

# Em torno de *A desilusão de Deus*, de Richard Dawkins

JORGE COUTINHO

Faculdade de Teologia (UCP) – Braga

## Resumo

Richard Dawkins, conhecido biólogo britânico, publicou, em 2006, *The God Delusion*, com a presumida intenção de provar, com base na ciência, que (é quase certo que) Deus não existe. Tecem-se aqui algumas considerações. No essencial: o livro, além de nada provar do que pretende, desqualifica o autor, seja pela atitude moral, seja pela errância epistemológica em que labora. O grave do caso é que este livro é um sinal de uma renovada militância ateuista e da presença exacerbada, no mundo da cultura, de um autêntico fundamentalismo cientista, ao serviço de uma cultura sem Deus.

## 1. Um best-seller da literatura ateuista

Após outras obras de sucesso editorial, com destaque para *The Selfish Gene* (1976) e *The Blind Watchmaker* (1986), Richard Dawkins publicou

recentemente *The God Delusion* (2006)<sup>1</sup>, que está sendo mais um livro de sucesso. Nele, com zelo de apóstolo do ateísmo, propõe-se vir em auxílio daqueles crentes que, secretamente, lá no íntimo de si mesmos, gostariam de se ver livres da sua crença, quer dizer, do «vício da religião»<sup>2</sup>, por ele sistematicamente, e muito iluministicamente, identificada com superstição. Como se diz na contracapa de uma das edições em língua francesa<sup>3</sup> – traduzimos –, «Dawkins trava uma luta frontal contra o regresso do religioso, fornecendo a muitos [presumidamente] todas as explicações e encorajamentos necessários. Seu objectivo último: fazer ateus... e que estes sejam orgulhosos de o serem». O título da edição francesa é, a este respeito, particularmente revelador: *Pour en finir avec Dieu* (Para acabar de uma vez com Deus). De facto, o autor tem em vista falar a espíritos livres ou, para aqueles que ainda o não sejam, provocá-los e ajudá-los a serem isso mesmo, espíritos independentes, libertos da peia supersticiosa e obscurantista da religião. Nessa ordem de ideias, confessava-se especialmente chocado com o ensino da religião às crianças, que mais tarde têm dificuldade em se libertarem dela.

Essa intenção expressa de vir em auxílio dos que secretamente desejam ver-se livres de Deus, enunciada logo nas primeiras linhas do prefácio<sup>4</sup>, denuncia, por si mesma, uma postura não científica, na alma e na pena de um cientista. Claramente, uma postura ideológica, de «apostolado» ateu. O que Dawkins tem em mente é, efectivamente, mostrar que a crença em Deus – no Deus da fé da maioria dos crentes, nomeadamente no interior das religiões abraâmicas, monoteístas, mas também no Deus da razão, qual é o do deísmo –, é uma ilusão que a ciência se encarrega de desvanecer.

Biólogo e fervoroso darwinista, Dawkins posiciona-se, efectivamente, do lado e pronuncia-se em nome da ciência. Entenda-se: da ciência positiva ou experimental. Nisso se situa numa tradição bastante britânica, propensa ao naturalismo, ao empirismo e ao positivismo, em que sobressaem nomes

<sup>1</sup> Richard DAWKINS, *The God Delusion*, Houghton Mifflin, Boston, 2006. Edições portuguesas: *O gene egoísta*, col. «Ciência Aberta», Gradiva, Lisboa, 1999; *O Relojoeiro Cego*, col. «Ciência Aberta», Gradiva, Lisboa, 2007; *A desilusão de Deus*, Casa das Letras, Cruz Quebrada, 2007. A propósito do título, tem sido observado por comentadores que há um erro na tradução portuguesa. *The God delusion* deveria ser vertido por *A ilusão de Deus*. A edição brasileira, a seu modo mais correctamente, preferiu traduzir por *Deus, um delírio*. Por suposto, um delírio na mente dos crentes.

<sup>2</sup> P. 19 da ed. portuguesa.

<sup>3</sup> Editeur Robert Laffont, Paris.

<sup>4</sup> Cf. pp. 13-14 e 19 da ed. port. cit.

como os de Bacon, Hobbes, Locke, Berkley, Hume, Herbert Spencer, mas também Bertrand Russell, que Dawkins tanto aprecia e de quem parece herdar um certo ar sobranceiro, misto de soberba e de cinismo, em face da religião. Orgulhoso, consciente da áurea de que o nimbam milhões de admiradores – a revista *Prospect* classificou-o como um dos três maiores intelectuais do mundo, ao lado de Umberto Eco e de Noam Chomsky – Dawkins alimenta, além disso, a presunção de ter na ciência uma arma invencível no combate contra a crença religiosa. O seu ponto de vista é o de um iluminista e, quase, de um «iluminado». É, presumidamente, o da ciência em face da ilusão, da razão em face das superstição, enfim, da luz em face das trevas.

A posição (tese) de fundo que assume é, curiosamente, a de que «é quase certo que Deus não existe» ou de que «a hipótese da existência de Deus é extremamente débil». E essa é também a posição que recomenda aos seus leitores e em vista da qual se propõe prestar-lhes a sua ajuda.

O livro tem tido uma difusão invulgar. Embora em jeito publicitário e com o desconto a que isso obriga, a 1ª edição portuguesa, saída alguns meses depois da original em inglês, refere na capa: «Mais de um milhão de exemplares vendidos». Nas versões em diversas línguas, até princípios de 2008, já se terão vendido mais de quinze milhões. O próprio autor, no prefácio à edição de bolso assume como um facto que o livro foi campeão de vendas em 2006. Tal como outros anteriores mas mais que eles, tem suscitado acesa polémica, seja no plano da escrita em papel seja no dos blogues nas páginas da internet.

## 2. Algumas considerações

Não é nosso propósito – nem seria possível num espaço tão curto como este – examinar criticamente, um a um, os argumentos de Dawkins. A desmontagem da argumentação desenvolvida seria até relativamente fácil. Mas obrigaria, no mínimo, a um novo livro. Outros, com mais competência na área biológica, já se vêm, aliás, encarregando de o fazer, mostrando a fragilidade, ou mesmo a invalidade, das linhas de fundo que (não) sustentam o discurso<sup>5</sup>. Limitamo-nos aqui a algumas breves conside-

<sup>5</sup> Editado em Portugal, em tradução portuguesa, referimos concretamente: Alister McGRATH, *O Deus de Dawkins – Genes, memes e o sentido da vida*, Aletheia, Lisboa, 2008, 224 pp. Este livro enfrenta alguns dos pressupostos centrais de Dawkins, como o conflito entre a ciência e a religião, a teoria da evolução do «gene egoísta» e o

rações de carácter geral e mais propriamente formal que material. O juízo de fundo que formulamos e que procuraremos demonstrar é o seguinte: no plano formal – queremos dizer, no modo ou forma como o discurso é conduzido –, o livro de Dawkins é um escrito que desqualifica o autor como pensador e como intelectual. Nele, de facto, não faz o uso da inteligência que seria próprio de um pensador rigoroso, sério e honesto.

## 2.1. A postura moral

1. Isso acontece, antes de mais, na atitude moral que assume de princípio ao fim. O livro não está escrito com a frieza e serenidade próprias de um intelectual sem preconceitos, guiado apenas pela vontade de verdade. Obedece a uma intenção apostólica, ao contrário. O tom caloroso do discurso tem mais de retórico que de científico. Como se pode verificar pela própria linguagem utilizada, pode ser classificado como um extenso panfleto, destinado a persuadir, mais que a esclarecer e, sobretudo, mais que a fazer pensar. É, pois, um escrito nitidamente ideológico ou doutrinário, selectivo nos factos aduzidos contra a pertinência da religião e elaborado com intenção de fundo de fazer discípulos fáceis, manipulando a «verdade» que quer incutir, lidando com ela à maneira de «verdade» útil ou instrumental. Faz seguidistas, mais que discípulos, aliás não sendo, nem de longe, imputável ao autor, nesta matéria, a categoria de verdadeiro mestre<sup>6</sup>. Livro de um cego a pretender guiar cegos.

2. A atitude moral revela-se negativa também na arrogância do autor. De facto, em todo o seu discurso, Dawkins procede com uma sobrançeria que espanta, possuidor que se reclama do «orgulho ateu» (pp. 16ss), contente por algumas passagens do seu livro provocarem, quando em leitura

papel da ciência na explicação do mundo, demonstrando magistralmente a sua insustentabilidade. O discurso desenvolve-se num estilo acessível a todos os leitores, mesmo àqueles que não possuam preparação científica ou religiosa. Do mesmo autor, que é um biólogo e um ateu convertido à fé cristã, acaba de ser publicado no Brasil, de colaboração com a esposa Joanna McGRATH, *O delírio de Dawkins*, Editora Mundo Cristão, São Paulo, 2008. Especial referência deve ser feita também a um grande geneticista norte-americano, Director do Projecto Genoma, Francis Collins, que, também com a autoridade que lhe é própria, tem rebatido, em debate público, a posição de Dawkins. Recomenda-se ainda o excelente artigo de Seamus MURPHY, publicado em *La Civiltà Cattolica*, nº 3781 (5 Jan. 2008), 19-30, com resumo em *L'Osservatore Romano*, ed. sem. em língua portuguesa (12 Jan. 2008) pp. 10.11.

<sup>6</sup> O seguidismo dos seus sequazes é fácil de verificar lendo muitos dos comentários que lhe são feitos. Batem palmas, enquanto que os intelectuais sérios e amantes do rigor científico do pensamento abanam a cabeça com sentimento de pena.

pública, «risadas bem-dispostas» (p. 27). Ele próprio assume e comenta com leviandade posições autorizadas que lhe são adversas, como, por exemplo, quando, em vez de lhe reconhecer a pertinência, qualifica de «cobardia moral e intelectual» a observação de alguém que fez notar a honestidade de Einstein ao admitir «que Deus é um espírito e que não pode ser visto num telescópio ou num microscópio» (p. 42). Leviandades e sobrançerias deste género são frequentes no livro. Refiramos apenas mais duas. Dawkins não vê qualquer razoabilidade nos agnósticos; ri-se deles e do seu agnosticismo. Razão? Os agnósticos – a quem, ao menos aos que o são no interior da procura da verdade, seria devido, o reconhecimento da percepção da alteridade, transcendência e conseqüente misteriosidade próprias de um (possível) ser divino – são por ele definidos, em termos panfletários típicos do livro, como «papa-açordas tem-te-não-caias, lamechas, moles e enfezados» (p. 73); gente indecisa, que não se define nem pelo sim nem pelo não. Por sua vez, aos teólogos e filósofos que afirmaram a existência de Deus dá-os simplesmente ao desprezo, acusando-os de partirem do princípio de que existe e tentarem, com suas «distinções epistemológicas» (p. 24), «em livros de teologia macarrónica» (p. 25), prová-lo de qualquer modo.

3. Dawkins parece não se dar conta de que acaba por se auto-denunciar como espírito intelectualmente desonesto. Essa desonestidade é, aliás, patente logo de entrada, quando, no prefácio, resume o efeito das religiões enumerando uma série de efeitos perversos, historicamente verificados (p. 14). Em exclusivo. Como se as religiões só tivessem tido esses efeitos, como se todas elas devessem ser niveladas por um mesmo padrão e mesmo como se, em cada uma, mormente no cristianismo, a sua essência não devesse ser distinguida de alguns desvios históricos. E como se a ausência dela torne necessariamente as pessoas melhores e a humanidade imune de perversidades. Como se não fosse verdade verificável, e de facto em tantas coisas verificada, que a cultura do ateísmo, niilismo e conseqüente relativismo – na linha do que já observara Dostoyevski, pela boca de um dos Irmãos Karamazov – é a cultura do «tanto vale», a redundar em «vale tudo»: «Se Deus não existe, tudo é permitido». Por mais airoso e optimista que o ateísmo se apresente, acaba por ser potencialmente trágico para a humanidade.

Por outro lado, ao aduzir práticas e factos históricos desviados, por parte dos crentes, que efectivamente descreditaram o verdadeiro Deus,

sem se preocupar com o fundo de verdade que anda latente na experiência crente no decurso dos tempos, faz *tabula rasa* de toda uma tradição (ou tradições) de pensamento e de crença, pior ou melhor fundada, aplicando-se aqui o que Bento XVI, com referência a John Rawls, escreveu no famoso discurso que iria pronunciar na Universidade de Roma:

«Para além do mais, ele [Rawls] vê um critério de razoabilidade no facto de tais doutrinas derivarem de uma tradição responsável e motivada, tendo sido durante um longo período desenvolvidas argumentações suficientemente boas em defesa da respectiva doutrina. Nesta afirmação, parece-me importante o reconhecimento de que a experiência e a demonstração ao longo das gerações – a base histórica da sabedoria humana – constituem também um sinal da sua razoabilidade e do seu significado duradouro. Diante de uma razão não histórica que procura autoconstruir-se somente numa racionalidade não histórica, a sabedoria humana como tal – a sabedoria das grandes tradições religiosas – deve ser valorizada como realidade que não se pode impunemente lançar para o cesto da história das idéias.»<sup>7</sup>

## 2.2. A postura epistemológica

1. Cientista de renome, reconhecidamente famoso no campo da biologia, Dawkins comete um abuso epistemológico ao entrar num terreno que lhe é estranho e em que é incompetente: o da filosofia e, mais ainda, da filosofia sobre Deus, que necessariamente releva do âmbito e dos procedimentos metodológicos próprios do pensamento metafísico. Não tendo capacidade para se mover como é devido nesse terreno, chama o problema para o seu campo de cientista e, metendo os pés pelas mãos, propõe-se resolvê-lo com argumentos da ciência. O livro assenta assim, todo ele, na base falsa de um grosseiro erro epistemológico.

Esta postura epistemológica atravessa, de facto, a obra toda. É assim que escreve, por exemplo: «Ao contrário de [T. H.] Huxley – [que afirmara a impossibilidade absoluta de a ciência provar ou refutar Deus] –, proponho que a existência de Deus é uma hipótese científica como outra qualquer» (p. 77); «A presença ou ausência de uma superinteligência criadora é,

<sup>7</sup> BENTO XVI, in *L'Osservatore Romano*, ed. sem. em língua port., (19 Jan. 2008), p. 6.

inequivocamente, uma questão científica, mesmo que na prática ela não esteja – ou não esteja ainda – decidida» (p. 87)<sup>8</sup>. Pela negativa (por exclusão): a ciência prova que a hipótese de Deus não é necessária para explicar o mundo; basta a tese da evolução, sendo, porém, que «a ilusão de um desígnio no mundo vivente é explicada com muito maior economia e com arrasadora elegância pela teoria da selecção natural de Darwin» (p. 15)<sup>9</sup>.

Obsessivo e obcecado pelo darwinismo, Dawkins pretende obrigar esta teoria científica a demonstrar, custe o que custar, que Deus não existe. Posiciona-se assim, além de em terreno impróprio, também em tempo epistemológico anterior à modernidade, ao menos à modernidade dos últimos séculos, num tempo em que Deus era ainda uma hipótese explicativa proposta, como último recurso, pelos cientistas, num salto do científico-experimental para o já não observável nem verificável pela ciência àquele nível. Tempo em que não se estabelecera ainda, com toda a clareza, a distinção e a separação dos campos e dos métodos da ciência positiva e da metafísica (já não positiva, mas especulativa).

Essa distinção e separação são hoje coisas adquiridas no campo da epistemologia. De facto, bastaria um mínimo de senso epistemológico, para aceitar, à partida, que a ciência, por si mesma – quer dizer, pelos seus métodos próprios – nada pode dizer nem a favor nem contra a religião. Se as conclusões científicas, qualquer que seja o ramo a que pertencem, podem ser um excelente ponto de partida para a afirmação da necessidade ontológica de um Ser transcendente que bem pode levar o nome de Deus, elas jamais podem, por si mesmas, nem negar nem afirmar a sua existência. Fazê-lo é contrariar o princípio que, em termos populares, se enuncia: «Não passe o sapateiro além da chinela». Nisso, Huxley, levemente criticado por Dawkins, fora mais sensato e inteligente. Cientista é cientista, filósofo é filósofo e teólogo é teólogo. Movem-se em campos diferentes e com métodos diferentes de abordagem.

A esta postura epistemológica que conduz o seu discurso de Dawkins chama-se, com razão, cientismo, estreitamente ligado com o positivismo.

<sup>8</sup> Outros extractos, entre muitos que poderiam aduzir-se: «A existência ou não existência de Deus é um facto científico respeitante ao universo» (p. 77); «a hipótese Deus é uma hipótese científica sobre o universo» (p. 14-15).

<sup>9</sup> Note-se, nesta última citação, a extrapolação de Dawkins: o seu mestre inspirador é Darwin, segundo o qual a teoria da selecção natural é suficiente para explicar «o mundo vivente»; mas Dawkins extrapola para o inteiro universo.

Cientismo, porque pressupõe que só as ciências são fonte de conhecimento; positivismo, porque a categoria de ciências (ou do saber com valor científico) é reservada, em exclusivo, para as ciências experimentais. Dawkins inscreve-se nesse reducionismo epistemológico, com a agravante de presumir que a ciência tem capacidade para dirimir a questão de Deus.

A incoerência de Dawkins verifica-se também no facto de, contraditoriamente e como fazem em geral os positivistas, usar de categorias meta-científicas (metafísicas, portanto), como as de acaso (em sentido absoluto) e de desígnio inteligente. Labora na pressuposição de um princípio de inteligibilidade – o mundo com os seus fenómenos carece de se explicar em face da inteligência –, que não é certamente do âmbito do observável. Não faz – nem pode fazer – a avaliação do preconceito da epistemologia cientista-positivista. Torna-se, enfim, metafísico, em nome de uma atitude de fundo anti-metafísica.

O cientismo e o positivismo têm uma certa compreensão, na ordem prática. O que acontece é que os positivistas laboram nos limites mentais de um hábito que lhes deformou a capacidade de abertura da inteligência para além do experimental. Tornam-se incapazes de captar quer as respostas aos problemas metafísicos e religiosos, quer os processos metodológicos próprios para os abordar, quer esses próprios problemas enquanto problemas meta-científicos. Sofrem de uma espécie de cegueira intelectual, uma doença do espírito portanto. À força de tanto lidarem com o visível, o verificável, o experimental, e com o rigor e eficiência do método próprios das ciências positivas, tornam-se cegos para toda e qualquer outra realidade e alérgicos a toda a via por onde o ser humano possa ter algum conhecimento dela. Tudo o que seja de um âmbito supostamente metafísico ou meta-científico (seja filosófico seja religioso e teológico) é considerado como não susceptível de prova e, como tal, epistemologicamente integrado na categoria do incognoscível (agnosticismo).

2. Dawkins, como ficou sublinhado, vai além disso, resvalando abusivamente para a pura e simples negação de existência. Fá-lo, repita-se ainda uma vez, em nome da própria ciência e, concretamente, em nome da selecção natural. A selecção natural – é verdade – diz claramente que tudo o que se passa no reino da vida está maravilhosamente planificado. O mesmo é dizer: a natureza está inteligentemente estruturada. Possivelmente, mesmo



numa (menos provada) evolução da matéria não viva e sua transformação em matéria viva (emergência da vida). Até aí vai ou pode ir legitimamente a ciência. É o domínio dos *fenómenos* observáveis ou do *como* se comporta a natureza. Foi nesse domínio que a ciência detectou uma lei ou regularidade de comportamento a que Darwin chamou selecção natural. Fica, porém, por explicar o finalismo inteligente inscrito na e suposto pela selecção natural. Porque se dá? Porque é que a natureza, com a selecção natural, faz obra tão inteligente, se não é ela mesma inteligente? A resposta a estas questões tem, pois, de ir em busca do *porquê* último, passando do fenómeno ao *fundamento*. Este porém, é de ordem meta-científica ou metafísica.

Neste livro, Dawkins navega, pois, em águas de outra circunscrição que não a que é própria do cientista, por mais que alimente a pretensão de o fazer como cientista. Ao cientista (experimental) compete fazer ciência, com os métodos próprios da ciência (experimental); não fazer filosofia, pondo-se a falar de coisas, usando de categorias e aduzindo presumidas provas que não são nem podem ser do âmbito da ciência. Ao fazê-lo, e tão despidoradamente como faz, Dawkins desqualifica-se a si mesmo como pensador.

### 2.3. Um Deus que não é Deus e uma prova que não é prova

1. Dawkins, com natural facilidade, começa por arrumar os deuses do politeísmo do alvo do seu combate. Arruma, em seguida, o Deus das religiões monoteístas: o Deus abraâmico, cultuado nas religiões judaica, cristã e islâmica. Por lhe parecer mais convincente, para um golpe mortal na crença, assume como alvo preferencial aquele Deus que aparece sem história e, por isso, sem cumplicidade em factos deploráveis que o desacreditem. Seria a última reserva em favor da crença. Tal é o Deus dos deístas, «um ser de muito maior grandeza», «digno da sua criação cósmica» (p. 63).

Ora, o Deus de que fala Dawkins é, em qualquer caso, concebido no âmbito da univocidade – ou mesmidade, como diria Lévinas – com o mundo que seria a sua obra. Uma tal ideia de Deus não respeita a sua «diferença teológica», isto é, a sua alteridade e transcendência. Isso é um erro grosseiro, em teologia como em filosofia. Ao Deus da tradição abraâmica, e nomeadamente ao Deus da Bíblia, Dawkins atribui como entendidos à letra os qualificativos e comportamentos antropomórficos com que é des-

critos nos respectivos livros sagrados<sup>10</sup>. Por sua vez, o Deus do deísmo é visto como espécie de «superengenheiro» (p. 64) que teria concebido e realizado a obra da criação do mundo. O próprio Heidegger o inscreveria no âmbito da onto-teologia, descartando-o, à partida, como verdadeiro Deus.

Além da impreparação epistemológica, é também esta não compreensão da diferença teológica daquele ou daquilo que deve ser pensado quando queremos dizer Deus que nos permite compreender o erro grosseiro e a teimosia de Dawkins em reclamar a questão de Deus como questão da ciência<sup>11</sup>.

2. A sua tese de fundo é então: «A Hipótese Deus é desnecessária em qualquer das suas formas e está também muito perto de ser posta de parte pela lei da probabilidade». O capítulo decisivo para tentar provar esta tese é o capítulo 4. A única alternativa para um finalismo – que pressupõe um desígnio inteligente, e portanto uma inteligência autora da natureza – é o *acaso*, justamente definido como ausência de finalismo. Dawkins, porém, em raciocínio incorrecto, por um lado descarta o acaso como explicação; mas, por outro, coloca como alternativa a lei das probabilidades. Não se dá conta que esta funciona, justamente, no interior da hipótese acaso. Daí que faça um enorme esforço por mostrar que a improbabilidade de tanta coisa bem feita (por acaso!), e a funcionar em permanência na natureza, acabará por poder ser reduzida a probabilidade. A sua resposta é pura fuga para a frente, recusa a enfrentar o problema real. A hipótese de um Deus criador tem de ser anulada, custe o que custar. Essa é, no fundo, a lógica com que Dawkins opera. Daí o próprio título do capítulo (neste ponto revelando inteligência e sensatez), limitado aos termos «Por que razão é *quase* certo que Deus não existe» (sublinhado nosso).

### 3. Um fenómeno novo

1. Depois da grande guerra desencadeada, no século XIX, contra a crença em Deus por parte dos mestres da suspeita – e ultrapassada que foi, em grande parte, essa outra guerra que, na base da sua ideologia, lhe move-

<sup>10</sup> Cf. cap. 2, espec. pp. 62-64.

<sup>11</sup> Cf. pp. 83ss, em desafio a Gould.

ram os regimes comunistas –, o livro de Dawkins mostra que assistimos hoje, algo estranhamente, a *uma onda nova de ateísmo militante*. Trata-se de uma espécie de apostolado laico em nome de uma nova fé, de um (renovado) projecto de varrer positivamente a crença em Deus da generalidade dos que ainda acreditam n'Ele.

No âmbito da fenomenologia da religião e no espaço cultural do chamado mundo livre ou democrático, esta militância constitui um dado novo. Na verdade, no mundo dos últimos séculos, o pluralismo cultural e religioso inspirou a convivência na tolerância e respeito das diferenças, incluindo entre crentes e não crentes. E isso foi, justamente, considerado como uma das aquisições de civilização e um valor de cidadania. Mais ainda: a partir daí tem vindo a desenvolver-se uma cultura, mais positiva e humanamente fecunda, de diálogo intercultural e inter-religioso, bem como de diálogo entre a própria religião e a cultura.

Para os católicos, o fenómeno da reactivação da luta contra a crença em Deus e contra a religião, nos alvares do século XXI, torna-se porventura ainda mais estranho. Com efeito, se a luta anti-religiosa, e sobretudo anticatólica, na Europa do século XIX, tem a sua compreensão, infelizmente com bastantes e pesadas razões práticas fornecidas pelos crentes católicos aos seus adversários, no tempo actual tal não acontece. É sabido que, particularmente a partir do Concílio Vaticano II, a Igreja vem fazendo um enorme esforço de renovação e «aggiornamento», na prática religiosa, na teologia e na moral e na relação com o mundo, tudo isso com incidências na própria ideia e «imagem» de Deus. Com isso, em boa medida, as razões práticas que assistiram ao desencadear do ateísmo forma caindo por terra. Aparentemente, pois, as razões e/ou os motivos desta onda de combate à crença religiosa não deveriam ter a ver com a religião católica.

2. O fenómeno carece assim de uma compreensão mais profunda e abrangente. Antes de mais, parece não poder ser desvinculado do conhecido surto de *radicalização do laicismo*, tornado, ele mesmo, *fundamentalista*. Deste laicismo radical e militante, temos hoje bastantes sinais, com destaque para o Portugal de Sócrates e, mais ainda, para a Espanha de Zapatero, onde, de facto, há um conflito, mais aberto em Espanha, mas discreto ou solapado em Portugal. Mas o fenómeno é também visível em outras partes, de múltiplas formas, como no episódio da Universidade de

Roma, La Sapienza, com Bento XVI; ou na recusa da inscrição das raízes cristãs da Europa no novo Tratado Europeu. Como alguém já observou, tudo isso amadurece no mesmo «caldo de cultura».

Este fenómeno, porém, não deixa de aparecer também como algo estranho, justamente porque, entre outras coisas positivas, o cristianismo pós-conciliar se propôs renunciar definitivamente a toda a forma de confusão entre o religioso e o secular. A ideia de laicidade é hoje uma ideia adquirida, defendida e praticada pelas Igrejas e instituições religiosas cristãs. Do próprio lado da esfera secular, há sinais de que o laicismo está a atingir ou terá mesmo já atingido o seu paroxismo e, com ele, o seu ponto de viragem. São dessa ordem os que nos vêm de Sarkozy, Presidente do país de tradição mais ferozmente laicista e anti-clerical, a França, o qual vem, com alguma insistência, apelando a uma «laicidade positiva» que, além do mais, considere as religiões não apenas ou simplesmente como um perigo, mas sobretudo como uma vantagem.

Sem dúvida que há motivos recentes de ordem particular. São, todavia, porventura mais adjuvantes deste motivo de fundo do que a somar a ele como se com ele não tivessem uma relação interior. É desta ordem a nova geografia politico-cultural-religiosa a partir do famoso 11 de Setembro de 2001. É sobejamente sabido que a nova configuração do mundo passou a ter um lastro de religião na sua base. O perigo para a paz, mesmo em plano mundial, vem agora da religião. Embora, no concreto, não seja atribuível propriamente à religião cristã, antes se ligando particularmente ao fundamentalismo islâmico, também é verdade que ateístas e laicistas acabam por nivelar tudo e, em consonância com a sua «cartilha» ideológica, chamam de novo à cena coisas como a Inquisição e as Cruzadas e identificam religião em geral com intolerância, obscurantismo e potencial guerra de base religiosa. Nesta ordem de coisas, é hoje evidente que, paradoxalmente, o fundamentalismo religioso, e mormente o fundamentalismo islâmico, estão prestando um péssimo serviço à causa da religião, já que o fundamentalismo religioso suscita ou provoca, dialecticamente, o fundamentalismo laicista.

3. A reacção aos fundamentalismos parece, de facto, uma causa adjuvante, que não a causa principal deste combate. Na verdade, o que, mais radicalmente, parece estar em curso é a exacerbação do *projecto* moderno de emancipação do homem e, conseqüentemente, *de uma cultura sem Deus*.

Nesse projecto, de cariz prometaico, anda latente a permanente tentação que vem das origens, tentação já prevista e desenhada no *Génesis*: «...abrireis os vossos olhos e sereis iguais a Deus» (Gén 3, 5). É a tentação de ser senhor, e não escravo; do «*Non serviam*», que podemos ler em *Jeremias* 2, 20. Poderíamos aduzir como exemplar, no âmbito desse projecto, a reclamada liberdade moral, com particular incidência na moral da vida e na moral sexual, e, em plano mais abrangente, toda uma filosofia da vida, na esteira de Nietzsche, como aposta sem reservas na vida deste mundo a viver sob o signo de Dionísio, com a subversão de todos os valores da herança cristã e a substituição do reino de Deus pelo reino do homem, instaurando um novo paganismo.

Mas o que se passa no domínio prático da vida moral passa-se, paralelamente, no plano teórico do pensamento. Cartazes ou escritos de parede do tipo «la scienza è laica», «Il sapere non ha bisogno né di padri, né di preti» – como foi visto, a propósito do convite do Reitor da Universidade La Sapienza, de Roma, ao Papa Bento XVI para proferir a lição inaugural do ano académico 2007-2008 – denunciam essa vontade de emancipação absoluta, e inscrevem-se no ideário do laicismo fundamentalista e intolerante. Esta alergia a toda a tutela implica, no plano epistemológico, a rejeição de toda a referência a qualquer lastro metafísico da verdade, mormente o lastro de um Deus que fosse a «medida» de todas coisas; e, no plano ético, a recusa de uma lei natural, efeito e reflexo da vontade de um Criador, a que o ser humano deva sujeitar-se. É o tempo do fim da metafísica e da anti-metafísica. Que é, por inerência, o tempo nietzscheano da morte de Deus, para que viva o homem.

Parece, deste modo, terem razão aqueles que consideram ser o incremento recente do combate anti-religioso uma reacção de desespero<sup>12</sup>. É bem possível que seja assim. Se, com efeito, do lado da crença, esta teima em não se deixar erradicar do coração e da mente de muitos milhões de pessoas, para o ateísmo militante isso constitui um natural embaraço. Para o laicismo agressivo, esta resistência aparece como obstáculo ao seu projecto de uma cultura sem Deus. Em particular, a renovação da Igreja Cató-

<sup>12</sup> Assim S. Murphy acha que esta febre de difundir o ateísmo, tal como «o tom áspero do livro» em causa «reflecte o desespero» (Seamus MURPHY, «A quem serve o confronto entre ciência e religião?», in *L'Osservatore Romano*, ed. sem. em língua port. (12 Jan. 2008), p. 10).

lica retira-lhe ou diminui-lhe razões para o seu combate, habituado a ter pela frente um catolicismo medievalizado, facilmente rotulado de obscurantista e intolerante.

É aqui que, a nosso ver, entronca o livro de Dawkins, de que nos ocupamos, com a sua recusa de toda a instância de verdade e de toda a fonte de saber que transcenda o âmbito da estrita ciência experimental. Ele representa o *laicismo fundamentalista* no âmbito do saber, a que é aplicável, com propriedade de linguagem, a qualificação de *fundamentalismo cientista*<sup>13</sup>. Ele coloca-se expressamente ao serviço do ateísmo como serviço à causa do homem. Religião e razão voltam assim a estar em conflito. Com insistência na ideia, iluminista e moderna, da razão como luz e de religião como trevas. O livro de Dawkins constitui, ao fim de contas, um momento particularmente exacerbado e um símbolo do prometeísmo próprio da cultura moderna: o homem, com a sua razão pensante, arroga-se a exclusividade do conhecimento; assume-se como referência última do saber e do agir; ocupa o lugar que era atribuído a Deus.

Já vimos que a base científica da tese de Dawkins é mais que frágil: é nula. O que verdadeiramente move o cientista em causa, como tantos outros com posição semelhante, são mais motivos do que razões. Se o livro e o seu acolhimento por milhões de leitores algo significam verdadeiramente é a realização, uma vez mais, da profecia enunciada por S. Paulo, na 2ª Carta a Timóteo: «Virá o tempo em que os homens não suportarão a sã doutrina. Desejosos de ouvir novidade, escolherão para si uma multidão de mestres, ao sabor das suas paixões, e hão-de afastar os ouvidos da verdade, aplicando-se às fábulas» (2Tm 4, 3-4).

Entretanto, para os crentes, o livro de Dawkins constitui, sem dúvida, uma provocação a que eles procurem as razões da sua fé e delas saibam dar conta perante seja quem for. No seio de uma cultura e de uma sociedade cada vez mais escolarizadas, mais informadas e por isso mais críticas, a «fé do carvoeiro» torna-se manifestamente insuficiente para resistir e se afirmar. Uma certa formação teológica precisa de atingir a maioria dos crentes que dela sejam capazes. E a pregação, seja a que nível for, carece de ser ela

<sup>13</sup> Dawkins está consciente desta acusação contra ele próprio. Tenta responder-lhe (vd. pp.336ss). Uma vez mais, não atinge o essencial: não foge à acusação de absolutizar o saber científico-experimental, recusando qualquer valor a todo o que for de outra ordem.

mesma conduzida pela adução de sólidas razões de crer. O papa Bento XVI – dentro de quem habita sempre o teólogo Joseph Ratzinger – vem recomendando isso mesmo, com alguma insistência, até para as religiões não cristãs<sup>14</sup>. E, em seu próprio magistério pontifício – como, antes, no acadêmico –, dá-nos um exemplo de excelência.

<sup>14</sup> Pode ser lido nessa linha, como espécie de discreto recado para o mundo islâmica, o famoso discurso de Ratisbona.