originally published: 1874). Michigan: Baker Books, 1994.

HOOD Jr., Ralf W.; HILL, Peter C.; WILLIAMSON, W. Paul. **The Psychology of Religious Fundamentalism.** New York: The Guilford Press, 2005.

HOOK, Derek. Discourse, knowledge, materiality, history: Foucault and discourse analysis. **Theory and Psychology**, 11 (4). Pp. 521-547. London: SAGE Publications, 2001.

HOOPER, Simon. **The rise of the 'New Atheists'**. November 9, 2006. Disponível em: <<http://edition.cnn.com/2006/WORLD/europe/11/08/atheism.feature/index.html>>. Acesso em 01 dez. 2015.

HUCHINGSON, James E. **Religion and the Natural Sciences**: the range of engagement. Florida International University, 2005.

HUNTER, Cornelius G. **Darwin's God**: evolution and the problem of evil. Michigan: Brazos Press, 2001.

_____. **Darwin's proof**: the triumph of religion over science. Michigan: Brazos Press, 2003.

_____. **Science's blind spot**: the unseen religion of scientific naturalism. Michigan: Brazos Press, 2007.

HUNTER, James D. **Before the Shooting begins**: Searching for Democracy in America's Culture War. New York: Free Press, 1994.

_____. **Culture wars**: the struggle to define America. New York: Basic Books, 1991.

_____. **To Change the World**: Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in the Late Modern World. New York: Oxford University Press, 2010a.

_____. **Fundamentalism and Relativism Together: Reflections on Genealogy** (2010b). In: BERGER, Peter L (Ed.) **Between Relativism and Fundamentalism**: religious resources for a middle position. Michigan/Cambridge, UK: Grand Rapids, 2010.

HUNTER, James D.; AINLAY, Stephen C.(Eds.) **Making Sense of Modern Times**: Peter L. Berger and the vision of Interpretative sociology. London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1986.

HUNTER, James D.; WOLFE, Alan. **Is There a Cultural War?** A dialogue on values and American public life. Washington, D. C.: Pew Reserch Center – Brookings Institution Press, 2006.

HUNTINGTON, Samuel P. **The Clash of Civilizatons and the Remaking of World Order**. New York: Simon and Schuster Touchstone Books, 1997.

HUXLEY, Thomas. **Evidence as to man's place in nature**. London and New York: D. Appelton and Company, 1863.

IANNONE, A. Pablo. **Dictionary of World Philosophy**. London and New York: Routledge, 2001.

INGLEHART Ronald. **Culture Shift in Advanced Industrial Society**. Princeton: Princeton University Press, 1990.

IRONS, Peter. Disaster in Dover: The trials (and tribulations) of intelligent design. In: **Montana Law Review** vol. 63, n° 1. (2007), pp.59-87.

JAMES, William. **The Varieties of Religious Experience**: A Study in Human Nature. Seven Treasures Publications, 2009.

JANSEN, I. Discourse analysis and Foucault's "Archaeology of Knowledge". **International Journal of Caring Sciences**, 1 (3): 107-111, 2008.

JENKINS, Richard. Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium. **Max Weber Studies** (MWS) 1 (2000) pp. 11-32.

JENKINS, Ryan. **The Assassination of Joseph Smith**: Innocent Blood on the Banner of Liberty. Springville, UT: Cedar Fort, Inc., 2015.

JOHNSON, E. Grace Halsell's Prophecy and Politics: Militant Evangelists on the Road to Nuclear War. **Journal of Historical Review** 7, n° 4, winter 1986.

JOHNSON, Phillip E. **Darwin no banco dos réus**. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

_____. **Defeating Darwinism by Opening Minds**. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1997.

_____. **Reason in the Balance: The Case against Naturalism in Science, Law and Education**. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1995.

_____. **The Wedge of Truth: splitting the foundations of naturalism**. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2000.

JOHNSON, Phillip E.; REYNOLDS, John Mark. **Against All Gods: what's right and wrong about the New Atheism**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2010.

JORGENSEN, Marianne; PHILLIPS, Louise J. **Discourse Analysis as Theory and Method**. London: SAGE Publications, 2002.

KALYVAS, Andreas. Democracy's Lifecycle? Marcel Gauchet on Religion and Politics. **European Journal of Social Theory** 2 (4): 485-496, 1999.

KAYLOR, Brian T. **Presidential Campaign Rhetoric in an Age of Confessional Politics**. Lanham: Lexington Books, 2011.

KEARNEY, Richard. **Anatheism: Returning to God after God**. New York: Columbia University Press, 2010.

KELLER, Bill. God and George Bush: How Religion Influences the President. **International Herald Tribune**, May 19, 2003.

KENGOR, Paul. **God and Ronald Reagan: a spiritual life**. New York: Regan Books, 2004.

LABELLE, Gilles. « Institution symbolique », « Loi » et « Décision sans sujet ». Y a-t-il deux philosophies de l'histoire chez Marcel Gauchet? **Studies in Religion** 34/3-4, pp. 469-493, 2004.

LAHAYE, Tim. **The Battle for the Mind**. New Jersey: Old Tappan, 1980.

LAMBERT, Frank. **The Founding Fathers and the Place of Religion in American**. Princeton University Press, 2006.

_____. **Religion in American Politics: a short history**. Princeton University Press, 2008.

LAWRENCE, B.B. **Defenders of God: The fundamentalist revolt against the modern age**. San Francisco: Harper & Row, 1989.

LEDEWITZ, Bruce. **American Religious Democracy: coming to terms with the end of secular politics**. London: Praeger Publishers, 2007.

LEFORT, Claude. The Permanence of the Theologico-Political?. In: VRIES, Hent de; SULLIVAN, Lawrence E. (Eds.) **Political Theologies : Public religions in a post-secular world**. New York : Fordham University Press, 2006.

LEJON, Kjell O. U. **Reagan, Religion and Politics: The Revitalization of "a Nation under God" during the 80s**. Lund, Sweden: Lund University Press, 1988.

LESSARD, Jean-François. La condition modern selon Marcel Gauchet. **Revue Canadienne de Science Politique** 43 :1, mars 2010, pp. 187-196. Univeristé du Québec à Montréal, 2010.

LEVENDUSKY, M. S.; POPE, J. C. Red States vs. Blue States: Going beyond the mean. **Public Opinion Quaterly**, vol. 75, n° 2, Summer 2011, pp. 227-248.

LINDSEY, Hal. **The 1980s: Countdown to Armageddon**. Michigan: Grand Rapids, 1980.

LONDON, Hebert. **America's Secular Challenge: the rise of a New National Religion**. New York: Brief Encounters, 2008.

LOTT, Henrique Marques. **A dinâmica do desencanto do mundo: a saída da religião e a emergência da modernidade em Marcel Gauchet**. Juiz de Fora: UFJF – Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, 2013.

LUCKMANN, Thomas. **The Invisible Religion**. New York: Macmillan, 1967.

MANSOM, Neil A. **God and Design: the teleological argument and modern science**. New York: Routledge, 2003.

MARCUM, James A. Explorando as fronteiras racionais entre as ciências naturais e a teologia cristã. **REVER** – Revista de Estudos da Religião PUCSP – Março, 2007.

MARSDEN, George M. **Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870-1925**. Oxford: Oxford University Press, 1980 (2ª ed. 2006).

_____. **Understanting fundamentalism and evangelicalism**. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.

_____. **Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism**. Michigan: Grand Rapids, 1987.

MARTIN, Luther H. Marcel Gauchet: The Disenchantment of the World. **Method & Theory in the Study of Reliigion**. 14, 114-120. Koninklijke Brill NV, Leiden, 2002.

MARTIN, William. **With God our Side: The rise of the religious right in America**. New York: Bradway Books, 1996.

MARTY, M. E.; APPLEBY, R. S. **The glory and the power**. Boston: Beacon Press, 1992.

_____. **Fundamentalisms Comprehended. The Fundamentalism Project – Volume 5**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991.

McGRATH, Alister E.; McGRATH, Joanna Collicutt. **The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine**. Downers Grove, Illinois: InterVarsit Press, 2007.

McPHERSON, James M. **Battle Cry of Freedom: The Civil War Era**. New York: Oxford University Press, 1988.

MEYER, Diogo; EL-HANI, Charbel Niño. **Evolução: o sentido da biologia**. São Paulo: UNESP, 2005.

MILBANK, John. The End of Enlightenment: Post-Modern or Post-Secular? In: GEFFRÉ, Claude; JOSSUA, Jean-Pierre (Eds.). **The Debate on Modernity**. London : **Concilium**, 1992/6.

MILLER, Kenneth R. Darwin, God, and Dover: what the collapse of “Intelligent Design” means for science and faith in America. In: ATTRIDGE, Harold W. (Ed.) **The religion and science debate: why does it continue?** New Haven & London, Yale University Press, 2009.

MOHLER JR., R. Albert. **Ateísmo Remix: um confronto cristão aos novos ateístas.** São José dos Campos: Ed. Fiel, 2009.

MORRIS, Henry. **The Remarkable Birth of Planet Earth.** Ada, MI: Bethany House Pub, 1972.

NASSER, Reginaldo M. As Falácias do Conceito de “Terrorismo Religioso”. In: SOUZA, André de Mello; NASSER, Reginaldo Mattar; MORAES, Rodrigo Fracalossi (Orgs). **Do 11 de setembro de 2001 à guerra ao terror: reflexões sobre o terrorismo no século XXI.** Brasília: Ipea, 2014.

NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES. **Science and Creationism: A View from the National Academy of Sciences.** Washington, DC: National Academies Press, 1999. Disponível em: <http://www.nap.edu/openbook.php?record_id=6024&page=1#p200064869970001001> Acesso em: 29 set. 2013.

NEUHAUS, Richard John. Educational diversity in post-secular America. **Religious Education** 77 (3): pp. 309-320, 1982.

NIELSEN Jr., N. C. **Fundamentalism, mythos, and world religions.** Albany: State University of New York Press, 1993.

NOLL, Mark A.; HARLOW, Luke E. **Religion and American Politics: from the Colonial Period to the Present.** 2nd ed., New York: Oxford University Press, 2007.

NORRIS, Pippa; INGLEHART, Ronald. **Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide.** Cambridge University Press, 2004.

NUMBERS, Ronald L. **The Creationists: from scientific creationism to intelligent design.** Harvard University Press, 2006.

NUNES, Tiago Ribeiro. Situação do fenômeno religioso contemporâneo. **Psyché**, vol. 12, n. 23, dez. 2008. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/307/30720926006.pdf>> Acesso em: 13 mar. 2014.

OLIVEIRA, Gustavo Gilson; OLIVEIRA, Aurenéa Maria de. Secularismo nos debates atuais da sociologia da religião. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP/PE.** n. 1, v. 1. dez. 2012.

OLSON, Alan M. The Disenchantment of Marcel Gauchet. **Method & Theory in the Study of Religion** 14, 128-137. Koninklijke Brill NV, Leiden, 2002.

PEARCEY, Nancy. **Total Truth: Liberating Christianity from Its Cultural Captivity.** Wheaton, Ill: Crossway, 2004.

PELIKAN, J. Fundamentalism and/or orthodoxy? Toward un understanding of the fundamentalist phenomenon. In COHEN, N. J. (Ed.), **The fundamentalist phenomenon: A view from within; a response from without.** Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990.

PEÑA-RUIZ, Henri. **A laicidade como princípio fundamental da liberdade espiritual e da igualdade.** Madri, 2000. Disponível em: <<http://www.laicidade.org/documentacao/textos-criticos-tematicos-e-de-reflexao/a-laicidade-como-principio-fundamental/>>. Acesso em: 25 mar. 2013.

_____. **La emancipación laica: filosofía de laicidad.** Madri: Ediciones del Laberinto, 2001.

PENNOCK, Robert T. **Intelligent Design Creationism and its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific perspectives**. Massachusetts: The MIT Cambridge, 2001.

PÉPIN, Marie-Claude. **La Thèse de La Sortie de La Religion chez Marcel Gauchet en Perspective: Feuerbach, Freud, Nietzsche**. Université du Québec, 2007.

PERDERSEN, Ove K. **Discourse Analysis**. International Center for Business and Politics. Copenhagen Business School. 2009

PHILLIPS, Kevin. **American Theocracy: the Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century**. New York: VIKING, 2006.

PHY-OLSEN, Allene. **Evolution, Creationism, and Intelligent Design**. Santa Barbara, California: Greenwood, 2010.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 13, nº 37, São Paulo, jun. 1998.

PLANTINGA, Alvin. Methodological Naturalism? **Origins and Design** 18, nº 1, 1997. Disponível em: <<http://www.arn.org/docs/odesign/od181/methnat181.htm>> . Acesso em: 26 nov. 2014.

_____. **Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, & Naturalism**. New York: Oxford University Press, 2011.

POPPER, K. R. **A Lógica da Pesquisa Científica**. São Paulo: Editora Cultrix, 1985.

_____. **Conhecimento objetivo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

_____. **Conjecturas e refutações**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.

_____. **O Realismo e o Objectivo da Ciência**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

PORTELLA, Rodrigo. A Religião na Sociedade Secularizada: Urdindo as tramas de um debate. Juiz de Fora: **Numen**, v. 11, n. 1 e 2, pp. 33-53, 2008.

PORTIER, Phillipe. Democracia e Religião no Pensamento de Jürgen Habermas. **Numen**, v. 16, n. 1 jan/jun 2013.

RAWLS, John. The Idea of Public Reason Revisited. Chicago: **The University of Chicago Law Review** 64, nº 3, 1997.

RIBEIRO, João Miguel. **Memética: a memória evolui!** Universidade Técnica de Lisboa, 2007.

RINGENBERG, William C. **The Christian College: A History of Protestant Higher Education in America**. Grand Rapids: Eerdmans, 1984, p. 167.

ROBBINS, Jeffrey W.; MAGEE, Neal. **The Sleeping Giant has awoken: the new politics religion in the United States**. New York: Continuum, 2008.

ROBERTSON, Pat. **The Turning Tide: The Fall of Liberalism and the Rise of Common Sense**. Dallas: World Publishing, 1993.

RONDENBECK, Max. Islam Confronts Its Demons. **The New York Review of Books**, April 29 2004.

ROUANET, Sergio Paulo. Os Três Fundamentalismos. **Folha de São Paulo**. Caderno Mais. 21 out. 2001, pp. 12-13.

RUSE, Michael (Ed.) **But is it Science?** The philosophical question in the creation/evolution controversy. New York: Prometheus Books, 1996.

RUSE, Michael. **Darwinism and its discontents**. Cambridge University Press, 2006.

_____. **Evolutionary Naturalism**: selected essays. London and New York: Routledge, 1995.

_____. Evolutionary Theory and Christian Ethics: Are they in harmony? In: RUSE, Michael (Ed.) **The Darwinian Paradigm**: Essays on its history, philosophy, and religious implications. London: Routledge, 1989.

_____. Metaphor in evolutionary biology. In: **Revue Internationale de Philosophie** 54 (214), pp. 593-619, 2000.

_____. Methodological Naturalism under Attack. In: PENNOCK, Robert T. **Intelligent Design Creationism and its Critics**: Philosophical, Theological, and Scientific perspectives. Massachusetts: The MIT Cambridge, 2001.

RUTHVEN, Malise. **Fundamentalism**: The Search for Meaning. New York: Oxford University Press, 2004.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANDEL, Michael J. **Public Philosophy**. Essays on Morality in Politics. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

SCALIA, A. God's Justice and Ours. **First Things**, May 2002. Disponível em: <<http://www.firstthings.com/article/2002/05/gods-justice-and-ours>> Acesso em: 23 set. 2015.

SCHMITT, Carl. **Political Theology**: Four Chapters on the Concept of Sovereignty. Chicago: University of Chicago Press, 2005 [1922].

_____. **The Concept of the Political**. Chicago: University of Chicago Press, 2007 [1927].

SCOTT, Eugenie C. Darwin Prosecuted: Review of Johnson's Darwin on Trial. **Creation Evolution Journal** vol. 13, nº 12, 1993.

_____. Antievolution and creationism in the United States. Califórnia, Berkeley: **Annu. Rev. Anthropol.** 1997. Disponível em: <http://bio.classes.ucsc.edu/bioe109/Old/Pre%202010%20Evo%20Website%20Materials/reading/Scott_1997.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2013.

SCOTT, Eugenie C. **Evolution vs. Creationism**: an introduction. Berkley: University of California Press, 2005.

SHANKS, Niall. **God, the Devil and Darwin**: A Critique of Intelligent Design Theory. Oxford University Press, 2004.

SHERMER, M. **Why people believe weird things**: Pseudoscience, superstition, and other confusions of our time. New York: W. H. Freeman, 1997.

SILVA, Ivan Dias. **Opção Fundamentalista ou Opção Liberal?** Controvérsias Teológico-Políticas e Cisão na Convenção Batista do Sul dos EUA. Juiz de Fora: UFJF – Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, 2012.

SILVEIRA, F. L. A Filosofia da Ciência de Karl Popper: o racionalismo crítico. Florianópolis: **Caderno Catarinense de Ensino de Física**, v. 13, n. 3: p. 197-218, dez. 1996.

SKILLEN, James W. **With or Against the World?** America's role among the nations. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

SMART, Ninian. **The Religious Experience of Mankind**. New York: Charles Scribner's Sons, 1976.

SMITH, Christian (Ed.) **The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life**. Berkeley Los Angeles and London: University of California Press, 2003.

SMITH, James K. A. **Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology**. Michigan: Grand Rapids, 2004.

STAHL, William A. One-Dimensional Rage: the social epistemology of the New Atheism and Fundamentalism. In: AMARNATH, Amarasingam (Ed.) **Religion and the New Atheism: a critical appraisal**. Leiden – Boston: BRILL, 2010.

STAHLBERG, Ben. Theocratic America? Christianity and the Structure of Political Discourse. In: ROBBINS, Jeffrey W.; MAGEE, Neal (Eds.) **The Sleeping Giant has Awoken: the new politics religion in the United States**. New York and London: Continuum, 2008.

STEIL, Carlos Alberto. Para ler Gauchet. **Religião e Sociedade**, 16 (3), pp. 24-49, 1994.

STOECKL, Kristina. **Defining the Postsecular**. Moscow. Seminar of Prof. Khoruzhij at the Academy of Sciences in Moscow, February, 2011.

STRAUSS, David. **L'ancienne et la nouvelle foi**. Paris, 1876.

TAYLOR, Charles. **A Secular Age**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.

_____. Justice after Virtue. In: HORTON, John; MENDUS, Susan (Eds.) **After MacIntyre**. Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre. Cambridge, Oxford: Polity Press, 1994.

TERRY, Randall. **News Sentinel** (Ft. Wayne, Ind.), August 16, 1993.

THOMAS, Scott M. **The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century**. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

THOMSON, Irene Taviss. **Culture Wars and Enduring American Dilemmas**. The University of Michigan Press, 2010.

TILLICH, Paul. **Dinâmica da Fé**. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

_____. **Dynamics of Faith**. Perennial Classics, 1957.

TOULOUSE, Mark G. **God in Public: Four ways American Christianity and Public Life Related**. Louisville, London: Westminster John Know Press, 2006.

UNITED STATES OF AMERICA. **Select Speeches of President George W. Bush, 2001 – 2008**. Washington, DC: U. S. Government, 2011.

- UTTER, Glenn H. **Culture Wars in America: A Documentary and Reference Guide**. Santa Barbara, CA: Greenwood Press, 2010.
- UTTER, Glenn; STOREY, John. **The Religious Right: A Reference Handbook**. Santa Barbara, CA, 1995.
- VATTIMO, Gianni; CAPUTO, John D. **After the Death of God**. New York: Columbia University Press, 2009.
- WALLIS, JIM. Dangerous Religion: George W. Bush's Theology of Empire. In: BENSON, Bruce; HELTZEL, Peter Goodwin (Eds.) **Evangelicals and Empire: Christian Alternatives to the Political Status Quo**. Michigan: Brazos Press, 2008.
- WALSH, Denis (Ed.). **Naturalism, Evolution and Mind**. New York: Cambridge University Press, 2001.
- WALZER, Michael. Drawing the line. Religion and Politics. In: WALZER, Michael. **Thinking Politically: Essays in Political Theory**. New Haven: Yale University Press, 2007.
- WARNER, Michael; VANANTWERPEN, Jonathan; CALHOUN, Graig. **Varieties of Secularism in a Secular Age**. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2010.
- WEBB, George. **The Evolution Controversy in America**. Lexington: University of Kentucky Press, 1994.
- WEBER, Max. A ciência como vocação. **Ensaio de Sociologia**. 5ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- WIESELTIER, L. **The Jewish face of fundamentalism**. In: COHEN, N. J. (Ed.) **The fundamentalist phenomenon: A view from within; a response from without**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990.
- WILLAIME, Jean-Paul. Religious and Philosophical Diversity as a Challenge for the Secularism: a Belgian-French Comparasion. In: GIORDAN, Giuseppe; PACE, Enzo (Eds.) **Religious Pluralism: Framing Religions Diversity in the Contemporary World**. New York, London: Springer, 2014.
- WILSON, David Sloan. **Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society**. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- WINSEMAN, Albert L. Teen's Stance on the Word of God. **The Gallup Organization** – January 17 – February 6, 2005.
- WODAK, Ruth; MEYER, Michael (Eds.) **Methods of Critical Discourse Analysis**. London: SAGE Publications, 2001.
- WOLFE, Alan. **One Nation, After All: What Middle Class Americans Really Think about God, Country, Family, Racism, Welfare, Immigration, Homosexuality, Work, the Right, the Left, and Each Other**. New York: Viking Penguin, 1998.
- WOLFFE, John (Ed.) **Protestant-Catholic Conflict from the Reformation to the 21st Century**. New York: Macmillan, 2013.
- WONG, P. T. P. Implicit theories of meaningful life and the development of the Personal Meaning Profile (PMP). In: WONG, P. T. P.; FRY, P. S. (Eds.) **The human quest for meaning: A handbook of psychological research and clinical applications**. Mahwah, NJ: Erlbaum, 1998.
- WRENN, Chase B. (Ed.). **Naturalism, Reference, and Ontology: Essays in honor of Roger F. Gibson**. New York: Peter Lang: 2008.

WULFF, D. **Psychology of religion**: Classic and contemporary views. New York: Wiley, 1997.

WUTHNOW, Robert. **The Restructuring of American Religion**: Society and Faith since World War Two. Princeton: Princeton University Press, 1988.

WUTHNOW, Robert; HUNTER, James D.; BERGESEN, Albert; KURZWEIL, Edith. **Cultural Analysis**: The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jürgen Habermas. Boston and London: Routledge & Kegan Paul, 1984.

YAMANE, David. Secularization and Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm. **Journal for the Scientific Study of Religion** 36, January 1997, pp. 109-122.

^ZIZEK, Slavoj. **Human rights and its discontents**. Transcript of lecture delivered at Bard College, 15 de novembro de 1999. Disponível em: <<http://www.lacan.com/zizek-human.htm>> Acesso em: 22 de fev. de 2015.

ZUCKERMAN, P. **Society without God**. New York: New York University Press, 2008.