

1

Ateísmo religioso?

Introdução

O tema deste livro é o de que a religião é mais profunda do que Deus. A religião é uma mundivisão profunda, distinta e abrangente, segundo a qual o valor intrínseco e objectivo tudo permeia, o Universo e as suas criaturas são admiráveis, a vida humana tem sentido e o Universo, ordem. A crença num deus é apenas uma manifestação ou consequência possível dessa mundivisão mais profunda. Claro que os deuses têm servido muitos propósitos humanos: prometeram uma vida além da morte, explicaram tempestades e tomaram partido contra os inimigos. Mas um aspecto essencial do seu encanto tem sido a sua suposta capacidade para dotar o mundo de valor e propósito. Porém, como argumentarei, a convicção de que um deus garante valor pressupõe um compromisso prévio com a realidade independente desse valor. Esse compromisso está igualmente ao alcance dos não-crentes. Por isso, os teístas

partilham com alguns ateus um compromisso mais fundamental do que aquilo que os divide, e essa fé partilhada pode, por conseguinte, proporcionar uma base para uma comunicação melhor entre ambos.

A conhecida divisão vincada entre pessoas com ou sem religião é demasiado rudimentar. Muitos milhões de pessoas que se consideram ateias têm convicções e experiências de vida semelhantes, e igualmente profundas, àquelas que os crentes consideram religiosas. Afirmam que, ainda que não creiam num deus «pessoal», acreditam numa «força» presente no Universo que é «maior do que nós». Sentem uma responsabilidade inescapável por viver bem a sua vida, com o devido respeito pelas vidas dos outros; orgulham-se de uma vida que reputam de bem vivida, e experimentam por vezes um pesar inconsolável por uma vida que lhes pareça, em retrospectiva, esbanjada. Consideram o Grand Canyon não apenas impressionante, mas maravilhoso, de uma forma a um tempo arrebatadora e misteriosa. Não sentem simplesmente interesse pelas últimas descobertas sobre o espaço sideral, mas também fascínio. Estas não são, para eles, mera questão de resposta sensorial imediata e inexplicável de outra forma. E exprimem a convicção de que a força e deslumbramento que sentem são reais, tão reais como os planetas ou a dor, de que a verdade moral e a beleza natural não provocam simplesmente admiração, mas exigem-na.

Há expressões poéticas famosas do mesmo conjunto de atitudes. Albert Einstein, por exemplo, afirmou que, apesar de se considerar ateu, era uma pessoa profundamente religiosa.

Sabermos que aquilo que é impenetrável para nós existe realmente, manifestando-se sob a forma da mais elevada sabedoria e da mais radiante beleza que as nossas limitadas faculdades apenas podem compreender nas suas formas mais primitivas — este conhecimento, este sentimento, situa-se no âmago da verdadeira religiosidade. Neste sentido, e neste sentido apenas, conto-me entre as fileiras das pessoas devotamente religiosas.¹

Percy Bysshe Shelley, por seu lado, declarou-se como um ateu que, apesar de o ser, sentia que «A sombra tremenda de algum invisível Poder/Paira, invisível, entre nós.»² Filósofos, historiadores e sociólogos da religião têm insistido numa descrição da experiência religiosa que encontra espaço para o ateísmo religioso. William James afirmou que um dos dois elementos essenciais da religião é um sentido do fundamental: o de que há «coisas no Universo que lançam a última pedra».³ Os teístas têm um deus para esse papel, mas um ateu pode achar que é a importância de viver bem que lança a última pedra — que nada há de mais básico sobre o qual essa responsabilidade repouse ou precise de repousar.

Os magistrados têm muitas vezes de decidir o que significa, para efeitos legais, «religião». Por exemplo, quando o Congresso estabeleceu uma isenção do serviço militar por «objecção de consciência» para homens cuja religião não lhes permitisse prestá-lo, o Supremo Tribunal dos EUA teve de decidir se um ateu cujas convicções morais o impedissem de servir nas Forças Armadas seria igualmente abrangido pela objecção. O tribunal decidiu afirmativamente.⁴ Chamado a interpretar num outro caso a garantia de «livre exercício da religião» dada pela Constituição americana, o Supremo Tribunal declarou que prosperam nos Estados Unidos muitas religiões que não reconhecem a existência de um deus, incluindo algo que o Tribunal designou por «humanismo secular».⁵ Além disso, as pessoas comuns têm vindo a usar o termo «religião» em contextos que nada têm que ver com deuses ou com forças inefáveis. Dizem que os americanos vêem na sua Constituição uma religião; e que, para alguns, o beisebol é uma religião. Estas últimas utilizações do termo «religião» são, é certo, meramente metafóricas, mas parecem parasitar não as crenças acerca de Deus, mas antes, de uma forma mais geral, as crenças acerca de compromissos profundos.

Deste modo, a expressão «ateísmo religioso», por mais surpreendente que seja, não é um oxímoro; o próprio significado

das palavras não restringe a religião ao teísmo. Ainda assim, a expressão pode suscitar confusão. Não seria melhor, a bem da clareza, reservar o termo «religião» para o teísmo e afirmar então que Einstein, Shelley e os outros são ateus «sensíveis» ou «espirituais»? Num segundo olhar, porém, ampliar o território da religião melhora a clareza da análise, ao evidenciar a importância do que é partilhado ao longo dele. Segundo Richard Dawkins, a linguagem de Einstein é «destrutivamente enganadora»⁶, uma vez que a clareza exige uma distinção nítida entre a crença de que o Universo é regido por leis fundamentais da física, que Dawkins pensava ser o que Einstein queria de facto dizer, e a crença de que ele é regido por algo de «sobrenatural», algo que Dawkins considera ser sugerido pelo termo «religião».

Einstein, porém, tinha em mente muito mais do que a possibilidade de o Universo estar organizado em torno de leis fundamentais da física; na verdade, o seu ponto de vista que citei é, num importante sentido, uma aprovação do sobrenatural. A beleza e a sublimidade, que segundo ele só podemos alcançar como um pálido reflexo, não fazem parte da Natureza; são algo *para lá* dela, que não pode ser apreendido mesmo que se alcance uma compreensão final das leis físicas mais fundamentais. Einstein tinha como fé que algum valor transcendental e objectivo permearia o Universo, um valor que não seria nem um fenómeno natural nem uma reacção subjectiva a fenómenos naturais. Foi isso que o levou a insistir na sua própria religiosidade. Nenhuma outra descrição, pensou, poderia captar melhor a natureza da sua fé.

Deveríamos, assim, permitir a Einstein a sua autodescrição, aos académicos as suas amplas categorias e aos juízes as suas interpretações. A religião, há que dizê-lo, não significa necessariamente uma crença em Deus. Mas, nesse caso, admitindo que alguém pode ser religioso sem que acredite num deus, o que significa ser religioso? Qual é a diferença entre uma atitude religiosa e uma não-religiosa para com o mundo? Não é fácil responder

a esta pergunta, porque o conceito de religião é interpretativo.⁷ Isto é, as pessoas que utilizam o conceito não estão de acordo quanto ao seu significado preciso — quando o utilizam, estão a adoptar uma posição acerca do que *deveria* significar. Quando se descrevia a si próprio como religioso, Einstein poderia ter em mente algo diferente do que teria William James quando classificou determinadas experiências como religiosas ou do que teriam os juízes do Supremo Tribunal quando afirmaram que as crenças ateístas poderiam ser consideradas religiosas. Deveríamos, então, considerar a nossa questão a essa luz. Que perspectiva da religião será mais esclarecedor adoptar?

Trataremos já deste desafio. Antes, porém, temos de fazer uma pausa para dar conta do pano de fundo em que consideramos a questão. As guerras religiosas são, à semelhança do cancro, uma maldição da nossa espécie. Um pouco por todo o mundo, os seres humanos matam-se mutuamente porque odeiam os deuses uns dos outros. Em locais menos violentos como a América, o confronto é político e ocorre em todos os níveis — desde as eleições nacionais às reuniões dos conselhos escolares locais. As batalhas mais ferozes não se travam, então, entre diferentes seitas de religião com deus, mas sim entre crentes zelotas e ateus, que os primeiros consideram hereges imorais em quem não se pode confiar, e cujo número crescente de adeptos ameaçaria a integridade e saúde morais da comunidade política.

Os zelotas têm considerável poder político na América, pelo menos de momento. A chamada direita religiosa forma um bloco eleitoral ainda avidamente cortejado. O poder político da religião suscitou, como seria de esperar, uma reacção oposta — embora de intensidade dificilmente igual. O ateísmo militante, ainda que politicamente inerte, é um grande sucesso comercial. Ninguém que se designasse a si mesmo ateu costumava poder ser eleito para qualquer cargo importante nos Estados Unidos, mas o livro de Richard Dawkins *A Desilusão de Deus* (2006) vendeu milhões de exemplares, e os escaparates das livrarias

americanas estão repletos de dezenas de outros livros que condenam a religião como supersticiosa. Os livros que ridicularizavam Deus eram outrora raros. Religião significava uma Bíblia, e ninguém considerava que o esforço de destacar os erros infundáveis do relato bíblico de criação valesse a pena. Já não é assim. Acadêmicos dedicam as suas carreiras a refutar aquilo que antes parecia, entre aqueles que compram entusiasmaticamente os seus livros, demasiado disparatado para refutar.

Se pudermos separar Deus da religião — leia-se, se conseguirmos chegar a compreender qual é de facto o ponto de vista religioso e por que razão não requer nem presume uma pessoa sobrenatural —, conseguiremos baixar, pelo menos, a temperatura destas batalhas, distinguindo questões de ciência de questões de valor. As novas guerras religiosas são agora, na verdade, guerras culturais. Não dizem respeito apenas à história científica — ao que melhor explica a evolução da espécie humana, por exemplo —, mas mais fundamentalmente ao sentido da vida humana e ao que significa viver bem. Como veremos, a lógica requer uma separação entre a parte científica e a do valor na religião com deus ortodoxa. Quando as separamos adequadamente, descobrimos que são totalmente independentes: a parte do valor não depende — não pode depender — da existência ou da história de deus algum. Se aceitarmos isto, reduziremos extraordinariamente tanto a dimensão como a importância das guerras. Deixariam de ser guerras de cultura. Esta ambição é utópica: as guerras religiosas violentas e não violentas reflectem ódios mais profundos do que a filosofia pode resolver. Mas um pouco de filosofia pode ajudar.

O que é a religião? O núcleo metafísico

O que devemos, então, classificar como atitude religiosa? Tentarei apresentar uma descrição razoavelmente abstracta,

e portanto ecuménica. A atitude religiosa aceita a realidade plena e independente do valor. Aceita a verdade objectiva de dois juízos centrais acerca do valor. O primeiro é o de que a vida humana tem sentido e importância objectivos. Cada pessoa tem uma responsabilidade inata e inescapável de tentar que a sua vida seja bem-sucedida — o que significa viver bem e aceitar responsabilidades éticas em relação a si próprio e responsabilidades morais em relação aos outros, não apenas por tal nos parecer importante, mas por ser importante em si mesmo, achemo-lo ou não. O segundo juízo é o de que aquilo que designamos por «Natureza» — o Universo como um todo e em todas as suas partes — não são apenas factos, mas algo que é em si mesmo sublime: algo com valor e encanto intrínsecos. Em conjunto, de acordo com estes dois juízos de valor abrangentes, há valor intrínseco em ambas as dimensões da vida humana: a biológica e a biográfica. Fazemos parte da Natureza por termos um ser físico e uma duração: a Natureza é o *locus* e o nutriente das nossas vidas físicas. Estamos separados da Natureza por termos consciência de nós próprios como construtores de uma vida e termos de tomar decisões que, no seu conjunto, determinam que vida construímos.

Para muitos, a religião inclui muito mais do que esses dois valores: para muitos teístas inclui igualmente obrigações de devoção, por exemplo. Mas tomarei estes dois aspectos — o sentido intrínseco da vida e a beleza intrínseca da Natureza — como paradigmas de uma atitude totalmente religiosa para com a vida. Estas não são convicções que possamos isolar do resto da nossa vida. Envolvem toda a personalidade. Impregnam a nossa experiência: geram orgulho, remorso e emoção. O mistério é uma parte importante dessa emoção. William James afirmou: «Tal como o amor, a ira, a esperança, a ambição ou a inveja, tal como qualquer outro desejo e impulso instintivos, [a religião] acrescenta à vida um encanto que não é racional ou logicamente dedutível de qualquer outra coisa.»⁸ O encanto

reside na descoberta de valor transcendente naquilo que, de outro modo, parece transitório e sem vida.

Mas como podem os ateístas religiosos saber aquilo que afirmam acerca dos diversos valores que abraçam? Como podem estar em contacto com o mundo do valor para verificar a tese, porventura fantasiosa, na qual investem tanta emoção? Os crentes dispõem da autoridade de um deus para as suas convicções; os ateístas parecem colher as suas do ar. Torna-se necessário explorar um pouco a metafísica do valor.⁹

A atitude religiosa rejeita o naturalismo, que é um nome para a teoria metafísica muito popular de que nada é real excepto o que possa ser estudado pelas ciências naturais, incluindo a psicologia. Isto é, nada existe que não seja matéria ou mente; fundamentalmente não existe, na verdade, algo como uma vida boa, justiça, crueldade ou beleza. Richard Dawkins falou pelos naturalistas quando sugeriu a resposta adequada dos cientistas àqueles que, criticando o naturalismo, citam interminavelmente Hamlet: «Há mais coisas no céu e na terra, Horácio, do que sonha a tua filosofia.» «Sim», respondeu Dawkins, «mas estamos a trabalhar nisso.»¹⁰

Os naturalistas que são niilistas dizem que os valores são meras ilusões. Outros aceitam que, num certo sentido, os valores existem, mas definem-nos de modo a negarem-lhes qualquer existência independente: fazem-nos depender inteiramente dos pensamentos ou reacções das pessoas. Afirmam, por exemplo, que descrever o comportamento de alguém como bom ou correcto significa apenas que, na prática, as vidas de mais pessoas serão agradáveis caso todos se comportem dessa forma. Ou que dizer que uma pintura é bela significa apenas que, geralmente, as pessoas sentem prazer em olhá-la.

A atitude religiosa rejeita todas as formas de naturalismo. Insiste em que os valores são reais e fundamentais, e não meras manifestações de outra coisa qualquer; são tão reais como as árvores ou a dor. Rejeita igualmente uma teoria muito dife-

rente que poderíamos designar por realismo fundamentado. Esta posição, também popular entre os filósofos, é a de que os valores são reais e que os nossos juízos de valor podem ser objectivamente verdadeiros — mas apenas no pressuposto, que pode ser errado, de que temos boas razões, para lá da nossa própria confiança nos nossos juízos de valor, para pensarmos que temos a capacidade de descobrir verdades a respeito do valor.

Existem muitas formas de realismo fundamentado: uma delas é uma forma de teísmo que faz remontar a um deus a nossa capacidade de fazer juízos de valor. (Defenderei em breve que esta suposta fundamentação segue na direcção errada.) Todas elas concordam em que, se fazer juízos de valor puder ser fiável, tem de haver alguma razão independente para pensar que as pessoas têm a capacidade de julgamento moral fiável — independente por ela própria não depender dessa capacidade. O estatuto do valor fica, deste modo, refém da biologia ou da metafísica. Suponha que encontramos evidência inegável de que temos convicções morais apenas porque estas têm sido adaptativas na evolução da nossa espécie, o que certamente não exigiu que fossem verdadeiras. Nesse caso, e segundo esta perspectiva, não teríamos razão alguma para pensar que a crueldade seja realmente errada. Mas, se pensarmos que o é, temos de afirmar que dispomos de alguma outra forma de estar «em contacto com» a verdade moral.

A atitude religiosa insiste num divórcio muito mais fundamental entre o mundo dos valores e os factos relativos à nossa história natural ou às nossas tendências psicológicas. Nada poderia impugnar o nosso juízo de que a crueldade é errada excepto um bom argumento moral de que, afinal, não o é. Perguntamo-nos: que razão temos para supor que somos dotados da capacidade de julgamento moral fiável? O realismo não fundamentado responde que a única razão que podemos ter é a de que reflectimos de forma responsável sobre as nossas

convicções morais e que as consideramos persuasivas. Pensamos que são verdadeiras, e, por isso, pensamos que somos dotados da capacidade de descobrir a verdade. Como podemos rejeitar a hipótese de que todas as nossas convicções acerca do valor mais não são do que ilusões que mutualmente se sustentam? O realismo não fundamentado responde que compreendemos essa hipótese da única maneira que a torna inteligível. Ela sugere que não dispomos de uma base moral adequada para nenhum dos nossos juízos morais. Ora, refutamos essa sugestão construindo argumentos morais em favor de alguns dos nossos juízos morais.

A atitude religiosa, convém repeti-lo, insiste na total independência do valor: o mundo do valor é auto-suficiente e certifica-se a si próprio. Será que isso desqualifica a atitude religiosa por razões de circularidade? Note-se que não existe nenhuma forma definitivamente não circular de certificar a nossa capacidade de descobrir a verdade em qualquer domínio intelectual. Recorremos à experimentação e à observação para certificar os nossos juízos na ciência. Mas a experimentação e a observação são fiáveis apenas em virtude da verdade de pressupostos básicos sobre causalidade e óptica para cuja certificação dependemos da própria ciência, e de nada de ainda mais básico. E, evidentemente, os juízos que fazemos a respeito da natureza do mundo externo dependem todos, de uma forma ainda mais fundamental, do pressuposto universalmente aceite de que existe um mundo externo, que a própria ciência não pode certificar.

Verificamos ser impossível não acreditar nas verdades elementares da matemática e, quando as compreendemos, nas verdades espantosamente complexas demonstradas pelos matemáticos. Mas não conseguimos demonstrar nem as verdades elementares, nem os métodos de demonstração matemática a partir de um ponto externo à matemática. Sentimos que não precisamos de qualquer certificação independente — sabemos

que temos uma capacidade inata para a lógica e a verdade matemática. Mas como sabemos que temos tal capacidade? Apenas porque desenvolvemos crenças nesses domínios que simplesmente não podemos, ainda que o tentássemos, descartar. Portanto, temos de ter tal capacidade.

Poderíamos dizer que aceitamos as nossas capacidades científicas e matemáticas mais básicas, em última análise, como uma questão de fé. A atitude religiosa insiste em que acolhamos os nossos valores da mesma forma: em última análise, também, como uma questão de fé. Mas existe uma diferença marcante. Encontrámos um consenso sobre padrões de argumentação científica apropriada e demonstração matemática válida, mas não sobre padrões de moral ou outras formas de raciocínio acerca do valor. Pelo contrário, discordamos vincadamente a respeito da bondade, do moralmente certo, da beleza e da justiça. Significará isso que temos uma certificação externa das nossas capacidades para a ciência e a matemática que nos falta no domínio dos valores?

Não, porque a concordância interpessoal não é uma certificação externa em domínio algum. Os princípios do método científico, incluindo a necessidade de confirmação interpessoal das observações, justificam-se apenas pela ciência produzida por estes métodos. Tal como afirmei, tudo na ciência, incluindo a importância da observação partilhada, se suporta mutuamente: não se apoia senão na própria ciência. A lógica e a matemática são diferentes ainda num outro aspecto. O consenso a respeito da validade de um argumento matemático complexo não é de forma alguma *evidência* dessa validade. E se — horror inimaginável — a humanidade cessasse de estar de acordo acerca de argumentos matemáticos ou lógicos válidos? Resvalaria então para um declínio terminal, mas ninguém teria boas razões, ao longo do processo, para duvidar de que cinco e sete são doze. E o valor é ainda diferente num outro aspecto. Caso o valor seja objectivo, o consenso a respeito de determinado juízo

de valor é irrelevante para a verdade desse juízo ou para a responsabilidade de o considerar verdadeiro, e a experiência mostra, para o melhor ou para o pior, que a comunidade humana consegue sobreviver a grandes divergências acerca da verdade moral, ética ou estética. Para a atitude religiosa, o desacordo é uma falsa pista.

Acabei de afirmar que a atitude religiosa se apoia, em última análise, na fé. Disse-o, fundamentalmente, para destacar que a ciência e a matemática são, da mesma forma, questões de fé. Em cada domínio aceitamos uma convicção sentida e inescapável, em vez da bênção de um qualquer meio independente de verificação como árbitro final daquilo que estamos responsabilmente autorizados a crer. Este tipo de fé não é mera aceitação passiva da verdade conceptual de que não podemos justificar a nossa ciência, a nossa lógica ou os nossos valores sem fazer apelo à ciência, à lógica ou ao valor. É uma afirmação positiva da realidade destes mundos e da nossa confiança de que, ainda que cada um dos nossos juízos possa estar errado, estamos autorizados a considerá-los certos se tivermos reflectido sobre eles de forma suficientemente responsável.

No caso especial do valor, porém, fé significa algo mais, uma vez que as nossas convicções sobre o valor são também compromissos emocionais e, quaisquer que sejam os testes de coerência e de apoio interno a que sobrevivam, têm também de parecer emocionalmente certos. São convicções que exercem o seu domínio sobre toda a personalidade do indivíduo. Os teólogos afirmam frequentemente que a fé religiosa é uma experiência *sui generis* de convicção. Rudolf Otto, num livro marcadamente influente, chamou «numinosa»¹¹ a essa experiência, definindo-a como uma espécie de «fé-conhecimento». Pretendo sugerir que as convicções de valor são também experiências complexas, *sui generis* e emocionais. Veremos no Capítulo 2 que, quando os cientistas se confrontam com a

inimaginável vastidão do espaço e a estonteante complexidade das partículas atômicas, experimentam uma reacção emocional que se ajusta surpreendentemente bem à descrição de Otto. Na verdade, muitos deles empregam precisamente o termo «numinoso» para descrever aquilo que sentem. Consideram o Universo misteriosamente fascinante e merecedor de um tipo de resposta emocional que se encontra na fronteira do estremecimento.

Claro que não quero dizer, quando me refiro à fé, que o facto de uma convicção moral sobreviver à reflexão represente, em si próprio, um argumento a favor dessa convicção. Uma convicção de verdade é um facto psicológico, e só um juízo de valor pode apoiar a verdade da convicção. E claro que não quero dizer que os juízos de valor sejam, em última análise, apenas subjectivos. A nossa convicção sentida de que a crueldade é errada é uma convicção de que a crueldade é realmente errada; não podemos ter essa convicção sem pensarmos que é objectivamente verdadeira. Reconhecer o papel da convicção sentida e irresistível na nossa experiência do valor apenas confirma que temos tais convicções, que elas conseguem sobreviver a uma reflexão responsável, e que não temos qualquer razão, sem mais evidências ou argumentos, para duvidar da sua verdade.

Não terei conseguido convencer alguns de vós. Considerarão que, se tudo o que podemos fazer para defender juízos de valor é apelar a outros juízos de valor, e então finalmente declarar a nossa fé em todo o conjunto de juízos, as nossas pretensões à verdade objectiva são meramente tentativas de nos tranquilizarmos. Mas esta dificuldade, por mais familiar que nos pareça, não é um argumento contra a mundivisão religiosa. É, tão só, uma rejeição dessa mundivisão. Nega os princípios básicos da atitude religiosa: produz, na melhor das hipóteses, um impasse. Alguns de vós, simplesmente, não terão o ponto de vista religioso.

Ciência religiosa e valor religioso

Sugeri já razões pelas quais deveríamos tratar como religiosa a atitude que tenho vindo a descrever e reconhecer a possibilidade de um ateísmo religioso. Esperamos conseguir compreender melhor por que razão tantos declaram ter um sentido do valor, mistério e propósito na vida, apesar do seu ateísmo e não a somar ao seu ateísmo — por que motivo associam dessa forma os seus valores aos da religião convencional. Esperamos igualmente elaborar uma descrição da religião que possamos usar para interpretar a convicção generalizada de que os indivíduos têm direitos especiais à liberdade religiosa — esse é o projecto do Capítulo 3. Pretendo agora analisar outra razão, mais complexa, para tratar como religiosa a atitude que descrevo. Os teístas partem do princípio de que o seu realismo quanto ao valor é um realismo fundamentado. Pensam que Deus proporcionou e certifica a sua percepção do valor: das responsabilidades da vida e das maravilhas do Universo. Na verdade, porém, o seu realismo tem de ser, em última análise, não fundamentado. É a radical independência do valor em relação à história, incluindo à história divina, que torna a sua fé defensável.

O âmago do meu argumento é o seguinte pressuposto. As religiões teístas convencionais com as quais a maioria de nós está mais familiarizada — Judaísmo, Cristianismo e Islão — são constituídas por duas partes: a parte da ciência e a parte do valor. A parte da ciência oferece respostas a importantes questões factuais acerca do nascimento e da história do Universo, da origem da vida humana e da sobrevivência, ou não, das pessoas à sua própria morte. Esta é a parte em que se afirma que um deus todo-poderoso e onisciente criou o Universo, julga todas as vidas humanas, garante uma vida após a morte e responde à oração. Claro que não estou com isto a dizer que estas religiões oferecem o que consideramos serem argumentos científicos a favor da existência e percurso do seu deus. Afir-

mo apenas que esta componente de muitas religiões consiste em afirmações acerca de questões de facto e causas e efeitos históricos e contemporâneos. Alguns crentes defendem de facto estas teses com o que consideram ser argumentos científicos; outros professam acreditar nelas enquanto matéria de fé ou através da evidência de textos sagrados. Designo todas essas afirmações como científicas em virtude do seu conteúdo, e não em virtude da defesa que delas é feita.

A parte do valor de uma religião teísta convencional consiste em convicções acerca de como as pessoas devem viver e do que devem valorizar.

Algumas destas convicções são compromissos de base divina — leia-se, compromissos que decorrem do pressuposto, sem o qual não fazem sentido, da existência de um deus. Convicções de base divina dizem respeito a deveres de adoração, oração e obediência ao deus aprovado pela religião em causa. Mas outros valores religiosos não são, nesse sentido, de base divina: são, pelo menos formalmente, independentes da existência de qualquer deus. Os dois valores religiosos paradigmáticos que identifiquei são, dessa forma, independentes. Os ateístas religiosos não acreditam na existência de um deus, e por isso rejeitam a ciência das religiões convencionais e os compromissos de base divina, como a obrigação da adoração ritual, que dependem dessa componente. Aceitam, porém, que a forma como decorre uma vida humana é objectivamente importante e que cada um tem uma responsabilidade ética inata e inalienável por tentar viver o melhor possível nas suas circunstâncias particulares. Aceitam que a Natureza não se resume a um conjunto de partículas lançadas umas contra as outras numa longuíssima história, mas é antes algo de intrinsecamente belo e prodigioso.

A componente de ciência da religião convencional não pode fundamentar a componente do valor porque — numa formulação por agora breve — as duas são conceptualmente independentes. A vida humana não pode ter qualquer espécie de sentido ou

valor apenas porque existe um deus amoroso. O Universo não pode ser intrinsecamente belo apenas porque foi criado para ser belo. Qualquer juízo sobre o sentido na vida humana ou o encanto na natureza repousa, em última análise, não só na verdade descritiva, por mais exaltada ou misteriosa que seja, mas também, finalmente, em juízos de valor mais fundamentais. Não existe nenhuma ponte directa entre qualquer história acerca da criação do firmamento, ou dos céus e da terra, ou dos animais do mar e da terra, ou das delícias do céu, ou do fogo do inferno, ou da separação de qualquer mar, ou da ressurreição de qualquer morto, e o valor perene da amizade e da família, ou a importância da caridade, ou a sublimidade de um pôr-do-sol, ou a justeza do assombro perante o Universo ou mesmo um dever de reverência a um deus criador.

Não argumento neste livro contra a ciência das religiões abraâmicas tradicionais. Não argumento que não existe um deus pessoal criador dos céus que ama as suas criaturas. Afirmando tão-só que a existência de um tal deus não pode, por si só, fazer diferença em relação à verdade de quaisquer valores religiosos. Se existe um deus, talvez ele possa enviar pessoas para o céu ou o inferno. Mas não pode por sua própria vontade criar respostas correctas para questões morais ou conferir ao Universo uma glória que este de outra forma não teria. A existência ou o carácter de um deus só podem figurar na defesa de tais valores como um facto que torna pertinente algum tipo de juízo de valor de fundo independente; só pode figurar, portanto, como uma premissa menor. É claro que a crença em um deus pode moldar dramaticamente a vida de uma pessoa. Se o fará, e como, depende do carácter do suposto deus e da profundidade do compromisso que se tenha com ele. Um caso cru e óbvio: alguém que creia que irá para o inferno caso desagrade a um deus levará muito provavelmente uma vida diferente da de outra pessoa que não tenha tal crença. Mas não compete a esse deus determinar se o que lhe é desagradável é moralmente errado.