

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES
CURSO DE MESTRADO

ERICK HENRIQUE DA COSTA RODRIGUES

FUNDAMENTOS DO ATEÍSMO E A DESCRENÇA NO DIVINO: REFLEXOS
SUBJETIVOS EM RELAÇÃO AO DISCURSO RELIGIOSO

JOÃO PESSOA-PB
2021

ERICK HENRIQUE DA COSTA RODRIGUES

FUNDAMENTOS DO ATEÍSMO E A DESCRENÇA NO DIVINO: REFLEXOS
SUBJETIVOS EM RELAÇÃO AO DISCURSO RELIGIOSO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), na linha de pesquisa Espiritualidade e Saúde, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciências das Religiões.

Orientador: Dr. Thiago Antonio Avellar de Aquino.

JOÃO PESSOA-PB
2021

Catálogo na publicação
Seção de Catálogo e Classificação

R696f Rodrigues, Erick Henrique da Costa.
Fundamentos do ateísmo e a descrença no divino :
reflexos subjetivos em relação ao discurso religioso /
Erick Henrique da Costa Rodrigues. - João Pessoa, 2021.
101 f.

Orientação: Thiago Antonio Avellar de Aquino.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE.

1. Ateísmo. 2. Descrença. 3. Espiritualidade. 4.
Discurso religioso. 5. Sentido de vida. I. Aquino,
Thiago Antonio Avellar de. II. Título.

UFPB/BC

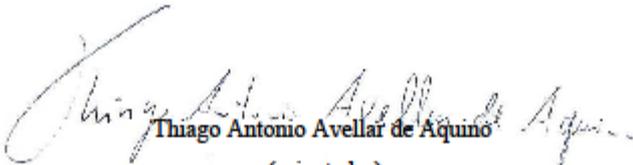
CDU 299.2(043)

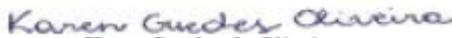
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

FUNDAMENTOS DO ATEÍSMO E A DESCRENÇA NO DIVINO: REFLEXOS SUBJETIVOS EM
RELAÇÃO AO DISCURSO RELIGIOSO.

Erick Henrique da Costa Rodrigues

Dissertação apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.


Thiago Antonio Avellar de Aquino
(orientador)


Karen Guedes de Oliveira
(membro-externo/UFPB)



Ana Paula Rodrigues Cavalcanti
(membro-interno)

Aprovada em 06 de dezembro de 2021.

Dedico este trabalho aos meus pais e toda a minha família que se encontram integradas na pessoa da minha mãe, a senhora Edilene, a mais forte do mundo.

AGRADECIMENTOS

Construir uma carreira acadêmica por si só já apresenta incontáveis dificuldades percebidas desde o primeiro contato com a ideia. Fazer parte da produção da academia exige seriedade e esforço. Percorrer as etapas da pós-graduação durante uma pandemia acrescenta um peso de dimensões continentais a essa empreitada. Em vista disso, preciso deixar aqui registrado meus agradecimentos para pessoas fundamentais que me ajudaram a atravessar tal itinerário.

Decerto agradecer o apoio em um processo tão extenso, e intenso, torna-se quase inevitável ficar de fora nomes que foram essenciais pra mim. Assim sendo, escolho um caminho mais circundante a fim de não cometer tal deslize.

Em primeiro lugar sempre deverá estar meus emotivos agradecimentos a minha mãe, figura de tamanho imensurável que me proporcionou ambientes que me fizeram chegar onde cheguei fazendo o possível e o impossível para que eu não desistisse e atingisse essa etapa tão significativa na minha vida. A minha amada mãe Edilene que tenho uma infindável gratidão que palavras não entregam a real proporção dos sentimentos.

Agradeço a minha esposa, minha companheira Stephanie, na qual durante todo processo me apoiou me incentivando e mostrando que seria possível conseguir realizar sonhos tão distantes. Sou grato por sua paciência e pelo suporte imprescindível. Gratidão que também se estende a toda sua família que tanto me acolheu e me ajudou.

Sou grato a todos os amigos que sempre me fizeram sentir orgulhoso me ajudando e apoiando nos momentos em que precisei, das noites do dominó, às rodas de violão e das conversas promotoras de repertório intelectual. Citar nomes poderia cometer o erro de esquecer pessoas que fizeram parte desse apoio. Obrigado a todos pelas palavras e pela companhia.

Longe de ser menos importante, quero deixar aqui meu agradecimento e minha admiração pelo professor e orientador: Dr. Thiago Antonio Avellar de Aquino. Sua didática e apoio fazem brilhar os olhos de quem gosta de conhecimento.

Agradeço também as professoras Dra. Karen Guedes Oliveira e Dra. Ana Paula Cavalcanti pelas pontuações cirúrgicas.

Registro também a importância do suporte da CAPES que viabilizou um apoio financeiro substancial a essa pesquisa.

“Sem Bach, a teologia seria desprovida de objeto, a Criação, fictícia, o nada, peremptório. Se há alguém que deve tudo a Bach esse alguém é Deus.”

Emil Cioran

RESUMO

Esta dissertação dispôs o objetivo de compreender o que é o fenômeno do ateísmo como aspecto estruturante da descrença no divino. Para tanto, foi realizada uma investigação aos moldes da pesquisa de revisão da literatura norteada pela abordagem qualitativa. Evidencia-se que, nas áreas que enxergam o fenômeno religioso como objeto de estudo que a manifestação ateísta, mesmo com registros anteriores a era cristã ainda permanece em locais obscurecidos nos repertórios de conceitos disponibilizados as sociedades pelo viés teórico-metodológico acadêmico. Nesse sentido que tenciona a promoção da saúde, faz-se necessário apurar se nas formas de apresentação das narrativas religiosas está presente uma relação dialética com as prescrições dos discursos religiosos oferecidos coercitivamente, bem como redarguir sobre o vínculo do sujeito ateu com conceitos anteriormente retratados com o filtro da incompatibilidade, como a espiritualidade e sentido de vida. Destarte, fica notabilizado que o ateísmo pertence a instância da espiritualidade humana, isto é, da condição de liberdade do sujeito sobre escolher não aceitar, parcial ou completamente, toda carga conceitual do discurso religioso e suas interpretações da realidade que visam preencher a busca de sentidos. O ateu é alguém que não possui como ótica vivencial discursos não condizentes com as necessidades de seus questionamentos intrínsecos, é um não portador das interpretações deificadas de fenômenos naturais. Portanto o ateísmo se posiciona reativamente em direção aquilo que fundamenta as crenças, dos argumentos ontológicos dos deuses, criando, conceitualmente, a possibilidade de um sujeito ser ateu em relação a Olorum mas teísta no âmbito das “Religiões do Livro”, de segregar católicos e protestantes, calvinistas e arminianos.

Palavras-chave: Ateísmo; Descrença; Espiritualidade; Discurso religioso; Sentido de vida.

ABSTRACT

This dissertation had the objective of understanding the phenomenon of atheism as a structuring aspect of disbelief in the divine. To this end, an investigation was carried out along the lines of the literature review research based on the qualitative approach. It is evident that, in the areas that see the religious phenomenon as an object of study, the atheistic manifestation, even with records prior to the Christian era, remains in places obscured in the repertoires of concepts made available to societies by the academic theoretical-methodological bias. In this sense that health promotion intends, it is necessary to determine whether in the forms of presentation of religious narratives is present a dialectical relationship with the prescriptions of religious discourses offered coercively, as well as to tell about the bond of the atheist subject with concepts previously portrayed with the filter of incompatibility, such as spirituality and meaning of life. Thus, it is noted that atheism belongs to the instance of human spirituality, that is, the condition of freedom of the subject over choosing not to accept, partially or entirely, all conceptual load of religious discourse and its interpretations of reality that aim to fill the search for meanings. The atheist does not have an experiential perspective discourse not consistent with the needs of his intrinsic questions, is a non-carrier of the deified interpretations of natural phenomena. Therefore, atheism is reactively positioned in the direction of what underlies the beliefs, of the ontological arguments of the gods, creating, conceptually, the possibility of a subject being an atheist to Olorum but theistic within the "Religions of the Book," of segregating Catholics and Protestants, Calvinists and Arminians.

Keywords: Atheism; Disbelief; Spirituality; Religious Discourse; Meaning of life.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 CAPÍTULO 1: AS INFRAESTRUTURAS DO ATEÍSMO: AQUILO QUE CONSTITUI E DÁ SENTIDO AO FENÔMENO.....	19
2.1 O ateísmo como objeto de estudo: problematização capital	19
2.2 Ateísmo na história: um comportamento que une	22
2.2.1 Ateísmo na Antiguidade	23
2.2.2 É possível falar de um ateísmo na Idade Média?	30
2.2.2.1 Crer ou discordar, qual forma interpretativa gera o ateísmo? Uma breve análise sobre Calvinismo e Arminianismo.....	35
2.2.3 Ateísmo na modernidade	38
2.3 O não-dito investigado pelos agentes do dito?	44
3 CAPÍTULO 2: DELIMITANDO OS CONCEITOS: O QUE É E O QUE NÃO É O ATEÍSMO?	48
3.1 Descrença: todo descrente é ateu?	50
3.2 Conceituação essencial do ateísmo: da etimologia a conceituação	55
3.3 Sobre a relação entre agnosticismo e ateísmo	64
3.4 Sobre o ceticismo.....	66
3.5. A Psicologia do ateísmo.....	67
4 CAPÍTULO 3 - ATEÍSMO: LIBERDADE REATIVA DOS SENTIMENTOS?	76
4.1 Sentimentos e religiosidade: inclinações do humano?.....	76
4.1.1 Sobre à crença.....	78
4.2 Como se apresentam as religiões.....	80
4.3 Ateísmo e liberdade	85
4.4 Ateísmo também é espiritualidade	86
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	89
REFERÊNCIAS.....	95

1 INTRODUÇÃO

Inquieto desde que pela primeira vez, ainda na graduação do curso de Psicologia, li uma certa recomendação do Dr. Sigmund Freud (1856-1939), onde o mesmo alertara que, para uma compreensão razoável do comportamento humano, não se deveria negligenciar, nos estudos do humano como objeto científico, a religiosidade e espiritualidade. Dado que escolhi como escopo pessoal caminhar entre os labirintos escuros das idiossincrasias humanas, desde então procuro investigar inclinações acerca de tais facetas comportamentais, levando sempre em mente que para falar qualitativamente sobre saúde dos indivíduos é preciso que suas lacunas existenciais também possuam encaixes de preenchimento compatíveis com suas necessidades e formas subjetivas.

Sobre a direção desejada neste trabalho, é preciso levar em consideração o *a priori* no qual se refere às culturas como sistemas encharcados de projeções sincronizadas com o imaginário humano, que por sua vez é nutrido por elaborações e repetições de um repertório comportamental historicamente mesclado e reproduzido.

Ao construir sociedades a humanidade deposita no repertório de referência certas estruturas simbólicas que influenciarão o funcionamento das engrenagens que formarão o imaginário social. Entretanto, o hábito social, pode promover reproduções de mecanismos que não dão conta da propriedade humana de decidir o que é, ou não, benéfico para si.

Em vista disso, o que me proponho a realizar neste trabalho é analisar e conjecturar os semblantes e as estruturas da descrença e do que de fato pode vir a ser o ateísmo efetivamente, tentando compreender o que existe entre os caminhos que direcionam uma pessoa a negar um deus, símbolo tão difundido como ínsito nas culturas, disposto de tentar deslindar e contribuir para o repertório que trata sobre as maneiras de se fazer ser diante narrativas tão imbricadas no modo de funcionamento social.

No entanto, antes de qualquer coisa, faz-se preciso urdir alguns pretextos dos quais julgo imprescindíveis a fim de objetivar os caminhos interpretativos mais próximos da real intenção basilar de tal empreitada.

Quando nos referimos a construção de um repertório de conhecimento que tem em sua base características claras e consolidadas a respeito do que se pode chamar de conhecimento científico, com suas diretrizes teórico-metodológicas presentes, poderíamos partir da seguinte premissa: se quisermos compreender algo é preciso dar nome e significado a tal fenômeno. Para as possibilidades de posicionamentos, condições filosóficas e conceituais, de maneira mais geral, torna-se posta uma segunda premissa: é preciso existir uma direção de interesse para ser possível segui-la e, conseqüentemente, tentar compreendê-la e fazer disso um conhecimento científico situacional.

Para uma melhor compreensão sobre o caminho de onde partiremos em nossa jornada, poderíamos exemplificar tal inquietação no seguinte contexto. Durante gerações, pessoas se viam, em um primeiro momento, considerando aspectos de saúde mental disfuncionais como normais e sem espaço para questionamentos. Após a constância dessas condições de desprazer, o psiquismo dos sujeitos se desloca para um outro nível, o nível do não pertencimento, isto é, para existir um caminho possível de encaixe na sociedade, de modos de viver à disposição, de sentir pertencimento em locais, grupos, crenças etc., para uma pessoa que antes não se enxergava fazendo parte de um hábito social¹ quando um conhecimento científico é construído em relação à saúde mental.

Uma vez em que se sabe o que é e como funciona o transtorno depressivo, estados melancólicos e sentimentos de inadequação com determinado sistema de sociedade passa a fazer um pouco mais sentido, desloca-se a consciência de si como estranho, para o que antes era espaço de angústia e não compreensão de si, e conseqüentemente abre-se espaço para, entre outras coisas, um autoconhecimento promotor de saúde para este indivíduo. A investigação do sujeito pelas próprias especificidades ganha uma enorme ferramenta quando existem fundamentos para apoiar-se em possibilidades de ser.

¹ O problema sociológico que relaciona a interiorização dos hábitos sociais dispõe de relações onde o indivíduo será fruto dos processos de socialização mediante o contexto social no qual está inserido, contextos estes sendo múltiplos ou homogêneos. A conceituação fundamental é sobre o processo em que leva o agente a disponibilização de espaços para exercer sua capacidade inventiva sem que, necessariamente, exerça o *status quo* retroalimentando as experiências sociais passadas. A adesão às disposições para agir disponíveis estão atravessadas pela quantidade de práticas disponibilizadas pela estrutura social aos seus agentes (ALVES, 2015).

É com o pensamento na promoção da saúde, em seu termo mais atualizado pela Organização Mundial da Saúde (OMS) que vem sendo discutida desde os anos 1983 com o propósito de colocar em desuso a ideia de que saúde não seria apenas ausência de doenças, criando então um ambiente que pense na definição de saúde como algo mais dinâmico, e assim acrescenta a dimensão espiritual as variáveis do seu termo, isto é, quando o conceito de saúde está mais próximo de um bem-estar biológico, psicológico, social e espiritual (FLECK, 2003).

Devemos mesmo com toda dificuldade que se mostra em medir essas variáveis, enquanto comunidade acadêmica arquitetar aos moldes científicos estruturas metodológicas que possam gerir conhecimentos que se aproximem da sociedade, promovendo minimamente aquilo que possa vir a ser um sentimento de pertencimento na sociedade, ou seja, que ela torne saudável suas diferenças subjetivas. Logo, é preciso conhecer o que é depressão, e como ela funciona para então saber como ser e como agir. É preciso saber que o é ateísmo para que ele se torne possível na escolha sobre naturais dúvidas existenciais

Na área das Ciências das Religiões, estamos habituados a encontrar uma gama de materiais que se propõem a dar signos e significados a fenômenos, processos históricos e sentimentos aparentemente inerentes a própria condição humana, como a possibilidade de inatas inclinações ao misterioso, aquilo que fundamentaria a religiosidade e espiritualidade. Tem-se inúmeros materiais que ajudam a construir a compreensão sobre ter fé, religiosidade, espiritualidade, relações com o sagrado e como se aproximar da aposta na existência de um deus, o teólogo Klaus Hock aponta que: “[...] James Leuba já no início do século XX tinha reunido quase cinquenta definições diferentes de religião” (HOCK, 2010, p. 17).

Logo, ter fé ou se posicionar enquanto crente, teísta, adeptos etc., de determinado contexto é, por assim dizer, saudável por existir a possibilidade de portar a crença por está amplamente disponível nas culturas, com conceitos e formas sistemáticas.

Entretanto, o comportamento ateísta, mesmo demonstrando-se tão, ou mais, antigo quanto os movimentos ativos da fé e da crença no divino, ainda alcança horizontes conceituais distantes se comparados ao tempo em que essas duas formas são expressadas pela humanidade. Então, se da mesma maneira em que um indivíduo não se sentindo pertencente a um contexto social, por sua rotina ou modo

de vida, só ingressaria em um nível de bem-estar social quando existisse o conceito que o acolhesse em sua característica íntima, esse sujeito, tecnicamente, só se sentirá encaixado quando houver a disponibilidade de ferramentas de sentido que preencham aquilo que o próprio indivíduo compreende como necessário às suas lacunas existenciais, de fé, religiosidade, espiritualidade *et cetera*.

Para uma real condição de escolhas entre possibilidades precisa se fazer disponível perspectivas tal-qualmente válidas, onde cada e qualquer alternativa escolhida possa promover um espaço físico e simbólico de bem-estar social. Circunstância em que à liberdade poder-se-ia estar posicionada em seu mais alto nível funcional e etimológico.

Pois bem, camuflado através de um *a priori* generalista, o termo “ateísta” fecunda uma noção de descrença em divindades no imaginário popular. Entretanto, se investigado com mais cuidado encontramos caminhos conflitantes que se separam quando questionamos à amplificação generalizada do termo. O ateísmo se destinaria a alguma divindade específica, a deuses, ao deus panteísta? É um conceito que vai além do “Deus² do teísmo clássico”? (WALTERS, 2015).

Se encararmos o ateísmo como uma simples descrença em divindades, perderemos, entre outras coisas, a compressão sobre como funciona a construção da relação com a crença, e a descrença em percepção ampla do termo, popular sobre a imagética e formação simbólica do que é “Deus” quando as “Religiões do Livro”, isto é, Judaísmo, Cristianismo e Islamismo, que mesmo com absolutas diferenças doutrinárias formaram juntas um parecer geral sobre o divino partindo de uma mesma fonte, a Bíblia Hebraica, sendo adicionada o Novo Testamento, no caso do Cristianismo, e o Alcorão, no Islamismo.

² Falar sobre crença no sagrado, no divino, inevitavelmente nos faz esbarrar ao menos na palavra “Deus”. Ao colocar “Deus”, iniciado com “D” maiúsculo, poderíamos estar nos referindo a uma divindade única, com um determinante *a priori* sobre qual seria o deus em questão, ou, segundo a Função Sociolinguística da Maiúscula, promovendo um *status* privilegiado em relação a outros conceitos igualmente classificados como “deus”. Mesmo com os cuidados em relação a usar “deus” estaríamos reduzindo todas as manifestações de sagrado e divindade de outros povos, como os ameríndios, religiões de matriz africana, etc., a uma única forma de existir um deus, o deus proferido pelas religiões messiânicas. Entretanto, neste trabalho, ao utilizar “Deus” estarei me referindo a imagem divina construída pelas “Religiões do Livro” em consonância ao imaginário que fora construído com base no Deus do teísmo clássico, que por sua vez obteve suas referências nas filosofias platônicas e aristotélicas.

Nesse sentido infira-se, o que é o deus cristão para o muçulmano? Qual é a crença do judeu sobre Alá? Como compreender que não existem crentes à cerca de Maria, mãe de Jesus, mas ambos creem no mesmo deus? O que está por trás do desacordo entre calvinistas e arminianos³?

O fenômeno do ateísmo por vezes pode demonstrar uma certa complexidade no seu entendimento devido as circunstâncias em que ele se mantém em uma linha tênue entre manifestar-se como algo na ordem essencialista, como se houvesse algo de fixo que se move estruturalmente à negação do divino, e, em outros momentos, tal qual uma certa condição natural e inata de liberdade intelectual dos seres humanos, por assim dizer.

Aparenta-se encontrar expressões ateístas tanto dentro de um mesmo contexto religioso, de modo que se nega algo por não fazer parte de um subgrupo, ou mesmo uma distorção nas interpretações, bem como a manifestação niilista sobre o caráter desabitado dos céus, ou até mesmo por uma simples não proposição de um conteúdo positivo-afirmativo no sentido apenas de manter-se em posição de negação.

O ateísmo e a descrença por vezes podem caminhar juntos, mas se analisarmos com pontuada justeza nós perceberemos que a familiaridade entre essas duas manifestações não funciona em viés mútuo, impreterivelmente. Todavia, de maneira conjunta compartilham uma película negativa aos olhares culturalmente marcados e perseguidos por intermédio de um processo histórico sublinhado por uma maioria teísta, que se entrelaçou nas raízes culturais mediante poderes políticos, econômicos e morais, criando portanto um ambiente favorável para se impor diante dos processos estruturais na construção de culturas, o que porventura teria alimentado justamente a falta de demanda, do ateísmo, em assuntos que não corroborassem com os fortes grupos de narrativas sociais (WALTERS, 2015).

A multiplicação de sentenças acolhedoras de sentidos se diversifica cada vez mais quando se fragmentam ideias e pensamentos dicotômicos que costumavam limitar as experiências e formas de manifestações do fenômeno religioso. Assim,

³ Calvinismo e Arminianismo são sistemas teológicos interpretativos que se redarguem desde o século XVII sobre, de modo geral, as relações entre a soberania de Deus e a responsabilidade humana sobre a salvação da humanidade. Os argumentos calvinistas e arminianistas são guiados por João Calvino (1509-1564) e Jacó Armínio (1560-1609), respectivamente (NASCIMENTO, 2018).

afigura-se na sociedade o atributo de liberdade de escolha um tanto mais adequado a cada experiência religiosa à medida em que discursos dicotômicos e unificadores de sentidos, como projetam as religiões messiânicas à exemplo, perdem contundência devido a unilateralidade que existe dentro de suas escolhas, de modo que; moral, ética, espiritualidade, religiosidade etc., não mais permanecem fazendo parte de um único lugar insolúvel como desejara tais religiões, tornando então posições como panteísmo, agnosticismo, ateísmo, descrenças e sincretismos religiosos como posições socialmente saudáveis, por serem escolhas possíveis.

Em virtude disso, torna-se necessário e delicadamente árduo pesquisar e estudar sobre esse tema que se mostra desde os primórdios da humanidade, mas que aparentemente não tem obtido espaços na construção de repertórios o suficiente para reunir semelhantes em prol de alguma forma de fortalecimento de um espaço democraticamente livre, pelo menos não de condição significativa, quiçá por sua natureza despreendida de objetivos idealizadores.

Pois bem, quando se levantam dados estatísticos sobre o ateísmo ou a descrença em algum deus pessoal em sociedades ao redor do mundo, fica evidente que há algum fator específico, que não será objetivo analisá-lo neste trabalho nos servindo apenas de exemplo da complexidade de correlacionar ateísmo e situação socioeconômica, que relaciona países com índices de desenvolvimento humano mais saudáveis, como Suécia, Dinamarca, Noruega etc., com o amortecimento da crença religiosa em taxas de mais de 50% nos últimos anos (ZUCKERMAN, 2007). Diametralmente países com problemas sociais mais claros como os da Ásia, África e no Oriente Médio, acabam promovendo espaços mais abertos para às confissões religiosas.

Mas o que torna a análise de tal estatística ainda mais instigante é o fato que a porcentagem de adeptos que encaram a denominação “ateísta” não passa dos 20%, como no caso da República Checa. Estatística que ainda demonstra o número de 10% no caso dos noruegueses e 19% entre os franceses (GREELEY, 2003).

Outro imbróglio que se adiciona nesse sentido faz-se presente quando se analisa os censos realizados no Brasil dos anos 2000 e 2010 que apontam para andamentos contrários, onde movimentos neopentecostais crescem significativamente, números apontam para 17 milhões de novos convertidos enquanto o número dos chamados “sem religião”, ateus e agnósticos, saem de uma

estimativa entre 124 mil e 615 mil para 15,3 milhões no mesmo intervalo entre os censos (VALLE, 2018).

Então a complexidade de se estudar o ateísmo começa a descortinar com um simples passo em direção a um entendimento sincero dos seus contornos além de nos apontar caminhos que evitariam discussões opacas e infundadas com finalidades não éticas. O ateísmo, no instante em que é postulado como sinônimo da descrença revela o que há de mais temerário nas interpretações reducionistas, o apoucamento das escolhas do outro por não ser consoante com as de si.

Não possuir determinada crença religiosa, ser descrente e ser ateu possuem margens de distâncias continentais em seus princípios. À vista disso se faz jus a problematização substancial para esta pesquisa, ou seja, investigar as distintas maneiras que existem de não crer em deus, deuses e entidades sagradas.

Também à rigor preventivo, a descrença, como propósito geral dessa dissertação, está à frente do discurso religioso. Deuses e figuras divinas, *per se*, permanecerão fora da nossa discussão, por motivos epistemologicamente implícitos.

O objetivo desta dissertação é verificar quais são os fundamentos do ateísmo como descrença no divino, através de objetivos específicos como; delimitar os argumentos que dão forma ao que é o ateísmo; compreender como se dá a apresentação das narrativas religiosas para o sujeito e com isso identificar se há uma relação substitutiva destas; e identificar como o sujeito ateu se relaciona com conceitos como espiritualidade e sentido de vida.

Para tal, foi utilizada a metodologia de pesquisa revisão da literatura, de abordagem qualitativa guiada pelo tipo de pesquisa teórica.

Dessarte, no primeiro capítulo encontra-se uma concisa reunião das manifestações e atitudes que durante a história foram marcadas com o rótulo do ateísmo, que deu início a um imaginário pejorativo sobre expressões descrentes acerca da descrição divinizada da natureza, com o propósito de fornecer uma infraestrutura para o entendimento do que considera alguém como ateu.

No segundo capítulo atravessaremos o que vem a ser o ateísmo a partir de delimitações conceituais necessárias, identificando diferenças e correlações entre os tipos de descrença, ceticismo e ateísmo. Capítulo que se dedica em tentar estruturar

o conceito partindo da própria condição etimológica, questão substancial desse fenômeno.

No terceiro capítulo, veremos as disposições de oferecimento dos discursos e narrativas religiosas a partir das definições de religião, religiosidade e espiritualidade como preenchimento das lacunas existenciais dos indivíduos. Apresenta-se as elaborações da dialética entre lacunas existenciais e a carga conceitual dos discursos religiosos. O sujeito, dotado de sua liberdade, decide se as narrativas são compatíveis com suas necessidades subjetivas, fragmentando o aglutinamento teórico contido nestas para promover a perspectiva mais saudável possível de vivenciar a espiritualidade e o sentido de própria vida.

2 CAPÍTULO 1: AS INFRAESTRUTURAS DO ATEÍSMO: AQUILO QUE CONSTITUI E DÁ SENTIDO AO FENÔMENO

“Quem come do fruto do conhecimento, é sempre expulso de algum paraíso.”

Melanie Klein

2.1 O ateísmo como objeto de estudo: problematização capital

Primeiramente, a pesquisa sobre ateísmo se torna um tanto mais dificultosa em relação aos demais objetos de estudo científico. O ateísmo e todas as suas variações da não crença nos deuses, mesmo antigas, encontram certas dificuldades de gerar interesse por historicizar devido sua implicação carregada de negativos prismas sobre si, no sentido de ausências referenciais de outros conceitos, algo privativo: “a-teísmo, des-crença, a-agnosticismo, in-diferença” (MINOIS⁴, 2014, p. 2).

Toda a história de perseguição a quem negava a existência de algum deus estabeleceu temores que percorrem desde a trivial curiosidade sobre o assunto até o perigo de uma exclusão social, independentemente do período histórico. Expor abertamente o interesse de se investigar as fontes que justificam o credo é investir no desassossegar daquilo que afaga a solidão do homem no universo. Ousar retirar de alguém a oportunidade de ser amado e protegido por um ser poderoso em essência, não é bem visto e, às vezes, inseguro. Não obstante, redarguiremos isso no decorrer de todo trabalho (MINOIS, 2014).

Pois bem, a pretensão incipiente de falar a respeito do que pode vir a ser o fenômeno do ateísmo está atravessada por uma certa disputa entre narrativas de compreensões acerca das vivências. Nessa direção, surge uma questão basilar que divide os sujeitos em relação à condição suspensiva da crença no divino, no sentido

⁴ O historiador francês Georges Minois neste trabalho será encarado como um autor que reúne uma série de elementos, conceitos e traços históricos na sua obra muito consumida como fonte desta pesquisa, a saber: “História do Ateísmo” de 2015, e não como um autor de conceitos norteador, visto que seu maior interesse na obra mencionada é de reunir aspectos e características sobre o fenômeno do ateísmo e não, necessariamente, elaborar um conceito próprio.

interpretativo dos eventos, ponto que Antony Flew (1976 apud WALTERS, 2015) considerou como o argumento da “presunção do ateísmo” com base no padrão do princípio da presunção da inocência⁵. Visto que no mesmo sentido em que qualquer cidadão permanece inocente até a prova contrária existir, por conseguinte, o ônus da prova da existência dos deuses deveria caber àqueles que desejam substituir as interpretações intuitivamente não divinizada, por discursos já estabelecidos em vertente distinta da subjetiva forma dos indivíduos interpretarem a naturalidade da vida.

É em vista disso que autores se dividem na própria gênese do debate sobre a descrença em deuses e a formação dos conceitos por se tratar de posicionamentos do que poderíamos, exemplificativamente, colocar como algo anterior a absorção dinâmica da cultura, sobre o que estaria mais intrínseco no repertório inato do humano. De um lado, intuem que o ateísmo se posicionaria anterior na discussão entre descrentes e crentes, e a partir disso se fazer conquistar à aceitação dos argumentos passando de não teístas para teístas, ou, do outro modo, a posição teísta já faria parte uma instância primordial do ser humano como idealiza a teologia calvinista ao relacionar uma inata inclinação a crença em Deus, o *sensus divinitatis*⁶ (WALTERS, 2015). O problema inicial imbrica-se em outros temas ainda mais complexos sobre definições do ser humano.

Durante a história, fé e ciência trocaram apêndices através de seus agentes que criticamente não possuíam uma neutralidade cabível, justo pelos movimentos nos quais os influenciavam financeiramente e politicamente em suas épocas, bem como as metodologias anacrônicas que ainda tentam encaixar nomenclaturas e manifestações de uma cultura em outra. Ambos espectros do debate tentam fundamentar a originalidade acerca do que poderia ser mais próximo da gênese da ligação humana à crença; descrença natural ou inclinação ao divino?

⁵ Princípio constitucional que se baseia no direito fundamental da liberdade e da dignidade humana: “todo acusado deverá ser considerado inocente até que seja provada sua efetiva culpabilidade” (SOARES; RORATO, 2018, p. 378).

⁶ Terminologia cunhada por João Calvino com o propósito de descrever a hipótese de uma faculdade cognitiva inata do ser humano que é orientada para formar naturalmente a crença em Deus (PINHEIRO, 2006).

Em 1870 Jhon Lubbock (1834-1913) inicia sistematicamente uma dicotomia⁷ infinda com o lançamento do seu livro *A origem da civilização e a condição primitiva do homem*, afirmando que os povos primitivos não tinham ideias divinas e que a religião seria uma sequência de quadros que atravessam: fetichismo, totemismo, xamanismo, etc., chegando na idolatria antropomórfica. Lubbock sugere ainda que existira povos totalmente ateus: Cafres, Melanésios, Aruntas da Austrália, entre outros. Herbert Spencer (1820-1903), igualmente contribui para essa interpretação evolucionista da crença afirmando que o ponto originário da religião é o culto aos seus ancestrais. Em resposta a movimentos tais, se articularam ideais encabeçadas por Edward Tylor (1832-1917) e, em destaque, o Wilhelm Schmidt (1868-1954). Os dois afirmaram que mesmos os povos primitivos já expressavam ideias de um deus único: no Tira-Wa, dos povos pawnee, Nzambi, dos bantus entre outros (MINOIS, 2014).

Émile Durkheim (1858-1917) estipula uma forma que evidencia um ponto chave para entendermos os problemas de determinar o que é divino, sagrado e religioso na humanidade. Em sua obra de maior envergadura, a saber: *As formas elementares da vida religiosa* (1912/1996), ele, ao estudar os aborígenes da Austrália, considera que suas formas simples e de menor aplicação desenvolvimentista seja capaz de apresentar uma estrutura geral da crença, universalizando o entendimento de todas as atitudes religiosas, das primitivas até as contemporâneas. Nessa visão, o que se encontra de ligação do humano ao divino em uma época também se faz presente em outra, intemporalmente.

Logo, articular sobre a história do ateísmo é percorrer contextos conforme um fenômeno que se manifesta com particularidades que precisam de cautela em sua aproximação, percebendo que suas terminologias e adjetivos estão atravessados pelas conjunturas históricas de cada época que, como nos lembra Georges Minois (2014), vai, à cargo de um incompleto exemplo, desde o materialismo mecanicista, que investia em negar a crença mediante explicações psicológicas, por Demócrito

⁷ Leia-se em seu sentido mais acertado, parte que não existiria sem a outra. Algo dividido em duas partes; oposição entre duas coisas; bem e mal. DICOTOMIA. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2020. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/dicotomia/>. Acesso em: 31 out. 2020.

(460-? A.E.C.⁸), ao neoteísmo, que se aproveita de um terror do imaginário social em relação as religiões majoritárias, das possibilidades geradas por meio da laicidade dos Estados e do: “respaldo das ciências naturais para embasar os argumentos contrários à existência de deus e das religiões” (FRANCO, 2018, p. 26).

Sobre a contextualização das referências de deidades, podemos ser mais racionais ao nos posicionar no caminho de analisar apenas o contexto ocidental, mais precisamente as influências das religiões do livro, dado sua notória influência no imaginário cultural do ocidente sobre a figura de um deus e seus argumentos de sustentação. Caso fôssemos aventurar sobre expressões ateias em todo o globo, se tornaria um trabalho quase infundável, quiçá utópico, visto que se encontra documentos indicando que indianos há dois mil e quinhentos anos antes da Era Comum já proclamavam o caráter desabitado dos céus, como lembrado de modo igual por Minois (2014).

2.2 Ateísmo na história: um comportamento que une

A discussão que se apresenta na investigação de um possível ateísmo primitivo já enfrenta dificuldades epistemológicas significativas. Há um sério distanciamento entre aquilo que a envergadura científica-metodológica alcança historicamente, e como operava de fato a mentalidade de povos chamados pré-históricos.

A dificuldade de definições do que é ser religioso ou ateu durante a história se inicia em um momento anterior da própria conceitualização de ateísmo e teísmo. Ambas as correntes tentam chegar nesses conceitos se baseando em outro conceito anterior, sobre o que seria natural do humano, ou melhor dizendo, aquilo que se pode chamar de “pré-cultural”, isto é, um aparelhamento das disposições biológicas que vão sistematizar mentalmente as narrativas culturais de maneira envolvida pela influência da cultura no comportamento humano (FRANCO, 2018).

⁸ Nas ocasiões em que precisão ser marcadas épocas históricas, utilizarei os termos “A.E.C.” como (Antes da Era Comum) e “EC” quando (Era Comum) para substituir os “a.C.” e “d.C.”. Tendo em vista que como já mencionado, o “Deus” utilizado com maior referência será do contexto clássico da “Religiões do Livro”, que levará em consideração as concepções de divindade geral entre Judaísmo, Cristianismo e Islamismo, indo além da perspectiva cristã do tempo.

Os lados interessados pelo início, da fé ou da descrença, devem evocar os discursos interpretativos como sintomas cenográficos de sobreposições contínua, todos recarregados por interesses individuais e coletivos. No mais, o fazer científico parece seguir os moldes de se construir uma perspectiva galgando sobre outros caminhos igualmente sequenciados. Examinemos.

2.2.1 Ateísmo na Antiguidade

Os modos de descrença e ceticismo contra os deuses no contexto da antiguidade, estavam reféns de esporádicos corajosos que encaravam a pena de morte, na maioria dos casos, confessando sua descrença nos deuses, e de filósofos e intelectuais que ousavam retificar as concepções religiosas oferecendo-lhes diferentes interpretações teóricas sobre a base de tais crenças.

O filósofo Anaxágoras (500-428 A.E.C.) fica marcado na história ao sugerir que: “O sol era uma massa de metal ao rubro⁹” (BREMNER, 2010, p. 22). O ato de retirar o caráter divino e, por conseguinte, sagrado do sol interpretado pelos atenienses da época como o deus Hélio¹⁰, torna o Anaxágoras alguém elevado ao posto de ser marcado na história grega como alguém revolucionário por negar o estado deífico de Hélio e suas viagens diárias sob uma carruagem de fogo puxada por cavalos, oferecendo uma interpretação secular para a estrela central do Sistema Solar.

Pródico (465-395 A.E.C.), de Ceos, ficou famoso por suas projeções acerca dos céus e por desenvolver a ideia que houveram tempos em que não existiam deuses, mas os homens estavam lá, com suas inclinações ao divino. Sua ideia mais contundente reflete sobre análise da origem da crença no politeísmo e, posteriormente na religião em si, a partir da relação das pessoas com a agricultura. Ele parte do ângulo que a população primitiva teria dado significado divino aos componentes da sua experiência vivencial e de sua subsistência, como o sol, a lua,

⁹ “A cor vermelha como o sangue”. RUBRO. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2020. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/rubro/>. Acesso em: 30 out. 2020.

¹⁰ Na mitologia grega Hélio, o sol, era o filho de Teia e do titã Hipérion, e irmão de Selene e de Eos. (GRAVES, 2018).

os rios e frutos. Com efeito, aqueles que receberam os créditos pelo melhoramento das formas de consumo dos alimentos como o trigo e a uva, tornaram-se divinos por proporcionar pães e vinhos, respectivamente. Como produto dessa mecânica, apelidara de “deuses” e prestaram-lhes cultos a Deméter¹¹ e Dionísio¹² pelos benefícios agora herdados. Quando Pródico aponta para o pão e o vinho como dádivas de Dionísio e Deméter, ele infere que a criação da crença no divino está para uma não compreensão total das atualizações evolutivas de condições naturais entre o indivíduo e seu alimento, restando às nossas indagações a imagem do sujeito adorando um produto transformado por outro que lhe é igual: “os deuses da crença popular não existem, e as pessoas não sabem disso, mas o homem primitivo, por admiração, tem deificado os frutos da terra e praticamente tudo o que contribuiu para sua existência” (BREMNER, 2010, p. 24).

Outros dois gregos acabaram também entrando para essa lista, o poeta Eurípedes (484-406 A.E.C.) e o sofista Crítias (450-403 A.E.C.). Algumas das obras de Crítias, ou, Eurípedes as fontes não nos dão o privilégio da exatidão sobre quem é o autor de fato, representam uma mudança gradativa a respeito das crenças através de peças satíricas onde se delineavam o pensar camuflado sobre a religião, leia-se deuses, que fora inventada e mantida para garantir um benéfico comportamento social: “Então, dado que as leis restringiam os *actos* de violência aberta, os homens continuaram a cometê-los em segredo; então, penso, um homem sábio e esperto inventou para os mortais o medo dos deuses [...] (BREMNER, 2010, p. 26-27).

A visão panorâmica de Eurípedes sobre um deus e sua utilidade faz-se de considerável análise sociológica por representar o sentido do iluminismo materializando o sobrenatural sem necessariamente negar a existência de Deus, propriamente. Ao descrever Deus como aquilo que faz os homens sofrerem por medo, ele aponta tal afirmação para um resultado de interesse binário entre indivíduo e o corporativismo. As vantagens que sustentam o *status* e o poder político dos representantes das instancias religiosa e política igualmente promovem bem-estar e felicidade ao povo que enxerga economia nessa esquematização. Uma vez em que: “As causas da fé na divindade, segundo Eurípedes, são banais, pois os

¹¹ Deméter, filha de Cronos e de Réia, era a deusa dos trigais. (Ibid.)

¹² Dionísio, filho de Zeus e reconstituído por sua avó Reia, teria inventado no monte Nisa o vinho. (Ibid.)

homens divinizam as coisas terrenas porque assim lhes serve, divinizando o próprio prazer e considerações de utilidade” (ZILLES, 2008, p. 24). Quadro ratificado por Étienne de La Boétie (1530-1563) em sua tocante obra no século XVI *Discurso da Servidão Voluntária*, quando o mesmo instila: “Nenhum poder consegue dominar e explorar por muito tempo sem a colaboração, ativa ou resignada de um povo” (LA BOÉTIE, 2009, p. 33).

O que se tem sobre quem poderia ter sido os primeiros descrentes da antiguidade, aponta para Protágoras (490-420 A.E.C.), o professor do ceticismo, que lança: “Sobre os deuses não consigo descobrir se existem ou não, ou qual é a sua aparência [...] (BREMNER, 2010, p. 23). Hoje, lemos tal indagação não como uma posição ateuista, e sim, como uma atitude agnóstica. Trataremos das nomenclaturas no segundo capítulo.

A condenação de Protágoras ao exílio, o à morte, a depender das fontes, nos movimenta a uma outra variante indispensável para compreendermos o envolvimento do corporativismo sobre à crença religiosa. O vínculo entre religião e política gera atos defensivos que agem com o intuito de encurtar as ameaças das corporações titulares: “A origem dessa caça às bruxas é o decreto adotado em 432 a.C. a pedido de Diopites, que prevê a execução de perseguidores contra todos os que não creem nos deuses reconhecidos pelo Estado” (MINOIS, 2014, p. 40). Decreto este que teve como inauguração de vítimas incriminadas, pelo ato ofensivo de impiedade, justamente o Anaxágoras, por ter ousado compreender de forma cética os enigmas sobrenaturais atribuídos aos deuses.

Ponto importante que aqui precisa se fazer captável é o movimento acusatório como fruto dos agentes detentores de uma maior posição de contundência em discursos. A não tão simbólica guerra entre interpretações mágicas *versus* científicas da época empurrava os resultados desses embates em direção aos trajes do negativo para quem perde, quem é morto. O que se interpretava pelo Estado quando se tentava explicar de outra maneira os fenômenos naturais era a contração do temor dos supersticiosos, do pavor que se tinha em relação aos deuses.

A lição resultante para as cidades-Estados deveria ser o aumento do terror de sequer desconfiar da ausência dos deuses nos fenômenos celestes. Nutre-se engajamento apoiado no temor:

Os elos entre o Estado e a religião são reforçados na época da Guerra do Peloponesco¹³, que foi um choque cultural de primeira grandeza. O Estado, em conflito permanece durante cerca de trinta anos, e depois vencido, humilhado e ameaçado, apega-se a tudo o que possa encarnar sua identidade e sua unidade. Os deuses e o culto local não são mais simplesmente crenças, mas símbolos de comunhão cívica. A religião dos filósofos, excessivamente espiritual, intelectual, individualista e universal, com seu princípio divino único, é inapta a desempenhar o papel de cimento social e patriótico. Pôr em dúvida os deuses da cidade, é ser ímpio e traidor, é pôr em perigo o civismo dos jovens. (MINOIS, 2014, p. 43-44).

Mas de fato, o caso mais famoso dessa época envolve uma persona inesgotável da história humana, o filósofo onde está ancorada toda a filosofia ocidental, Sócrates (469-?). Sua condenação resultante da não crença é o retrato perfeito dos perigos que haviam ao agir filosoficamente, pensar com criticidade, autonomia, etc.

Por fazê-lo tão bem, o incômodo que gerava suas argumentações, esmagava o conforto de indivíduos que, ao modo dele, estagnavam-se em uma espécie de comodismo intelectual. Mas o que eleva Sócrates a alguém a ser silenciado começa por uma revelação do Oráculo de Delfos, onde Querefonte, seu amigo, havia perguntado ao Oráculo se exista alguém mais sábio que Sócrates. Após uma confirmação em favor da excepcionalidade do seu colega, o mesmo passa a tentar comprovar tal afirmação desafiando em debates todos os considerados sábios de sua contemporaneidade, incluindo os que realmente tinham influência. Consequentemente: “Foi isso que motivou as pessoas, principalmente as que sentiam a sua reputação e prestígio abalados, a levar Sócrates ao tribunal, condená-lo e silenciá-lo” (PEIXOTO, 2010, p. 671).

Sócrates fora acusado por executar a função da ciência, por realizar o exercício de uma liberdade democrática que outrora promovia orgulho aos atenienses, e investigar os mistérios da natureza secularmente. Mesmo amplamente conhecida, se torna viável rememorar tal sentença condenatória, a saber: “Sócrates é culpado de não acreditar nos deuses reconhecidos pelo Estado e introduzir novas

¹³ Ocorreu entre 416-415 A.E.C. Ibid.

divindades; além disso, é culpado de corromper os jovens” (LAÉRCIO apud MINOIS, 2014, p. 42).

Pode-se ler tal julgamento como um tipo de “suicídio de Estado”, onde legalmente um sujeito fora oprimido por praticar a filosofia em sua essência, subtraindo coercitivamente o direito à liberdade de expressar pensamentos sintetizados destoantes do discurso estabelecido pelo Estado (SALLES, 2019, p. 103).

Sócrates ainda vai continuar alterando o funcionamento de posições dos credos mesmo após a sua morte. Os filósofos da sua posterioridade tiveram mais cuidado ao disponibilizar suas interpretações sobre o religioso. E, provavelmente, sobre forte influência desse momento onde os deuses tradicionais estavam sendo debilitados pelas críticas de poetas e filósofos a essas devoções, onde surge em Platão (429-347 A.E.C.) a palavra grega “*atheos*” para classificar aqueles considerados “sem deuses”, “abandonado pelos deuses” (BREMNER, 2010, p. 29).

É em virtude disso que Platão se torna, como nos traz Minois (2014) um dos maiores rivais da visão ateísta, quiçá o pontapé de toda concepção pejorativa sobre o ateu que se atravessa ao longo de mais de dois mil anos com o alimento sequenciado do cristianismo quando abarca fortemente visões platônicas. A sua intolerância contra o ateísmo foi o que estabeleceu o vínculo entre descrença e imoralidade, questão constante no senso comum. Ademais, conteúdo que fora sublinhado na literatura por Fiódor Dostoiévski (1821-1881) em sua notável obra “*Os irmãos Karamázov*” (1879/2012), que, embora não tenha descrito exatamente o que se exprime com: “Se Deus não existe, tudo é permitido”, promove seguimento a este imbróglio com: “[...] destruindo-se nos homens a fé em sua imortalidade, neles se exaure de imediato não só o amor [...]. E mais: então não haverá mais nada amoral, tudo será permitido, até a antropofagia”¹⁴. Ademais, será dedicada um espaço no capítulo subsequente referente à questão do argumento moral.

Dando continuidade, a união entre Estado e essa forma de encurtamento de perspectivas ainda fizeram outras vítimas que em casos tais. São demonstrados, em casos como de Diágoras (?-415 A.E.C), modos de funcionamento coercitivos intrigantemente atuais. Diágoras, afamado por “um ateu pleno”, chega ao ateísmo

¹⁴ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os irmãos Karamázov**. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 110.

mesmo após uma vida teísta e construtora de obras religiosas. Ele também fora condenado à morte, teve sua cabeça colocada a prêmio, mas conseguiu fugir e terminar seus dias na cidade de Acaia. Ainda assim não se sabe ao certo como ele perdeu sua fé, mas as hipóteses sobre seu processo de descrença nos ajudam amplamente em nossa caminhada.

Existem, conforme também apresentado por Minois (2014), duas explicações introdutórias sobre esse caso de abandono da fé. A primeira, fala sobre uma disposição intelectual, onde Diágoras teria sido convencido pela teoria da origem da crença religiosa do seu mestre Demócrito, que as entendia como consequência do pavor dos povos gerado pelos fenômenos naturais. Já a segunda hipótese se trata de um dos grandes aditivos que estão imbricados profundamente na concepção ateísta de ser ao longo de toda uma construção conceitual que é incorporada ao ateísmo, as explicações morais:

Segundo uma obra anônima atribuída a Diágoras, ele teria perdido a fé depois de constatar que um discípulo que lhe havia roubado um peã, e que em seguida havia negado o fato com um falso juramento, viveu uma vida feliz; a seu ver, isso era prova de que não existia justiça divina, nem providência, nem deuses (MINOIS, 2014, p. 44).

A problematização acerca das explicações morais de abandono da fé é um assunto que envolve alguns pilares que fazem parte da caminhada em direção a assimilar a descrença, e ou, e o ateísmo durante toda a história; aderir para si a razão científica e o problema do mal que resulta da questão moral. Ambos ainda pulsam fortemente até os tempos atuais.

Logo a listagem de condenados por ateísmo, ou impiedade, é contínua e numerosa, mas ainda entre aqueles que conseguiram se inserir na memória estão: Diógenes de Apolônio, que é processado por explicar através da física o surgimento das coisas no universo; Estilpo, de Mégare, que conseguia fugir das repressões preferindo nunca debochar do antropomorfismo dos deuses em público, e apenas em locais privados e com conhecidos; além de Teodoro, aristocrata nascido em Cirena que vai para Atenas após ser expulso por complicações políticas. Seu nome fica lembrado na história com a nomenclatura “ateia” compondo seu próprio nome. Teodoro “o ateu”, fica caricaturado ao expressar uma descrença que envolve não só

desacreditar no caráter perecível de um deus, mas na impossibilidade de existir divindades que eram em si imperecíveis. Fama essa que se torna paradoxalmente uma referência para o apologista cristão Clemente de Alexandria (150-215 E.C.) ao engendrar que um pagão crente é duas vezes ateuista por não reconhecer o deus cristão e adorar outros deuses.

Essa preocupação por classificar os que destoam do credo útil é o fundamento do aglutinamento taxativo que sobrevive até nos dias atuais. Epicuro (341-270 A.E.C.), foi agrupado aos ateuistas, provavelmente pelos estoicos, por indagar em seu livro “*Sobre a Natureza*”, lançado em meados do ano 300 antes da Era Comum, como se iniciara a crença do homem nos deuses e de como se construiu tamanha veneração teísta. A amplitude dessas junções torna-se tal que podemos começar a identificar, paradoxalmente, sua exatidão. A compreensão teísta dos pagãos do início da nossa era, a exemplo; o Taciano (120-180 EC), Justino (100-165 EC), Celso (170-?) etc., se mostrava de tal modo que o fato dos cristãos não possuírem templos, nem estátuas e, ainda, não realizar sacrifícios, fossem comparados a outros povos não civilizados como os bárbaros Citas e os nômades Líbios, devido ao modo de seu deus não está exibido como se entendia sobre uma expressão teísta. Fazendo com que os apologistas cristãos fossem chamados até o século IV de “*atheotatous*”, ou seja, “os mais ateus”. Atribui-se ainda a alegação de Juliano, “o apostata”, que: “os cristãos herdaram o ateísmo dos Judeus” (BREMNER, 2010, p. 32). Os cristãos logo iriam reproduzir essas estruturas, mas antes precisaram se desvencilhar de tais nomenclaturas pejorativas. Argumentaram através de Tertuliano (160-240 EC), Orígenes (254-? EC) e Clemente de Alexandria (150-215 EC) que: os deuses pagãos não eram deuses, mas demônios; os pagãos eram politeístas ateus ou praticavam um ateísmo politeísta; ou que para ser considerado ateu alguém teria que não acreditar no deus cristão e na sua procedência divina.

Como caminho resultante para antiguidade, chama-se de ateísmo as práticas de questionar, negar, e oferecer uma explicação destoante do que se está em posição vigente e contextualizada em determinadas instancias do fazer político, principalmente entre as corporações de destaques, como grupos de narrativa social contundente, na engrenagem da existência de deuses tal qual torna-se ferramenta utilizável.

O signo do ateísmo poder-se-ia permanecer no exercer do relativismo das crenças sobre as figuras divinas, visto que a especificidade permanece linear e localiza-se nas opiniões críticas sobre a religião, ideias particulares e às práticas religiosas.

É no contexto greco-romano que germina a conceituação do que é o ateísmo, emerge a etimologia *atheos* para os gregos e *atheus* com os romanos dando origem para o “ateu” e “ateísmo”. Ponto em que é atravessado por uma construção de uma liberdade intelectual. Do vetor contrário, surge a instauração de um modo de classificação insultuoso àqueles que são transformados em sujeitos marginalizados.

Agora dotado de um rótulo, o sujeito ateu se ver necessitado de, assim mesmo como uma minoria qualitativa, reconstruir-se perante esses rótulos já estabelecidos. É possível transformar um estereótipo subtraindo apenas as inquietações daqueles que não fazem parte de tal cenário?

2.2.2 É possível falar de um ateísmo na Idade Média?

É possível localizar um certo orgulho no âmbito cristão a partir de algumas personalidades expressivas do seu corpo de representantes e fundadores por não encontrar acessivelmente nenhuma forma convincente de ateísmo ou de descrença durante séculos excentricamente resistentes, como nos recorda Minois sobre o verbete com o título “Ateísmo” contido no *Dictionnaire de théologie catholique*¹⁵, onde encontra-se: “Constatamos quase dezesseis séculos sem uma negação organizada de Deus [...]”¹⁶.

Mas, para onde teria sido escoado toda aquela sistematização supracitada em ascensão das críticas aos deuses tradicionais? É provável que um período tão significativo possa ter exaurido a pluralidade das formas de interpretar à vida e os fenômenos naturais? Todos os indivíduos desse período se apropriavam de uma

¹⁵ Expressão máxima do posicionamento das doutrinas conservadoras da Igreja Católica publicados entre anos de 1899 e 1950 (DE FRANCESCHI, 2015).

¹⁶ Apud, Op. cit., 72.

única perspectiva crítica a respeito do sobrenatural? Teria sido a teologia¹⁷ cristã do medievo a mais eficiente dentre todas as teologias?

Por volta do século XII da Era Comum, se intensifica a revitalização da filosofia peripatética, ou seja, da escola aristotélica da Grécia Antiga, que é inserida ainda no oitavo século da nossa Era no mundo árabe como elemento fundamental para o melhoramento de um saber intelectual e humano da cultura. Apesar, e através, desse período ser marcado por conflitos políticos e intelectuais, a convivência entre mulçumanos, judeus e cristãos, formou-se uma certa tolerância entre suas concepções religiosas que fora capaz de gerar, inclusive, um sincronismo nos pensamentos filosófico-culturais, mediante “Averróis, Aquino e Maimônides, a partir dos gregos, como Platão, Aristóteles e Plotino” (BITTAR, 2009, p. 67).

À vista disso, o que se sucede, será uma conjuntura de contundente influência no ponto de vista ocidental, especialmente no que tange o distanciamento entre as verdades da fé e da razão intelectual-científica.

O mundo mulçumano, à exemplo, por ser um pouco mais aberto ao fazer científico, se comparado ao contexto cristão, bebe dessas fontes filosóficas e faz naturalmente fluir uma corrente naturalística e ateia, que caminha próximo da marginalidade igualmente ao cristianismo. Abrem espaços para, por exemplo em meados do século XI, o Omar Khayyam (1048-1131) proferir sobre a ineficiência dos céus em relação as orações dos homens, assim como Averróis (1126-1198) que: “afirma a eternidade do mundo material, a incapacidade de Deus de conhecer os particulares, e nega a ressurreição dos corpos, com nuances que não atenuam o essencial” (MINOIS, 2014, p. 78).

A filosofia averroísta inspira, no interior do engrandecimento da razão filosófica como a forma mais próxima de revelar a verdade, críticas perfurantes sobre as três grandes religiões do livro. Ainda apoiado no que nos lembra o Minois, o

¹⁷ À efeito de demarcação: “O termo *teologia*, que significa sobre Deus, não é criação bíblica nem cristã. Desde a Antiguidade grega, foi usado com o triplice significado: a) *mitológico*, como discurso mítico, no qual se fala dos deuses; b) *filosófico-cosmológico*, pois a partir de Aristóteles passou a ser usado como equivalente à ‘filosofia primeira’ ou metafísica; c) *cultural público*, no sentido do que se diz dos deuses no culto oficial. Por causa dessa origem pagã do termo, os primeiros cristãos evitavam seu uso. Passou a ser adotado por Justino, Clemente e Orígenes, entre outros, tornando-se de uso corrente a partir do século IV para designar a doutrina sobre Deus uno e trino. Na Idade Média, passou a ter o significado de explicação racional da revelação divina” (ZILLES, 2013. p. 107).

Egídio Romano (ca. 1247-1316) se refere as tais religiões do livro homenageando o pensamento de Averróis desta maneira:

Esse grande homem, que não tinha religião nenhuma, dizia preferir que sua alma estivesse na companhia dos filósofos do que na dos cristãos. Averróis considerava impossível a religião dos cristãos em virtude do mistério da eucaristia. Chamava a dos judeus de religião de crianças por seus diferentes preceitos e obrigações legais. Afirmava que a religião dos maometanos, que contempla unicamente a satisfação dos sentidos é uma religião de porcos (MINOIS, 2014, p. 79).

Averróis também estava em concordância com as definições que enxergam o caráter utilitarista da religião. Segundo Oliveira (2016), seu parecer era que a principal função do sistema religioso era estabelecer um firmamento político, a fim de estabelecer uma ética de controle cívico. Afirmava que a sociedade era repleta de pessoas comuns, indivíduos prisioneiros das paixões corrosivas, que não possuíam capacidade de aderir ao melhor modo de convivência social a não ser atendendo às prerrogativas punitivas e recompensações divinas.

Entre construção argumentativa em favor da crença em Deus, sob correlações internas e externas, cada vez mais se fragmentam os caminhos de acesso a uma opção de narrativa sobre questões vivenciais. Filósofos como Ibn Badja (1085-1138) apontavam para a incompatibilidade entre fé e especulação filosófica, falavam que só se acessa o real e a verdade no decurso do fazer intelectual, e em lado paralelo temos um outro imbricamento sobre estabelecer a narrativa religiosa como único acesso aquilo que é verdadeiro, o caminho que advém das Escrituras. Essa movimentação aponta para o circuito de instauração da dupla verdade, isto é, um metasistema de censura mútua constando a verdade da fé ao lado da verdade, aproximada, da racionalidade, ambas como perspectivas que se constroem-se cercando a natureza dos fenômenos da vida (MINOIS, 2014).

Figuras como Siger de Brabante (1240-1280), que afirmava objetivamente sobre a não existência de Deus, e Boécio de Dácia (ca. 1277) perseguido por suas opiniões, vão fundamentar uma verdadeira oposição entre os lados que argumentam sobre problemas como os da criação de Deus, a não possibilidade de um começo absoluto, entre outros. Condenado pelo seu heretismo, Siger fica marcado por

anular por completo a possibilidade da fé e da razão caminharem juntas. Para ele, o conhecimento científico leva os homens a crer no oposto alcançado através do entendimento da Igreja.

A dupla verdade em si é uma concepção sinteticamente caricaturada como fruto dos pensamentos da filosofia averroísta pelo teólogo Tomás de Aquino (1225-1274). Tenta-se a respeito de uma tentativa de equilíbrio entre os argumentos da fé e razão. Isso criou esse mecanismo que enxerga uma dupla verdade, ou uma duplicidade da verdade advindas tanto das ciências naturais como daquela revelada (MINOIS, 2014).

Mas esse imbróglio, que gera toda uma confusão sobre a possível existência de duas verdades do mesmo fato, se trata simplesmente de uma busca por organização das posições de saber e de atuação. O que podemos retirar do cenário averroísta, nesse sentido, poder-se-ia afigurar uma diferenciação dos trabalhos efetuados nas especificidades filosóficas e teológicas (MARTINS, 2010).

Uma excentricidade intrigante desse período e também importante de ressaltarmos é a incansável construção argumentativa que procura fundar provas da existência de Deus como fizeram, à forma de exemplo, o santo Anselmo (ca. 1109) e santo Tomás (1225-1274), entre outros, durante quase um milênio. Afinal, por que uma constante construção de motivos para fortalecer a crença em Deus justamente no auge dessa própria crença e do controle social guiado pelo poder unido do Estado com a Igreja, tendo em vista que: “se a fé fosse evidente, essa preocupação seria superficial” (MINOIS, 2014, p. 72).

Outro modo perigoso de nos aproximarmos dessa época é, de forma alguma, olhando transversalmente dos filtros do iluminismo, racionalismo e o pensamento contemporâneo. Nota-se, que as disputas escolásticas, as arguições sobre a eternidade do mundo, mortalidade da alma, milagres e liberdade humana, estão intrigadas nas influências aristotélicas, averroísta e da filosofia árabe. Situações que marcaram um período onde paira uma preocupação em encontrar os caminhos que direcionavam a população a minimizar Deus pela razão, e, portanto, escorrer para o abandono da fé, fundamentando conceitualmente acusações de heresia, que, conforme Bethencourt (2000), estavam inclusos no acusatório as práticas de: bruxaria, blasfêmia, paganismo, ateísmo, leitura de livros proibidos, protestantismo, judaísmo, islamismo, entre outras.

Todavia são notórias as dimensões que o cristianismo alcançou a partir do século IV. Com as aceitações das doutrinas cristãs dos povos eslavos e germânicos se inicia perante o papado uma organização europeia pautada nas doutrinas dogmáticas, moral canônica e a liturgia da língua latina. Mas as diferenças dão espaço para discussões teológicas colossais.

Os debates do auge da Idade Média, por sua vez, eram feitos dentro de uma conjuntura que não abria espaço para externos, marginalizava-se judeus aos guetos, e tratava *hereses* com contestações bélicas. Discutia-se sob a ótica cristã a junção das concepções paulinas e agostinianas sobre fé e razão objetivando uma unidade da fé, *intellige ut credas, crede ut intelligas*”, ou seja, “É preciso compreender para crer, e crer para compreender”¹⁸ (ZILLES, 2008, p. 29). O ponto de debate crucial perpassa a relação de compreensão das coisas, sobre determinar as leis da lógica para compreender o mundo e deixar as verdades sobrenaturais à cargo dos que, através da graça, ascendem ao privilégio da revelação divina.

As críticas das argumentações estão justas a compreensão errada das revelações, de como tais interpretações poderiam ser suficientes para explicar as coisas do mundo a partir de uma essência. É nesse sentido de método dedutivo que encaixam-se conceito as coisas, que se abandonou a investigação da natureza passando a deduzir tudo mediante essa essencialidade:

Naturalmente surge um ceticismo em relação à capacidade humana de ascender ao mundo sobrenatural. Racionalmente o meio divino é inacessível. Declaram-se arracionais ou irracionais os dogmas da fé. A metafísica chegou a seu fim. Deus é incognoscível e, conseqüentemente, não é manipulável. Entretanto se pode aceitar a doutrina da Igreja quando a autoridade, à qual se recorre, é segura. Nesse caso, a crítica da religião torna-se indispensável quando se questiona a autoridade da Igreja, quando suas proposições doutrinárias se tornam duvidosas, 200 anos depois de W. V. Occam, Martinho Lutero trilhará essa brecha do nominalismo (ZILLES, 2008, p. 30).

As religiões ocidentais são construídas mediante às constantes reformulações subsequenciadas dos sistemas de crenças anteriores, com argumentações que cercam a sua própria condição fundante através de suas teologias que estão

¹⁸ (tradução nossa)

imbricadas com a elaboração de argumentos perimétricos que interpretam a realidade das coisas e também das especificidades das suas figuras centrais. Encontram-se em seus maiores expoentes tais produtividade, que, por sua vez, trocam em relações de alteridade componentes que sustentarão suas intenções de vitória na guerra da argumentação (MINOIS, 2014).

2.2.2.1 Crer ou discordar, qual forma interpretativa gera o ateísmo? Uma breve análise sobre Calvinismo e Arminianismo

O cristianismo possui em sua forte base duas significativas instâncias teológicas que nomeiam a maioria das apresentações do seu credo, embora ambas salientam perspectivas conflitantes quando revelam as atribuições do seu ente máximo de divindade.

Quando se apresenta o cristianismo a um possível novo adepto, se constrói uma série de conceitos dos quais fazem parte a aceitação da doutrina cristã de forma exclusiva. Dentre tais conceitos, um se faz mais criticamente debatido, a eleição divina é ponto crucial no sistema cristão. Para o calvinismo, defende-se que tal eleição é feita incondicionalmente por Deus que elege alguns baseando-se em seu pleno desejo. A salvação do homem só dependeria exclusivamente da predestinação divina, isto é, seu decreto anterior a condição humana. No arminianismo o homem tem um papel facultativo, ele pode contribuir para sua salvação, a graça de Deus seria resistível à liberdade dos homens.

Esse conflito gera um outro quiçá ainda maior quando se trata da expiação limitada ou ilimitada, ou seja, da motivação da morte do Cristo, em virtude do calvinismo apresentar tal sacrifício como um ato exclusivo para os eleitos de Deus, enquanto no olhar de Armínio o sacrifício de Jesus teria sido por toda humanidade. Ainda sobre os princípios discordantes entre as duas doutrinas, destacam-se os cinco grandes pontos no olhar calvinista:

- a) Depravação total, o pecado atingiu o homem tão profundamente que o inabilitou de qualquer capacidade de dar resposta positiva aos apelos do Evangelho;
- b) Eleição Incondicional, Deus, na sua graça infinita, elegeu a Igreja para a salvação, independentemente de

qualquer ato previsto; c) Expição Limitada, Cristo morreu na cruz do Calvário somente pelos eleitos, ou seja, somente aqueles que são predestinados para a salvação é que serão eficazmente salvos; d) Graça Irresistível, Todos os eleitos serão, no devido tempo, atraídos pelo Espírito Santo a Cristo para alcançar a salvação. Nenhum dos escolhidos de Deus deixará de receber a salvação através de Cristo; e) Perseverança dos Santos, todos os eleitos perseverarão na fé até o final de sua jornada aqui neste mundo, jamais cairão da graça de Deus que os sustenta (NASCIMENTO, 2018, p. 263-264, grifo nosso).

Ainda segundo Nascimento (2018), após a morte de Armínio quarenta e quatro pregadores se reuniram contra o extremismo objetivado pela ideia de predestinação. Os cinco pontos construídos em cima do pensamento de Armínio estão, o que se pode grifar como FACTS:

a) *Freed by Grace*, Livre pela Graça sustenta que o homem é dotado de vontade livre e que a graça é resistível; b) *Atonement for all*, Expição para Todos, a morte de Cristo oferece a Deus base para salvar a todos os homens, contudo, cada homem deve exercer sua livre vontade para aceitar a Cristo; c) *Conditional Election*, Eleição condicional, seria a eleição baseada no pré-conhecimento de Deus em relação àquele que deve crer; d) *Total Depravity*, Depravação Total, o homem é tão depravado que a graça divina é necessária para a fé ou para qualquer boa obra; e) *Security in Christ*, Segurança em Cristo, que morreu por todos e cada um dos homens, embora só os crentes sejam salvos (NASCIMENTO, 2018, p. 269, grifo nosso).

No processo em que os ditos pais da Igreja tentam descrever o caráter divino, João Calvino confere a Deus algumas particularidades que difere quando Jacobs Armínio tenta fazer o mesmo. São dois deuses diferentes? Qual é o deus verdadeiro do cristianismo, aquele que concedeu a humanidade a possibilidade de resistir a sua graça, ou aquele que elege incondicionalmente os seus? Há um deus a quem sacrifica seu filho por toda humanidade, ou um outro que faz uso de sua onisciência e sacrifica-se apenas por aqueles determinados eleitos em sua vontade? É na apresentação do deus calvinista que o arminianismo se ver necessitado de apresentar Deus de outra forma, como aquele que em sua eterna grandiosidade fornece o livre arbítrio, interpretando que o pecado não destruiu por completo a chance de a humanidade alcançar por si mesma a esse Deus. Averiguar essas caricaturas é poder identificar a imagética construída mediante esses registros.

A apresentação do deus de Calvino alcança as determinadas inclinações de quem analisa como factível tal demonstração divina. Percorrendo o vetor desviante, Armínio nos apresenta um deus desigual, que deve preencher outras necessidades de credos diferentes. Se trata de uma construção de fórmulas de preenchimento de lacunas existenciais diversas. Já a escolha, para o sujeito, aparenta estar na sua análise dos argumentos disponíveis, e para esse nosso contexto, as vantagens e desvantagens referente a essa soteriologia cristã.

A posição que constrói um crente ou um descrente está refém do imaginário construído no momento dessa apresentação do dito religioso, posição que dá início a fragmentação das doutrinas. Havendo liberdade, discorda-se de um complexo interpretativo e nascem variados sistemas de crenças no mesmo seguimento; Catolicismo Romano, Catolicismo Ortodoxo Oriental, Protestantismo, Pentecostais, Presbiterianas, Batistas, Adventistas do sétimo dia etc.

À vista disso poderíamos auspiciar que o fluxo das adaptações das narrativas sagradas, que constroem signos e símbolos distintos sob uma certa ótica que transfigura seu próprio *a priori*, revela uma permanência estrutural na qual se envolve com um impulso caçador de sentidos, nutrindo uma metamorfose em busca de um componente substancial.

O calvinismo está junto ao movimento reformista por total influência luterana. Martinho Lutero (1483-1546), assim como Calvino, também fora chamado de herege, por discordar, e propor alterações acerca dos fundamentos teológicos existentes, incluindo as razões sobre o funcionamento da relação Deus e humanidade. Lutero, em seu afamado conflito repleto de trocas de acusações de heresia, teve ainda entre a construção de seu processo de excomunhão da Igreja a classificação de "*haereticus declaratus*" (SINNER, 2019, p. 101).

O conceito de heresia torna-se importante porque também marca uma utilização significativa como ferramenta de autoridade nesse contexto. Apoiando-se em Araújo (2011), a heresia estaria em comum acordo das instituições e da Igreja quando Inocêncio III (1161-1216) propõe a união do direito romano com o canônico. Heresia, assim, seria a própria manifestação do diabo que induz a contrariedade dos princípios da fé. O herege é aquele que rompe com a ordem social e divina recusando a verdade teológica, construindo, em tal caso, uma nova realidade pra si.

Em suma, se compreendemos a característica semiótica do ateísmo, compreendendo sua condição como anterior a postulação do seu conceito ativo, une-se, aos ateus, todos os que interpretaram de maneira diferente, não concordante, dos objetivos de massificação do teísmo.

No âmbito cristão, a descrença de narrativas interpretativas torna-se aquilo que fragmenta a sua teologia. Agentes como Lutero, Calvino e Armínio, e todos os outros que fundaram as outras denominações cristãs, o fizeram, subsequentemente, por não concordar com a narrativa colocada. A liberdade de não corroborar com a visão arminiana, torna Calvino um agente construtor de uma nova conceituação elucidativa do Deus cristão.

Em forma cogitativa, onde estaria, objetivamente, a diferença entre Jacobs Armínio, criador de uma nova doutrina teológica importante, e um ateu sem algum preceito religioso? Armínio, discorda de Calvino e, posteriormente, cria uma nova visão teológica a qual visa coerência sob sua interpretação religiosa e das virtudes do deus dos cristãos. O ateu, discorda de Calvino.

Tal estrutura de pensamento ocorrerá igualmente na relação entre agnosticismo e ateísmo no subtítulo dedicado.

2.2.3 Ateísmo na modernidade

O período da modernidade, fica caricaturado como um período onde as certezas, principalmente as religiosas, acabam perdendo forças e abrindo espaços para argumentações que ganhariam cada vez mais lugar devido as ausências das pressões que as certezas tradicionais alimentavam. Por volta dos anos 1630 ganham notoriedade um grupo conhecido como “libertinos eruditos” que, apoiados ideologicamente pelo ceticismo de Montaigne (1533-1592), sistematizavam com avidez o romper com as tradições teológicas, segundo Bahr (2010):

[...] era um movimento cujas ideias parecem surgir entre 1620 e 1630 cuja característica comum era a crítica de dogmas filosóficos,

políticos, religiosos e teológicos endossados pelo escolasticismo, tradição ou maiorias populares¹⁹ (p. 62).

Ponto chave sobre dessa associação intrínseca da modernidade com o ateísmo vai se estabelecer inicialmente de maneira mais interna do que externamente, a partir da mudança sobre a concepção do que é Deus e onde ele se localiza em relação ao humano. A ruptura da concepção de Deus estabelecida por Tomás de Aquino ainda no pré-moderno causará com efeito um ateísmo negativo, no sentido em que quando Tomás sustenta como problema crucial a linguagem humana que tenta traduzir Deus, ele aponta para esse erro que o chamando de compreensão analógica, um imbróglio porque retira a característica, em seu ver, essencial de Deus, a transcendência. O que antes era formulado pelos teólogos do pré-moderno, de um Deus em sua ontologia misteriosa e impalpável, passava ser quantificável, localizado, na medida em que quando se estipula Deus bondoso, o “bondoso” torna esse Deus apenas quantitativamente maior que o humano, e não qualitativamente superior por ser e estar em instância diferente, como se tentava gravitar pelos teólogos do medievo. O próprio “ser” no lugar do “é” substitui de Deus sua ontologia imensurável por uma epistemologia, pela matemática de Descartes e mecânica de Newton. Somando-se a isso, portanto: “Para alguns eruditos, esta forma de teísmo não marcava apenas um rompimento radical de grande parte do teísmo medieval: era também em última análise insustentável, tornando o ateísmo quase inevitável” (HYMAN, 2010, p. 55).

Grandes pensadores contribuíram para que esse se tornasse um período onde se encontrariam mais argumentações não teístas do que se tinha até então. O ambiente de conturbação que paira após turbulências internas na teologia abre espaços favoráveis para dissipação de obras de pensadores como Sigmund Freud (1856-1939), Karl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900), que parecem ter construído um certo entendimento que argumentos não religiosos podem causar incômodo e certa apreciação. Desfrute tal muito resultante pela revolução cartesiana que rejeita a metodologia de Tomás de Aquino que reduzia a conquista de conhecimento da razão humana através de uma passividade à revelação divina. A ambientação que surge nesse período da humanidade revela lacunas que

¹⁹ (tradução nossa)

diferentemente de outros momentos são repletas de tentativas de preenchimentos por outros meios externos da teologia. Kant, por exemplo, (1724-1804) posiciona “Deus” para além do conhecimento humano e se atém ao “postulado prático” que dar sentido à experiência humana, se referindo a bíblia como manual de condutas (HYMAN, 2010).

David Hume (1711-1776), enfrenta a epistemologia totalmente empírica postulando que não se poderia ter quaisquer conhecimentos da metafísica e sim da experiência do sensível, o que distanciava a concepção sobre Deus. Hume talvez seja uma das maiores influências que os pensadores em sua posterioridade irão operar por atribuir as bases das religiões como um consolo ao sofrimento humano, algo muito mais ligado as rupturas de um funcionamento regular da natureza. Em seu modo de ver, o homem cresce e acostuma-se com o desenrolar da natureza ao redor pelo estado de perfeito funcionamento dela, normalidade essa que não faz ele parar e analisar a natureza. O que faz ele parar é justo a ruptura dessa normalidade: “Ele o desperta por causa da sua novidade e imediatamente o leva a sentir medo, a fazer sacrifícios e a rezar” (HUME, 2005, p. 26).

Ou seja, para ele o que inspira a crença em deus e deuses está mais próximo de problemas de saúde, desastres naturais como secas e enchentes que causam desastres na colheita, além da própria iminência da morte, do que as emoções mais positivas de entusiasmo e prazeres da vida:

É só quando as coisas estão ruins que nos sentimos particularmente religiosos e, mesmo então, apenas para suplicar aos poderes divinos constituídos que nos tirem de uma encrenca. O sentimento religioso, então, fundamenta-se em um motivo nada saudável: o impulso desesperado, aterrorizado, de agradar um Protetor bastante poderoso para nos manter em segurança (WALTERS, 2015, p. 131).

Ludwig Feuerbach (1804-1872) talvez tenha sido um dos ateus mais belicosos críticos do teísmo, via o deus cristão como “amálgama incoerente de atributos pessoais” (HYMAN, 2010, p. 50). Feuerbach compreendia a crença em deus partindo de Hume como necessidades de proteção de algo maior baseado num processo de alienação que, segundo ele, está na projeção de suas melhores qualidades para esse ser superior como, compaixão, amor, esperança, sabedoria,

etc. Essa exteriorização estaria num vetor contrário por atribuir a Deus sentimentos que causariam orgulho aos humanos: “os seres humanos diminuem para que Deus possa crescer” (WALTERS, 2015, p. 135).

Deus, nesse intuito, seria a materialização do homem projetado por ele mesmo, ele enxerga em Deus a si por ter sua essência depositada nele. O homem se desintegra para criar algo que possa separar de si e adorá-lo, o homem torna imenso o seu projeto de imensidão e que só é possível realizar fora de si: “A consciência do infinito não passa da consciência da infinidade da consciência” (FEUERBACH, 2007, p. 36).

O homem adora Deus porque se imbrica nas virtudes que ele coloca para esse Deus assim retirando-as de si, e não as reconhece através desse objeto extrínseco: “o homem transporta primeiramente a sua essência para fora de si, antes de encontrá-la dentro de si. [...] O homem objetivou-se, mas não reconheceu o objeto como sua essência” (FEUERBACH, 2007, p. 45). Quem promove esse reconhecimento entre o homem, suas virtudes, e Deus, é justo a religião, quando ela revela a essência humana através da encarnação (MINOIS, 2014).

Contudo o pensamento que se sucede da tentativa da religião de ligar o homem a sua essência poder-se-ia causar o ateísmo propriamente por fazê-lo enxergar que o Deus que ele olha só é visível mediante seus desejos; “O homem subjetivo transforma os seus sentimentos num critério do que deve ser” (FEUERBACH, 2007, p. 151).

Todavia a recuperação do homem de seus atributos, que poderia promover o fim dessa alienação por esvaziar Deus, é o exato contrário do ateísmo, visto que enfim: “o homem vai poder enfim adorar o verdadeiro Deus, isto é, a humanidade, novamente em posse de suas qualidades” (MINOIS, 2014, p. 612).

Para Feuerbach quem são os verdadeiros ateus são os cristãos que vivem como se não existisse um Deus distinto, que não acreditam mais na bondade, justiça e amor e que a qualquer momento de sofrimento recorrem as providências do Estado:

O Estado é a refutação prática da fé religiosa. Em nossos dias, até mesmo o crente busca socorro no homem. Ele se contenta com a

“bênção de Deus”, com a qual se deve acompanhar tudo. Mas a “bênção de Deus” não passa de uma cortina de fumaça por trás da qual a descrença crente dissimula seu ateísmo prático. (FEUERBACH, 2007, p. 151).

Para Minois (2014) as articulações de Feuerbach tinham um ateísmo teórico por negar a existência de um Deus externo ao homem, diferentemente do ateísmo prático dos cristãos, no sentido em que se refere Feuerbach, que viviam em constante contradição com os termos da religião.

Será justaposta a essa concepção de algo invertido projetado na mentalidade humana que Marx vai pensar adentrando no porquê a humanidade pensa menos de si e projeta mais na imagem de um Deus. Marx vai elucidar que sistemas de ideologia como, religião, filosofias, culturas populares, arte, etc., são efeitos da estrutura social e econômica do contexto. O capitalismo, portanto, se apresenta como caminho de prosperidade e progresso, mas na verdade ele deturpa o valor criativo e laboral do homem metamorfoseando em algo comprável, numa mercadoria que pode ser vendida e comprada a modo do próprio capitalismo. É justo nesse sentido que os trabalhadores vão se percebendo enquanto objeto de algo maior, como peças de uma engrenagem, de tal maneira que se sentem descartáveis por precisar competir com outros trabalhadores para vender sua força de trabalho: “Neste cenário, a religião havia se tornado um meio para que indivíduos explorados projetassem sua salvação no além-mundo” (MEZADRI, 2020, p. 21).

As religiões, portanto, também favorecem o *status quo* da economia desses sistemas, justificaram a escravidão, defendem a opressão da classe trabalhadora e desmotivam a discordância em prol da ideia de pecado rivalizando contra a ordem divina. Em contrapartida do favorecimento do desprezo de si nos homens, a religião se mostra de maneira tão rica em repertório utilitarista que também serve aos que ajuda estruturalmente a oprimir, ela alimenta o desejo de desejar viver melhor em outro mundo, o celestial. Walters (2015), recoloca o acalento que Marx dispõe em meio a sua crítica à religião colocando que ela: “[...] pode, na verdade, ser um narcótico que obscurece o discernimento e diminui a ira necessária para endireitar a ordem invertida do mundo” (WALTERS, 2015, p. 138).

Barucj Spinoza (1632-1677) tem sobre si a nomenclatura de ateu por não acreditar na religião revelada, mas a sua visão sobre deus revela uma interlocução distinta e complexa, conforme nos lembra Thrower:

Para Spinoza, Deus é a razão do mundo; teologicamente, é portanto um panteísta. Segundo ele, Deus não é um postulado metafísico ou quase científico exterior à ordem natural na relação com o Primeiro Motor. É a ordem natural. Para ele, Deus e a natureza são idênticos. [...] Deus não é, portanto, a causa transcendente, mas sim a causa imanente e eterna de todas as coisas. (1971, p. 113-114).

Consequentemente, Spinoza pensa Deus de maneira complexa e oposta ao idealismo medieval: “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (SPINOZA, 2016, p. 13). Concepção tal que Minois (2014) atribui às influências do oriente por intermédio do contato com textos sobre Confúcio (551 A.E.C - 479 A.E.C) nas cartas do jesuíta Couplet, cartas de François Bernier (1620-1688) sobre as Índias, Simon de La Loubère (1642-1729) e os seus estudos sobre Sião.

Mesmo existindo uma articulação pelo signo “Deus”, ele se torna um ateu nas definições ativas e negativas, isto é, ele não porta a crença no Deus elaborado pela teologia cristã e ele nega o caráter transcendental desse Deus. Para Espinoza: “Deus e o mundo são inseparáveis é evidentemente o contrário do que ensina o cristianismo” (MINOIS, 2014, p. 277).

Spinoza percebe que a imagem de um deus como um ser superior que possui vontades semelhantes as dos homens na verdade se trata de uma contração infundável dos teólogos. Para Espinoza: “o conceito tradicional de Deus é contraditório” (THROWER, 1971, p. 114).

Em contraponto da visão imaginária entre Deus e o mundo como exterior a ele, esse deus não poderia ser todo poderoso e muito menos infinito, visto que se existir alguma coisa para além dele próprio, essa coisa não possuirá suas características em si portanto limitando seu poder e o estado de perfeição onipresente (THROWER, 1971).

Entre tantas argumentações acerca de outras formulações sobre o funcionamento e origem da crença, a que talvez possa ter tido mais contundência tenha sido as elaboradas por Freud. Em *Totem e Tabu* de 1913-1914, Freud relaciona a origem da crença em deus na culpa pelo parricídio simbólico que é transferida para o totem, espíritos, figuras divinas paternas. Mesma estrutura que ocorre em *Moisés e o Monoteísmo* de 1939 (2018) quando ele entende que se repete a culpa parricida dos judeus por Moises que trouxera a visão de monoteísmo dos ensinamentos do faraó *Akenaton*, a única diferença aqui seria a ausência da rivalidade sexual do primeiro ponto (WALTERS, 2015).

Tantas são as contribuições de Freud, um irreligioso convicto, para o entendimento das crenças religiosas que será dedicado um subtópico as suas menções sobre tal fenômeno.

Além disso, alguns grandes intelectuais surgem com títulos de ateus dotados de propriedade e a conquista de espaços mais abertos, como Denis Diderot (1713-1784) considerado por alguns o primeiro filósofo explicitamente assumido como ateu, e Charles Bradlaugh (1833-1891) que foi o primeiro ateu confesso do Parlamento britânico. E o que parece ser ambiente exclusivo de filósofos e intelectuais da época não se sustenta na medida em que a população da Inglaterra, com efeito: “tinham má fama de serem irreligiosas” (HYMAN, 2010, p. 45).

Portanto de fato, parece existir uma conexão densa entre modernidade e ateísmo e descrença. Entretanto, ainda conforme Hyman (2010), o que parece está sem dúvidas sobre nesse período se trata apenas do afastamento do sistema religioso e da formalização das tradições, ponto que não necessariamente culminará no ateísmo mesmo sendo um dos períodos onde mais claramente se encontram ateus e outras formas de não crer em divindades, fundamento tal que abrirá inúmeros espaços para ampliação de repertórios das “espiritualidades alternativas” (p. 46).

2.3 O não-dito investigado pelos agentes do dito?

A Análise do Discurso francesa, adicionada da psicanálise se investida no campo da crença pode nos entrega uma ferramenta interessante. Partindo da ideia

que identifica o sujeito como efeito da linguagem e que é construído a partir dela, nos aproximamos de uma análise que relaciona linguagem, sujeito e a carga histórica.

O sistema de alteridade socio-discursiva como produção de sentido, insinua que no discurso justamente como uma prática social constrói sentido entre os agentes do diálogo estabelecido. O que não está implícito gera um espaço que revela uma fala, um não-dizível. Esse ambiente do não-dito pressupõe, segundo a Análise de Discurso Francesa (ADF), um conteúdo implícito que está oculto pelo não-dizer. À vista disso vejamos:

“o estudo do silenciamento (que já não é silêncio mas “pôr em silêncio”) nos mostra que já um processo de produção de sentidos silenciados que nos faz entender uma dimensão do não-dito absolutamente distinta da que se tem estudado sob a rubrica do “implícito” [...] Se uma dessas características livra o silêncio do sentido “passivo” e “negativo” que lhe foi atribuído nas formas sociais da nossa cultura, a outra, neste caso, liga o não-dizer à história e à ideologia” (ORLANDI, 1992, p. 11-12 grifo nosso).

Entretanto, a forma desse conteúdo não é estabelecida de sentido em si, ele é resignificado e tachado como verdadeiro pelo agente do dito, que ler o espaço do não-dito lhes atribuindo nomes, significados e produzindo sentidos: “entende-se que nem os sujeitos, nem os discursos, e nem os sentidos estão prontos e acabados. Eles estão sempre se (re)construindo no movimento constante do simbólico e da história” (SILVA, 2008, p. 42).

Visando a especificidade deste trabalho, a análise de discurso aqui diverge um pouco conceitualmente dos atributos direcionados as noções de real, simbólico e imaginário psicanalítico. Para análise de discursos, temos uma relação com a ideologia e a constituição histórica, que não obstante foge das formulações do inconsciente da psicanálise. Para tanto:

O que a análise de discurso procura dar a conhecer é o caráter histórico da linguagem, visto que esse campo de estudo é de ruptura, o que implica assim uma gama de reconsiderações no interior do próprio fazer linguístico. A análise do discurso francesa se constitui como uma disciplina de confluência, uma vez que se inscreve em um

lugar em que se juntam três regiões de conhecimentos, quais sejam: o materialismo histórico, como uma teoria das formações sociais, inclui-se então a ideologia; a linguística, como teoria dos mecanismos sintáticos e dos processos de enunciação; e por fim, a teoria do discurso, como determinação histórica dos processos semânticos (BRASIL, 2011, p. 172-173).

O deslocamento está para o discurso como ambiente de relação entre linguagem e ideologia, um instrumento de formação de unidade que constitui o imaginário discursivo. Portanto: “Aí está a grande contribuição da análise de discurso: observar os modos de construção do imaginário necessário na produção dos sentidos” (ORLANDI, 1992, p. 19).

O discurso, então, é resultante da relação entre sentido e locutor. O sujeito e o sentido, são formados mutuamente durante a própria relação de encontro dialético entre ambos, no justo instante do diálogo. As formações discursivas retratam a memória das diferenças ideológicas que produzem sentidos diferentes para o fazer concreto das palavras (SILVA, 2008).

Ainda nesse âmbito Orlandi (1992) ainda nos faz pensar que é estabelecido uma fluidez através do silêncio, o não dizer, entre sentido e sujeito. Ao criar a linguagem instaura-se um mecanismo de separação e distinção. Aqui, religião e política se encontram mais uma vez.

Na observação do discurso religioso, a figura de Deus representa um silêncio divino onipotente. É justo nesse vácuo, de linguagens e ditos, onde o indivíduo vai depositar sua fala individualmente traçada pelo seu processo de linguagem como banho promotor de conceitos, isto é, sua significação de espiritualidade, quando: “o homem faz falar a voz de Deus”²⁰. Essa fala, ou discurso, será capturada pela religião que depositará em um outro lugar, um outro espaço promotor de sentidos. No caso da política ocorrerá o silenciamento, uma retórica de alteridade entre dominação e da opressão.

O discurso religioso é ponte que liga as inclinações do espírito humano ao sagrado, sistematizando-se mediante das verdades religiosas dogmáticas, relação baseada em pontos como o escopo do discurso religioso que determina que a fé é aquilo que vai discriminar os fiéis dos não fiéis. A condição de medida nesse caso é

²⁰ Ibid., p. 25.

atravessada por um pronunciamento onde o discurso religioso forma-se uma promessa para os que creem, e uma ameaça para aqueles que não possuem a mesma crença (PEDROSA, 2007).

Com base nesse sistema, poderíamos idealizar uma estrutura fundante ao encaixarmos as formas de descrença no divino advindas a partir do discurso religioso que cria, na instância da alteridade do interdiálogo, uma necessidade de pensamento e preenchimento às lacunas existenciais do sujeito, formando, primariamente, no agente do dito, a disposição de classificação do silêncio e o não-dizer do sujeito ouvinte como um ateu, um alguém sem o dito do agente falante que afirma.

O não-dito, ou seja, a inexistência de discurso concreto e positivo, assemelha-se, de certa maneira, à ausência de uma narração afirmativa no âmbito do credo religioso. O não dizer revela aos olhos daquele que diz um espaço que deveria ser preenchido, igualmente à sua maneira. O sujeito não expressando sua crença no Deus está, automaticamente, sendo empurrado para o conceito de alguém que não tem o dito expressado pelo agente do dito, ou seja, alguém sem o credo contido no dito de quem afirma, um sem credo, por manter-se sem a corroboração da crença contida na afirmação conceitual do teísmo.

É possível perceber que durante a enorme parte da história da humanidade, algumas formas de descrenças ficaram marcadas pelo fato de não haver concordância nas interpretações do mundo e dos fenômenos naturais, dando precedentes à forma germinadora das trocas dialogais das interpretações sobre a procedência do sol, por exemplo.

Nesse sentido constrói-se conseqüentemente o rótulo do ateísmo mediante a maneira do sujeito se comportar no sentido negativo, filosoficamente como algo que falta, que denota ausência, carência. Surge então uma das formas prefaciais do ateísmo, emerge o ateu negativo, sendo aquele em que lhe falta algo, que falta o dito, alguém que não possui o discurso do credo, um sem deus, o *a-theos*.

3 CAPÍTULO 2: DELIMITANDO OS CONCEITOS: O QUE É E O QUE NÃO É O ATEÍSMO?

“Quem diz e sabe de mim nada mais que sou ateu, nada diz e sabe de mim.”

Ludwing Feuerbach

A formação estrutural deste trabalho ao colocar o breve e incompleto histórico comportamental que expressa o ateísmo antes mesmo da própria definição do conceito, não se faz por mero acaso ou descuido estético. A forma proposta da linguagem aqui utilizada faz-se no intento de demonstrar historicamente que aquilo que se disponibiliza de conhecimento etimológico sobre o “ateísmo”, é posterior às demonstrações comportamentais que dão origem ao composto.

Assim, se o ateísmo se manifestava através de ações e comportamentos destoantes antes de existir uma nomenclatura com conceituação clara e auto afirmativa, o que se pode construir de conceito por cima de uma frase avaliativa, que servia de *status* pejorativo? É possível estruturar ideias à sombra de um espaço de ausência de fala, do não-dito? É mais um caso onde as minorias se constroem como consequência da nomenclatura depreciativa herdada?

É na produção dotada de intuítos de aprimoramento que devemos delinear bem as palavras que carregam sentidos e significados. Somente a partir de constantes retoques nas palavras é que promovemos a possibilidade de ascensão dessas aos repertórios de conceitos.

Mas antes é preciso distinguir algumas peculiaridades que estão arraigadas na formulação do ateísmo cortando, por conseguinte, certas arestas que continuariam deixando existir debates infelizes.

Quando falamos genericamente que o ateísmo é o simples negligenciamento consciente da religião, ou de uma concepção divina, perdemos muito da complexidade dos fatores envolvidos. Existem indivíduos que estão entre aqueles que compõem os “sem religião”, que segundo o censo do IBGE de 2010 aponta para 15 milhões e 300 mil assim autodeclarados (FRANCO, 2018). Conquanto muitos

desses chamados de sem religião não a possuem por crescerem em famílias onde os pormenores da religião nunca estiveram presentes em qualquer tipo de conversa. Famílias onde deuses, anjos, espíritos zombeteiros e os dogmas religiosos, não propuseram em pautas dos seus encontros, sendo então sujeitos indiferentes aos assuntos religiosos. Suas ausências de credo não devem, necessariamente, se unir com ateísmo ou agnosticismo, visto que esse credo religioso não obteve chance de ser uma possibilidade a ser escolhida. Todavia esses exemplos não impedem de quando adultos estes fundamentarem-se em argumentos elaborados pela intelectualidade de outrem, nos filósofos, ou por meio da literatura. Em referência a isso, Walters (2015) traz como exemplo o filósofo John Stuart Mill (1806-1873) como alguém que não abandonou seu credo justamente porque nunca o possuía.

Outras formas inclusas nessa listagem devem estar aquelas que não creem em Deus devido a infelizes experiências infantis, um evento traumático atravessado ou por intermédio do fanatismo dos pais que gera toda uma rebeldia em relação ao credo. Outro motivo comum de desvinculação da crença em Deus é à angústia por uma petição tida como não atendida, revelando um desamparo celestial. Nesse contexto, ainda há mais um relato famoso atribuído a Diágoras de Melos que se soma as justificativas dele enquanto teísta ter se tornado ateu, que teria sido por não obter sucesso quando clamara ajuda aos deuses para que ele encontrasse um de seus manuscritos perdido (THROWER, 1971).

Desastres naturais, assim como acontecimentos que revoltam pela desumanidade de suas existências, também são fatores que causam uma resposta de abandono da fé. Lembrando ainda por Walters²¹, um terremoto que matou crianças e idosos que rezavam durante uma missa em 1755 em Lisboa destruiu em muitos a crença da existência de um deus que pudesse ser bom e sábio. O histórico horror do campo de concentração em Auschwitz se une nesse sentido de questionamento máximo da possibilidade de existir um deus apresentado como poderoso e bom em absoluto, no exato momento em que um de seus fiéis inocentes está sendo enforcado nessa deplorável ocasião da Segunda Guerra Mundial.

Os enredos que cercam a crença também são motivos de aversão a ela. A estética dos ritos religiosos e as representações hipócritas de alguns líderes das religiões podem se demonstrar em alguns contextos de maneira desagradável ética

²¹ Ibid.

e moralmente, se estabelecendo como a exata justificativa de desistências da religião e da crença. A admissibilidade de se fazer presente em determinada ocasião a presença de um deus, capaz de intervir na vida humana, e de alguém que o representa agindo de forma incoerente, pode germinar a sensação de desarmonia suficiente para fundamentar a percepção de contrariedade.

Nesse contexto, se articula também mais uma correlação entre o círculo religioso e o político. Ambos os casos podem gerar uma descrença que é reflexo da simples apatia da população que se afasta, gradativamente, em relação à constituição sociocultural, uma autêntica banalidade intelectual dessas temáticas. Sujeito que coexistem com ideias sem a mínima relevância de querer conhecer.

É envolto de todos esses sentidos que a descrença é alcançada por diversos caminhos, sendo aditivados posteriormente ou não. Em vista desses mecanismos entendamos: “quando os descrentes começam realmente a elaborar argumentos filosóficos em favor de sua posição, é importante que não confundam causas psicológicas, biográficas ou ambientais com razões objetivas, comprobatórias” (WALTERS, 2015, p. 27).

Em tal caso, se faz imprescindível compreender que os caminhos nos quais circulam as várias formações de descrenças podem, e normalmente são, ser distintas dos motivos que coagulam a transformação dessa descrença em ateísmo, agnosticismo, deísmo etc., através do racionalismo intelectual.

3.1 Descrença: todo descrente é ateu?

Independentemente de levantarmos algumas amostras de formação familiar ausente credos sobrenaturais, apesar disso, mesmo que sejamos educados longe dos moldes religiosos, vivemos em uma cultura majoritariamente teísta e isso pode embriagar os agentes de debates tanto quanto a nossa compreensão desse enredo. Diante disso, vamos apresentar duas formas de descrença importantíssimas: descrença de *facto* e a crença de *facto*.

A descrença *de facto*, segundo Walters²² é uma premissa na qual um determinado sujeito, disposto a demonstrar cortesias, afirma crer em Deus mas que em suas práticas do cotidiano Deus, em figuração hierárquica, mantém-se entre os últimos espaços de relevância, tornando essa tamanha figura longe de uma sequer coadjuvância no agrupamento referencial das tomadas de decisões, ou seja, esse Deus não seria central na vida desse pseudo fiel, no qual não se encontra uma “intimidade apaixonada” como apontado no pensamento kierkegaardiano ao recomendar que a crença em Deus deve ser o centro absoluto na vida de quem se propõe a afirmar-se enquanto crente.

O ponto de questionamento aferidor que Soren Kierkegaard (1813-1855) quer trazer nesse contexto, conforme reunido por Faria (2015), é que na maioria dos casos a crença, *per se*, aparenta mais com um simples hábito do que com uma verdade convicta. A relação do humano com Deus deveria permanecer em extrema prioridade, sendo o primeiro movimento em todos os sentidos de relações de alteridade da vida humana.

Alinhado a isso, Daniel Dennett (2006) verifica uma programação chave na compreensão do processo histórico que, inclusive, transforma o politeísmo em monoteísmo, possibilitando uma migração em que permanece se reconstruindo, tirando da questão central um antropomorfismo, incluindo uma despersonalização, ajustando nosso olhar para “a crença na crença”.

Essa percepção nos traz uma diferença sutil e devoradora, entre acreditar em Deus, e acreditar na crença em Deus. Quem acredita em Deus, se localiza em uma certeza que esse Deus existe de fato. No outro caso, quem acredita na crença em Deus são aqueles em que suas certezas estão para a existência da crença em Deus, certamente. Mas esse segundo sistema perceptivo pode promover um espaço vivencial para o sujeito, mesmo se posicionando ou não dentre o ateísmo ou agnosticismo, validar a crença em Deus como algo potencialmente bom, benéfico. A crença na crença em Deus aqui, exclui-se Deus — como qualquer mínimo movimento sábio nessa discussão — da equação, e torna justificável portar a crença pela chance de utilidade.

²² Ibid.

Dennett (2006) também denuncia na mesma obra que existem aqueles que se dizem crentes, mas que na verdade acreditam apenas no conceito da divindade, e desacreditando da crença em Deus, não creem em Deus no seu sentido máximo, forte. A crença no conceito de Deus, assim como acreditar na crença, se fazem obviamente nítidas, porém suas arguições são capazes de propiciar uma desobstrução no diálogo sobre crença e religião.

A crença na crença em Deus é tão inexoravelmente factível que talvez se torne até desejada por alguns ateus e céticos que, assim como Emil Cioran (1911-1995) se declarava, nascer “sem o órgão da fé”, não possuindo “aptidão orgânica para crer” (INÁCIO, 2007, p. 27).

Pois bem, já no outro enraizamento da descrença, Walters²³ nos traz a situação do crente *de facto*, que tal qual o descrente *de facto*, também se engana em relação as suas convicções ilusórias sobre si. Ramifica-se duas categorias dentro do crente *de facto*, a primeira é a condição do sujeito fingir ou até negar conscientemente a existência de um deus, mas ele acaba se apegando nostalgicamente à alguma perspectiva desse espectro, como; imortalidade pessoal, benignidade cósmica e outros valores obtidos pela convicção religiosa.

Essa segunda forma, é a clássica reunião de sentimentos que responsabilizam a imagem de Deus pelo sofrimento da humanidade, onde a condenação moral investida dessa imagem é confundida com a rejeição dela. Mesmo que intelectualmente seja adepto a descrença ele comportamentalmente vivencia aquilo que repudia, é possível perceber isso em: “A fúria de Ivan Karamázov contra um Deus no qual ele proclama não crer talvez seja o mais óbvio exemplo ficcional do crente *de facto*” (WALTERS, 2015, p. 30).

Durante o século XII da E.C., apura-se manifestações de descrenças que antes estavam encobertas pelo sincretismo religioso. *Goliardos* foram um grupo de universitários pobres, errantes desamparados pela Igreja, mas que dominavam o latim eram por muitos considerados saltimbancos, vagabundos. Construíram uma fama por formar grupos que cantavam aos berros, por isso do nome que vem de “gula”, “goela”, provocações pesadas endereçadas as autoridades religiosas, como

²³ Ibid.

“a alma é mortal, preocupo-me apenas com meu corpo”; “mais ávido de volúpia do que de salvação eterna” (MARTINS, 2014, p. 100).

Honório de Autun (1080-1151), um teólogo popular do décimo segundo século da nossa Era, considerou em muito que movimentos como esse eram certamente perigosos. Ele se referia aos *goliardos* com “ministros de Satanás”²⁴ que a seu ver não tinham sequer a menor chance de salvação.

Mesmo com o desaparecimento dos *goliardos* no século seguinte, sua forma de blasfêmia ecoou como influência observadamente até por volta do século XV. Tanto que, ainda trazido por Minois (2014), o historiador Bronislaw Geremek (1932-2008), em seu livro *Marginais Parisienses*, apresenta uma numerosa quantidade de condenações intituladas de *goliardise*, no pretexto acusatório de heresias graves, das blasfêmias com a exata afirmação que renega Deus.

Por volta do ano 1486, as denúncias que compunham os sermões desse período evidenciavam uma prévia de posições céticas, agnósticas e de argumentadores que alimentavam uma rebeldia. Se lidas com cuidado, poderíamos encontrar entre tais comportamentos condições de descrença e até um ateísmo prático. Observemos este relato localizado na comuna francesa Troyes e explicitado por Martin (1988, p. 359):

Cristãos creem de quatro maneiras. Uns se fiam simplesmente nas palavras dos santos e da Santa Igreja sem compreendê-las, mas prefeririam morrer a renegar Deus. Outros há que pela razão compreendem o que a fé ensina. Outros por sentimento e devoção. Eles não possuem a razão, mas têm o sentimento por experiência. Outros não creem nem pela razão, nem pela experiência, nem pelo sentimento, mas pelo costume, não pensam nem compreendem nada além das coisas presentes. E estes estão bem distantes da fé dos cristãos (apud MINOIS, 2014, p. 101).

A perspectiva da análise do hábito social inserida no contexto dessas práticas religiosas, sintomatiza um sistema de não absorção completa de todo o grupo de recomendações dogmáticas inseridas nas engrenagens do dito religioso, estabelecendo portanto um paradoxo em relação ao preenchimento dos vazios humanos e das intenções de completude desses discursos à proporção de uma

²⁴ Ibid., p. 101.

vivência prática que se distancia de uma outra vivência falada, dita, porventura no encaixo de almejos de concordância inter-relacionais.

É válido ressaltar que a Teoria do Hábito, norteadada pelo pensamento do sociólogo Pierre Bourdieu (1930-2002), revela que o *habitus* vai além do caráter comum de códigos ou de um repertório social destinado a resolutividade de problemas uniformemente comuns. O *habitus*, perpassa uma série de conjunções em esquemas substanciais que se associam com a particularidade de determinadas situações, mas que se dispõem também de transições entre uma matriz herdada de percepções possibilitando, em vista disso, realizações amplamente diferenciadas do contexto situacional através da transmissão de esquemas na forma de analogia (SETTON, 2002).

Poderíamos também caminhar por interpretações em um sentido amplo da descrença como sendo resultado de uma certa conformidade que acaba velando possíveis comportamentos compreendidos como agnósticos e ateístas. A propulsão da descrença estaria na liberdade de movimentar a crença, lógica que se ramifica em variados destinos; ateísmo, deísmo, panteísmo etc. As evidências dessas manifestações cétricas, reunidas por Minois (2014), estão envoltas de subterfúgios que expressam sua descrença por meios salvaguardados em consideração ao perigo do espaço marginalizado da afirmação nua. As ditas audácias de Poggio Bracciolini (1380-1459) e Giovanni Boccaccio (1313-1375) representam uma dessas formulações através da literatura. Poggio insinua com seus contos, as *Facetiae* feitos de 1438 a 1452, que a solidão de Deus deveria ser explicada pelo seu modo dele castigar quem ama. Nos contos do *Decamerão* escritos entre os anos de 1348 e 1353, Boccaccio supõe que os deuses antigos eram simples deificações de heróis antigos e fenômenos naturais, além de nivelar equitativamente as três religiões do livro.

A descrença, verdadeiramente, não deve ser considerada um sinônimo de ateísmo, mas encarada como o núcleo de uma raiz que tem como um de seus ramos o ateísmo, ou seja, o ateísmo é uma das subcategorias da descrença. A descrença revela uma condição que nega existir acertados argumentos que validam ou desvalidariam a crença em Deus, uma dicotomia na qual as arguições seriam igualmente firmes ou pífias. Assim, é certamente possível classificar que nem todos

os casos de descrença se configura um ateísmo, mas que todo ateu é de fato um descrente.

Apoiando-se em Minois (2014), conseguiríamos nos ater a esse sistema como uma formulação oposta ao menos do tipo ateísmo negativo visto que ela não possui, obrigatoriamente, uma posição de não crer. O mecanismo da descrença se estabelece como uma atitude frente à realidade, no sentido em que se fermenta uma moral e ética justaposta a um valor único que seria o próprio ser humano, por sua vez ancorada na pressuposição que explora a solidão humana no universo.

3.2 Conceituação essencial do ateísmo: da etimologia a conceituação

Diante da simplória e ousada distribuição de palavras com o intuito de classificar o que é diferente do que se tem estabelecido em concepções, esse, o estranho, na medida em que a liberdade culturalmente ganha substanciais espaços, se encontra em situações de possibilidades de reelaboração dessas nomenclaturas que estão enterradas nos modos de tratativas endereçados à anormalidade comportamental.

Ver-se, conquanto, a elaboração geradora de conceitos está, figuradamente, sobre uma conjunção situacional e terminológica. O cristianismo, à guisa de exemplo, está estabelecido entre o indivíduo cristão e toda uma sistematização milenar resumida no “ismo”, quer dizer, o cristão constrói e se constrói a partir da produção conceitual aqui caricaturada do sufixo “ismo”, constitui-se assim o cristianismo como síntese entre o ser cristão relacionado ao conceito contido no ismo, na produtividade de conteúdo.

Antes é preciso ter em mente que existem modos de compreender o que é uma definição, segundo Santos (2016), há uma definição descritiva, ou classificatória, que busca encontrar, sem um juízo de valor, uma predisposição do conceito que estabeleça um vínculo que se encaixe no quadro conceitual. É só pensar na tentativa de se definir arte, por exemplo. Já uma outra forma de definição, a normativa, está no sentido apreender o uso do termo, e de regradar como o termo deve ser utilizado.

Paul Cliteur (2009) defende que existem mais formas de definição, a explícita, que vai em busca de substâncias diretas ao objeto que sejam iguais ao seu mesmo tipo, como a água ser explicitada em H₂O independente das circunstâncias. Ele conjectura que o ateísmo pode ser explícito exatamente no sentido de negação do teísmo. E é por esse motivo que precisamos de uma rápida conceituação do teísmo, ponto que será melhor trabalhado no capítulo três.

A saber, o teísmo pode ser configurado pela crença em um ser único, portanto, monoteísta, transcendente, pessoal, perfeitamente bom, onisciente, onipotente, onipresente, infindável em si mesmo e criador de tudo o que existe no universo. Assim, e ele estabelece uma perspectiva de um deus que já vai ser um deus diferente do deus de Paul Tillich, que fala: “O símbolo fundamental de nossa preocupação final é Deus”²⁵. Conceito esse incompreensível para Cliteur.

Porém, essas formulações se tornam provavelmente ineficientes em sustentar uma aproximação verdadeira ao menos das intenções iniciais do nosso tema central. Voltaremos as redarguições de Cliteur sobre o caráter do teísmo posteriormente.

Julian Baggini, no seu texto de 2016, “Ateísmo: uma breve introdução”, logo de início afirma que não é tão difícil definir o que é ateísmo: “é a descrença na existência de Deus ou deuses” (n.p.). Claro que em produção problematizante. Ele ao longo desse mesmo livro reestabelece o cuidado necessário de se olhar superficialmente um conceito tão antigo e que ainda continua recendo vocabulários perfunctórios, do mesmo modo de seu cartão de entrada.

O ateísmo, verdadeiramente, não se mostra tão fácil de se delinear quando analisadas detalhadamente todas as suas nuances. Ousadamente, em certo sentido, procurar o real conceito de ateísmo é como equitativamente tentar determinar conceitualmente o que é religião, é perigosamente labiríntico.

Se nós procurássemos a palavra “ateísmo” em dicionários ou resumos na *web*, o que se encontrará, provavelmente, é alguma variação que define como uma crença que Deus não existe. Mas se partirmos das raízes etimológicas essas definições não se coincidem, ou, na maioria dos casos, não representariam com exatidão o que é o ateísmo.

²⁵ Do original: “The fundamental symbol or our ultimate concern is God” (Ibid., p. 3, tradução nossa).

Em análise crítica, Ethan G. Quillen (2015) cria dois caminhos iniciais para a aproximação com o conceito, de um lado definições baseadas na forma histórico-lexical, sendo percepções justapostas a primeira ordem, um olhar para as formas em que os ateus foram definidos por terceiros, se definindo nas particularidades históricas, e a visão teórico-essencialista, como a tentativa de reelaborar essas definições externas e dos diferentes períodos históricos em algo cabível em outros contexto mais gerais.

A maneira que ele encontra linearmente numa evolução, indica o ateísmo antigo como uma composição acima de tudo política, que censura aquele que age diferente do *status quo*, as acusações de Sócrates ou as óticas de Anaxímenes são sintomas precisos das engrenagens do cristianismo do terceiro século que, inclusive, usara-se em abundância o mesmo termo para outros cristãos além daqueles considerados pagãos. Nesse âmbito, ele reúne uma gama de tratativas desse primeiro momento do ateísmo antigo, quando:

Começando com a descrição do teólogo Francis Aveling em 1907, ἄθεος é igualmente definido como uma espécie de desacordo político Drachmann (1922); uma forma de condenação moral Buckley (1990); é exemplificado discursivamente como uma explicação filosófica e ética para a ‘criação’ dos deuses Kahn (1997); como um rebaixamento dos deuses, ao invés de uma negação, feita a fim de garantir um senso de ‘independência’ natural Gordon (2002); uma postura política dirigida contra a ‘religião cívica prevalecente’ no mundo antigo Reid e Mondin (2003); um termo de abuso dirigido a um indivíduo que é marcado como ‘diferente’ ou ‘outro’, como o exemplo do Salmo 14:1, que afirma: ‘o tolo disse em seu coração, não há Deus’ Palmer (2010) (QUILLEN, 2015, p. 26, tradução e grifo nosso).

Já no processo de modernização o ἄθεος da Antiguidade, foi dando espaço para o Ateísmo, mediante uma reformulação que se subdivide em três partes: na primeira se denota uma natureza parasita que é resultante da reflexão dependente ainda do perspectivismo teológico, como uma improvável separação que relaciona teísmo e ateísmo; na segunda, surge a propriedade de assumir e adotar o termo afirmadamente, o que antes estava preso a fala do outro sobre quem agia de forma ateia passa a ser um conceito confesso, ostenta-se diante qualquer um; e em

terceiro se edifica com base originada da filosofia, como adoção do aspecto naturalista e racional no contexto moderno.

Para tanto, reavemos aquilo que o nosso contemporâneo Julian Baggini (2003) expressa como interpretação sobre esse desenvolver do ateísmo onde ele situa sua gênese no fortalecimento da racionalidade da Antiga Grécia ocidental, o ateísmo aqui surgiria tal qual o naturalismo e o racionalismo surgiram do processo progressivo que vai da mitologia à razão. Essa autodeclaração teria seu preço pago pelo avanço do Iluminismo em busca dos seus respectivos valores.

Ancorando-se no contexto lexical trazido por Quillen²⁶, o termo “ateu” é a junção de “*a-theos*”, conforme em grego “*ἄθεος*”, configurada pelo prefixo “*a*”, o “*ἄ*”, traduzindo como “sem”, “não”, ou algo no sentido negativo, junto com o nome próprio “*θεος*” traduzido em “*theós*”, isto é, “deus”. Esse ponto por muitos se esvai em negligências considerativas, mas é precisamente aqui onde se configuram duas formas de incandescente perspectiva. A primeira, se o “*a*” representa um “não” então teremos como significado de ateu uma pessoa que não é teísta, alguém que não acredita em um deus, o do teísmo. Em segundo lugar, se esse prefixo significar alguma coisa na ordem do “sem”, logo se configura alguém sem o teísmo como ótica, um sujeito sem a crença em deus.

Diante disso, vertendo objetivamente a partir do sentido etimológico, ser ateu quer dizer ser alguém “sem deus”, sendo aquele que pode “não ter deus”, ou perspectivamente o sujeito que “não tem uma crença em deus”. Esse indivíduo, onde não se encontra o credo em deus, se localiza inicialmente como alvo de quem proporciona externamente uma referência segregativa, propriamente. E como problematização crucial, esse cidadão: “não tem de ser alguém que acredita que Deus não existe” (MARTIN, 2010, p. 10).

Essas resolutividades poderiam, ou deveriam, ser consideradas estabelecidas por ser intuitivas, além de tudo. Mas esse movimento é onde se distingue separando conceitualmente o acreditar e não acreditar, devido a movimentação que se dá por existir uma aproximação entre as concepções de conhecimento e de negação, onde vai escorrer no pensamento do ateísmo num sentido mais explícito como a ausência

²⁶ Ibid.

da crença devido a uma rejeição consciente dessa, e no sentido implícito veremos essa ausência do credo teísta sem essa rejeição dela (QUILLEN, 2015).

Porém, a definição de ateu como alguém que não acredita pura e simplesmente em deuses, não se faz de todo desprezável. E é aqui onde se solidifica a ramificação estrutural do ateísmo. Há duas formas responsáveis pelo acréscimo do sufixo “ismo” ao ateu que germina no circuito continuamente crescente do ateísmo, a saber; o que se configura como ateísmo negativo e ateísmo positivo.

Pois bem, ainda conforme Martin²⁷, o ateísmo negativo é a posição direta da formulação vinda da conceituação etimológica, quer dizer, é uma condição na qual também se subdivide em outras duas instâncias, lato e estrito, uma no sentido amplo e outra em sentido mais preciso do termo.

Na concepção ampla do ateísmo negativo está a exata ausência da crença em deuses e divindades, condizente com a observação geral do repertório de seres divinos disponíveis, e não só uma ausência do credo em um deus mais pessoal, por exemplo do teísmo em si — veremos um pouco mais sobre o deus teísta mais à frente —, justamente como é o caso do ateísmo negativo na instância estrita do termo. Essa forma de ateísmo é o que sustenta a possibilidade de alguém sem a crença numa figura divina pessoal ser de maneira comportável um deísta, um politeísta, panteísta etc.²⁸

Essa mesma estrutura ocorre equitativamente no ateísmo positivo, quando estabelece que no sentido extensivo é a crença que nenhum desses deuses disponibilizados existem, assim como no sentido preciso se encontra a crença que não existe o Deus do teísmo clássico.

À vista disso podemos averiguar a seguinte máxima onde se revelam certas complexidades dos ateísmos:

Para se poder defender bem o ateísmo positivo no sentido estrito, torna-se necessário cumprir duas tarefas. Primeiro, as razões para

²⁷ Ibid.

²⁸ Essa formulação caberia com certa exatidão para nos inserir no início do entendimento sobre as religiões orientais. O Jainismo, o Confucionismo e o Budismo seriam igualmente variantes do ateísmo: Jainismo e Budismo seriam ambas as formas de um ateísmo positivo, visto que o Jainismo não acredita num Deus criador como os teístas clássicos, e o Budismo inicial nega igualmente a existência de Deus; já no Confucionismo seria o ateísmo negativo por segurar somente a ausência do credo nesse Deus.

acreditar num deus teísta têm de ser refutadas; por outras palavras, tem de se estabelecer o ateísmo negativo no sentido estrito. Segundo, é necessário dar razões para crer que o deus teísta não existe (MARTINS, 2010, p. 10).

Consequentemente, as variadas formas de se configurar um ateísta nos revelam ferramentas de compreensão sobre o nosso tema. Um ateu está em coligação relativa aos conceitos que se entrelaçam com divindades. Tão logo acordado com essa perspectiva, uma pessoa pode dizer que existem consideráveis razões para supor que deuses antropomórficos como Zeus, Hórus, Rá, Amon etc., não existem. Essa seria uma forma de alguém se posicionar aos moldes do ateísmo positivo com essas referências, mas essa condição não anula, por exemplo, essa mesma pessoa executar um ateísmo negativo na relação com o Deus de Calvino. Atenta-se nessa mesma estruturação que: “uma pessoa pode ser ateia positiva com respeito ao deus de Tomás de Aquino e apenas ateia negativa no que concerne ao deus de Santa Tereza” (MARTIN, 2010, p. 11).

Quanto ao ateísmo positivo ainda devemos apoiar o entendimento dentro de uma condição circunstancial de cultura que mantém estipulações das virtudes de modos de convivência sob a ótica antirreligiosa. A sinalização do “positivo” é promovida pela percepção secular que se preocupa com os sistemas religiosos ortodoxos o suficiente para intervir no comportamento sociocultural, transfigurando com isso suas liberdades. Suas manifestações são encontradas principalmente em organizações do humanismo intelectual acadêmico (QUILLEN, 2015).

Tanto as duas potencialidades, positiva e negativa do ateísmo, ainda podem ser divididas em forças distintas, conjunto com Walters (2015), se dá a maneira militante, encaram o credo em Deus vai além de ser algo errado, é algo pernicioso. Do lado dos não militantes, os moderados, aceitam que a crença não é justificável, mas que não faz mal as pessoas, o lado ruim seria algo na ordem do extremismo dogmático. E ainda o ateísmo, assim como o agnosticismo, poderia estar em um aspecto prático, supõe-se ativamente da descrença como visão de mundo confluyente; e o aspecto filosófico, onde a descrença é intelectivamente fundada.

Cliteur (2009) vai definir o ateísmo por três características. A primeira, é a visão de negar o deus teísta; a segunda se conecta com o ateísmo negativo, ao expor que essa parte do ateísmo não tem nenhuma intenção de argumentar que não

existe o Deus. Já na terceira, se instaura outro ponto importante, porque na sua visão o ateu é sempre alguém que analisou conscientemente os fundamentos da crença teísta.

Nas palavras de Santos (2016) conseguiríamos um resumo do pensamento do Cliteur acerca da conceituação que define o ateísmo no seu âmbito geral como sendo: “a falta de crença no Deus do teísmo, o não convencimento das provas a favor da existência do Deus do teísmo apresentadas pelo teísta e a consciência da ausência de provas após o exame cuidadoso das alegações a favor de tal crença” (p. 18, grifo nosso).

Com tudo, essa associação direta do ateísmo como dependente do teísmo pode causar impactos destoantes do intuito no qual se constrói um conceito moderno da nossa nomenclatura. A fim de evitar deslizes, vejamos.

A narrativa que expõe o ateísmo como um parasita junto a produção do teísmo, principalmente no contexto teológico, se trata, no pensar de Baggini (2016) uma “falácia etimológica”, como ele chama. Isso seria uma espécie de desvio compreensivo que afirma só alcançar o real conceito das coisas se olharmos exclusivamente para sua origem. Ele usa a nomenclatura “filosofia” para nos explicar. Podemos entender a origem da palavra “filosofia” numa tradução que está próxima de algo no sentido de “amor à sabedoria”. Na sua interpretação, isso não dá conta de definir o que é filosofia e o que é fazer essa filosofia nos dias atuais. Ele completa com: “Da mesma forma, se você entra em um restaurante italiano sabendo apenas que *cappelletti* significa literalmente “chapeuzinhos”, não tem uma ideia muito clara do que vai acabar comendo se pedir esse prato” (n.p.).

Esse movimento, que ele chama de “acidente histórico”²⁹, é exemplificado de forma contundente em um outro contexto. Suponhamos que o mito do Monstro do Loch Ness, conhecido entre alguns escoceses, e também no mundo, se torne uma narrativa que gradativamente vai ficando mais amplamente difundida, e que ela chegue a uma proporção em que a maioria esmagadora das pessoas passassem a de fato acreditar que existe essa tal criatura no fundo do lago. Logo então, surge uma palavra para classificá-los, nomeá-los, os “néssicos”. Com um número exorbitante de néssicos por aí, esse termo passa a não ter mais nada de pejorativo,

²⁹ Ibid., (n.p.).

ou estranho. Agora, apensar da falta de evidências, o normal da população da Escócia é acreditar que existe o Monstro. Diferente, agora, é a minoria que não acredita. Essa minoria então ganha um nome, o “anéssico”, como aqueles que não creem na criatura. Formulado dessa maneira, seria justo e verdadeiro, falarmos que os anéssicos são parasitas dos néssicos, no sentido de ser uma classificação que fala a realidade a respeito dos descrentes do mostro? O que ele constrói como ponte é que o essencial não é exclusivo à cronologia das palavras, o que está em essência, o núcleo mais próximo possível da verdade, é que os anéssicos continuariam sendo os mesmos independentemente da existência dos néssicos. A palavra “néssico” só deu um nome especial a uma inclinação anterior comum demais, e não entrega sentido completo aos que passaram sem a contaminação da crença, uma classificação em suma, anômala.

A conversa do ateísmo com o materialismo estabeleceu por muito tempo o fluir de indivíduos que trouxeram uma parte esquecida da verdade do ato de crer que separa o modo de viver o ateísmo, o prático, e a forma de pensar o ateísmo, o teórico. As fortes influências do Barão D’Holbach (1723-1789) que a todo momento na sua obra de 1770, “O sistema da natureza ou das leis do mundo físico e do mundo moral”, questiona, como ato provocativo, o que é um ateu, verdadeiramente? O Minois (2014) nos apresenta uma parte do seu modo de pensar a relação da sociedade com a verdadeira face do ateu:

O que é, de fato, um ateu? É um homem que destrói quimeras nocivas ao gênero humano para levar os homens de volta à natureza, à experiência, à razão. É um pensador que, tendo meditado sobre a matéria, sua energia, suas propriedades e suas maneiras de agir, não precisa imaginar, para explicar os fenômenos do universo e as operações da natureza, poderes ideais, inteligências imaginárias, seres de razão que, longe de levar a um maior conhecimento dessa natureza, só a tornam caprichosa, inexplicável, desconhecida, inútil à felicidade dos seres humanos. [...] Se, por ateu, entende-se um homem sem entusiasmo, guiado pela experiência e pelo testemunho do seus sentidos, que vê na natureza apenas aquilo que realmente se encontra nela ou aquilo que ele tem condição de conhecer, que percebe e só pode perceber a matéria, essencialmente ativa e móvel, diversamente combinada, desfrutando por si mesma de diversas propriedades e capaz de produzir todos os seres que vemos; se, por ateu, entende-se uma pessoa que não sabe o que é um espírito e não vê nenhuma necessidade de espiritualizar ou tornar incompreensíveis causas corpóreas, sensíveis e naturais, [...] que não acha que o meio de conhecer melhor a forma

motriz do universo seja isolá-la e atribuí-la a um ser situado fora do grande todo, a um ser de essência totalmente inconcebível, [...]. Se assim fosse, eles não seriam olhados nem como insensatos nem como furiosos, mas como homens sem preconceitos, cuja opinião, ou, se preferirmos, cuja ignorância, seria bem mais útil ao gênero humano do que as ciências e as vãs hipóteses que há muito têm sido as verdadeiras causas de seus males. [...] Um ateu é um homem que não crê na existência de um deus; ora, ninguém pode estar seguro da existência de um ser que não pode ser concebido, e do qual se diz que reúne qualidades incompatíveis (D'HOLBACH, 2011, n.p. apud MINOIS, 2014, p. 497-498, grifo nosso).

O que ocorre diante dessa necessária exposição retilínea, e quiçá um tanto mais que evidente, sobre o nosso tema, é que as articulações que envolvem as averiguações precoces e distantes, ajudam a fomentar uma agressão destinada a característica fluida do ateísmo com uma confrontação das necessidades circunscritas na alteridade sociocultural. A obrigatoriedade massiva de se haver concordância com a crença em deuses deixou, muito pela concludente agência do corpo institucionalizado da narrativa religiosa, apodrentar as possibilidades de se imaginar a existência e o mundo de maneira não quimérica (MINOIS, 2014).

É exato por essas conjunturas que, na visão de Minois³⁰, o ateísmo ganhará uma aparência mais robusta, consciente e segura de si mediante o feito de apoiar-se na filosofia do materialismo e na ciência mecanicista. O século subsequente, será marcado pela morte de Deus. Friedrich Nietzsche (1844-1900) matará, simbolicamente, Deus pela observação da ausência de sua validade expirada. Quando ele declara que um ser idealizado como supremo morreu e a humanidade é sua assassina, ele parece projetar um mundo que não se negará mais as confluências da vida terrena em detrimento a promessa do eterno. Talvez, uma tentativa de retorno aos valores construídos pelo homem dentro de si, sem pontuação de transcendência, e, conseqüentemente, sem a negação que substitui esses valores por outros fora de sua imanência enquanto humano, pelo acesso ao paraíso celestial.

O niilismo cristão representaria essa formulação que tenta esconder a parte secular da produção intelectual. O apodrecer faz referência a essa pulsação natural e vívida que com o efeito do tempo perde sua vitalidade se resumindo a algo

³⁰ Ibid.

esquecível, deprimente, algo depositado na instância do que não deve ser rememorado como forma antiga de ser.

3.3 Sobre a relação entre agnosticismo e ateísmo

Pois bem, uma certa relação existe, entretanto também não se deve associá-las como meros sinônimos, na formulação central são completamente antagônicas como conceitos e adesões. Seguindo a mesma construção estruturante, agnosticismo revela as instâncias de relação sujeito e repertório intelectual, isto é, da circunstância onde se coloca as projeções de crença nos argumentos, quase idêntica ao que trazemos como ceticismo.

O agnosticismo, se constrói também a partir da colaboração da preposição grega “a”, “sem”, “ausência” indicando a negação, junto com a palavra derivada de “gnose”, que vem do termo “*gnostikós*”, que quer dizer algo relativo à palavra “conhecimento”. Também podemos encontrar no grego segundo Comte-Sponville (2016) o “*Agnostos*”, como “desconhecido”, “inconcebível”.

Segundo Martin (2010), a execução do agnosticismo está para estabelecer o ceticismo sobre as razões da existência de deuses, podendo considerar outrossim válidas ou inválidas os fundamentos da crença na existência ou inexistência de Deus. Isso une o agnóstico ao ateu negativo exatamente por não acreditarem no que constitui a crença, eles não têm a crença num deus como válidas para si mesmo. Mas isso não implica categoricamente que o ateu negativo resulte no agnosticismo, ou que ser agnóstico é ser ateu simplesmente.

O agnóstico difere do ateu porque ele reflete sobre as possibilidades para não crer que existe um Deus assim como cogita pensar que existem bons motivos para acreditar que existe algum. Sendo assim, se divide em “agnosticismo cético”, onde não se considera plausíveis os argumentos tanto em favor como contrários a crença em Deus, e o “agnosticismo do cancelamento”, que tem como substância a prerrogativa do ceticismo ao construir a ideia que ambos os lados que se articulam a respeito da crença em Deus são igualmente verossímeis. Logo media-se em consequência:

[...] o ateísmo negativo arrasa o agnosticismo do cancelamento, pois este pressupõe que já boas razões que se cancelam entre si, tanto a favor do ateísmo quanto a favor do teísmo, ao passo que o ateísmo negativo implica que não há boas razões a favor da crença teísta. Acresce que os argumentos que mostram que há boas razões a favor da inexistência de Deus arrasam o agnosticismo cético, dado que esta posição pressupõe que não há boas razões nem a favor do ateísmo nem a favor do teísmo. (MARTIN, 2010, p. 12, grifo nosso).

Ainda assim, a configuração agnóstica constrói o sistema de denominação quanto as formas de afirmar seu credo. Esse “não conhecer”, assim como o “não crer” ou “não ter crença”, nos inclina possivelmente a uma outra estrutura de pensamento promissora.

Se consideramos o pressuposto que as nomenclaturas são as representações das subjetividades em relação a crença em Deus, afigura-se, por intermédio da relação etimológica entre ateísmo e agnosticismo, quatro organizações sistemáticas de mediação das posições possíveis: posição a) agnóstico teísta, um sujeito que aceita que não possui o conhecimento suficiente ou que julga ambos os lados possíveis, mas que tende a acreditar nos argumentos a favor e então inclina-se para a crença que existe Deus; posição b) agnóstico ateísta, aceita que não possui conhecimento suficiente e que julga não haver bons argumentos para existência de um Deus e por isso se inclina a não acreditar ou não ter a crença que existe Deus; posição c) gnóstico teísta, considera possuir o conhecimento suficiente que lhe garante a promoção dos argumentos a favor da existência de Deus, logo, um crente em Deus; posição d) gnóstico ateísta, julga também ter o conhecimento suficiente e assim favorece os argumentos contra a existência de Deus, portanto alguém inclinado a não crer que existe Deus (WALTERS, 2015).

Essa estrutura configuraria os posicionamentos friccionados de saber-crer e suas variações. Exibe-se, no entanto, os caminhos complexos de negar e afirmar a respeito de si as nomenclaturas mais justapostas as verdadeiras formas intuitivas de espiritualidade e religiosidade. O ponto, é fazer compreensível a auto declaração de André Comte-Sponville: “Não tenho provas. Ninguém tem. [...] Digamos que sou um ateu não dogmático: não pretendo saber que Deus não existe; creio que ele não existe” (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 71, grifo nosso).

Para Baggini (2016) a posição dos agnósticos seria a única opção racionalmente plausível justamente por suspender esse julgamento. Na visão agnóstica, o teísta e o ateu dão um passo a mais, do necessário, quando concordam ou negam os argumentos da existência de Deus. Esse ângulo, aceita-se firmemente a não portabilidade das evidências que corroborariam ou não com ambos posicionamentos.

Comte-Sponville³¹ nos lembra, baseando-se no pensamento de Immanuel Kant (1724-1804), das sutis diferenças entre saber e ter convicção das próprias crenças, encontradas em falas que afirmam saber que Deus existe ou que ele não existe. Existem três graus da crença: a opinião, tendo uma consciência de sua insuficiência, em objetiva como subjetivamente; a fé, sendo suficiente apenas de maneira subjetiva e não objetivamente; e por fim a ordem do saber, que é suficientemente objetivo e subjetivamente.

3.4 Sobre o ceticismo

Conceito que talvez cause mais imbróglios nas discussões sobre a verdade dos fatos, conhecimentos e nomenclaturas denominativamente associadas a não crença em divindades. Se dizer cético muitas vezes está entre sujeitos que se coagulam a respeito da não aceitação do termo ateu, que não se veem dispostos a aceitar tamanha carga negativa proporcionada pelo rótulo e acabam se posicionando como céticos para indicar uma incerteza sobre o dito religioso, ou sobrenatural, e até mesmo para se dispor a acreditar como verdade apenas o que o conhecimento científico é capaz de comprovar. Mas, será que o termo cético empregado como dúvida faz jus a junção mistifória dos termos? Vejamos.

Ao investigar o ceticismo, derivado do grego *skepsis*, que quer dizer “olhar entorno”, “espiar”, “considerar”, “inspecionar”, somos empurrados a uma reunião que se encontra, conforme Souza (2019), em um fio condutor estabelecido em sua maior parte no âmbito acadêmico. Nomes como René Descartes (1596-1650), Blaise Pascal (1623-1662), David Hume (1711-1776) e Immanuel Kant (1724-1804),

³¹ Ibid.

mesmo não sendo-os ateus estão alinhados com os alicerces dessa forma de pensamento pirronista³².

É nesse sentido que o ceticismo se estrutura como um movimento de não tomar posição aguda diante um fenômeno pouco preciso justamente por validar várias possibilidades conclusivas sobre ele que estão contidas na sua própria ação investigativa sobre o objeto em questão. Ceticismo se coloca como uma abstenção em construir uma opinião imperativa, precisamente onde se difere em essência do ateísmo positivo, visto que o ceticismo não é uma atitude mental negativa, é uma posição dubitativa, de impasse entre negar e afirmar.

O fundamento do ceticismo está na suspensão daquilo que atribui valor, que o sujeito, em si, não consegue definir certos mistérios, se conscientizando que há coisas que não estão em instância apreensível, ao menos com os instrumentos disponíveis na situação. A problematização que dá sua fórmula está na contradição das interpretações categóricas, que estão inerentes ao discurso onde não deve existir tese que não tenha sua igualitária antítese: “Esta *isostenia*, isto é, igual força das razões em disputa, é a causa direta da suspensão do juízo” (VERDAN, 1998 p. 38).

Destarte, na construção da estrutura que pensa nossa temática, o ceticismo melhor se define como um passo atitudinal posterior em relação a descrença, sendo uma posição sumária decidida a partir das interposições.

3.5. A Psicologia do ateísmo

Torna-se nítido que durante toda a história houveram investimentos argumentativos a respeito das lacunas existenciais, independentemente de quais sejam deve sempre haver alguém tentando responder uma pergunta de outro. As fragilidades próprias dos signos religiosos transformam-se em novos signos sempre

³² O Pirronismo é uma corrente filosófica do período helenístico fundada por Pirro de Élis (365-275 A.E.C.) que propõe a impossibilidade de se chegar à verdade absoluta. Da mesma forma em que se afirmar, igualmente se nega, em uma sucessão infinita de argumentações dicotômicas. Sugere que a posição ideal, sábia, é a colocação em que se suspende o próprio juízo, visto que existe, segundo o Pirro, uma distância entre o sujeito, o que ele forma como compreensão do fato, e o fato em si.

com o mesmo objetivo de estabelecer algo palpável como sentido, algo que promova esperança.

Até então, as inúmeras possibilidades de preenchimento das fissuras que os argumentos religiosos exprimem tendiam a um certo aspecto esperançoso, uma promessa de um mundo melhor sem a religião dominando esferas tão intrínsecas como a crença em algo superior.

A partir do século XIX a Psicologia, Psicanálise e até os estudos fisiológicos, com suas respectivas influências anteriormente estabelecidas na Filosofia, História, Antropologia, etc., produz uma visão mais pessimista sobre uma humanidade agora órfã, no sentido nietzschiano, de uma figura paterna poderosa que logo precisariam dar conta da responsabilidade individual de simplesmente não substituir Deus pela humanidade como foco de sustentação como se tentara fazer até então: “Esse pessimismo decore em parte disso; enquanto os primeiros encontram um substituto do Pai na figura da humanidade, os segundos não têm mais ninguém, porque a humanidade é apenas uma palavra” (MINOIS, 2014, p. 622).

Schleiermacher, conforme nos traz Minois (2014) prepara esse ambiente puramente psicológico sobre a crença em deus postulando que a produção dos fundamentos da crença está na experiência do sujeito que precisa produzir algo sagrado para si, como dogmas e as escrituras sagradas.

Se estabelece uma realidade distinta. Agora, esse desencantamento com um período mais romantizado que se amparava na religião, substituído pela humanidade onde seu conceito de essência também fora esvaziada, cabe agora atenção direcionada aos efeitos da perda de uma espécie de conforto que dá lugar a uma autonomia que não se tinha tantos precedentes. A autonomia gera um permanente estado de busca individual e suas respectivas complicações, ponto que se apresenta como: “irreversível da condição desejante do humano” (MASSIH, 2018, p. 213).

O desespero para Kierkegaard (2010) dar-se com efeito na posição do homem sem fé, visto que para ele a fé não pode ser adquirida através da racionalidade. A crença em Deus se relacionaria a partir de Eu construído diante de Deus como medida de si. Esse Eu como medida própria configuraria o paganismo.

Por conseguinte, aquele que não possui fé além de nunca a alcançar estaria perdido, sem ter porquê nem o que esperar.

O individualismo que toma conta nesse sentido paira como resultante de uma equação que subtrai Deus em favor do Homem que igualmente se perde em sentidos pela ambivalência negativa de ambos os conceitos. O que surge como resultado é o estabelecimento do Eu enquanto essência de si: “Para mim [Eu], nada está acima de mim [Eu]” (STIRNER, 2004, p. 11).

Então os medos humanos e a responsabilidade da autonomia de resolver-se diante das situações psicológicas, que percorrem sistemas impulsivos nas origens das crenças, se estabelece ainda em conjunto com a circunstância de conviver em sociedade. Freud, logo se direciona a isso percebendo como o humano tenta resolver esses registros impulsivos através de inventários psíquicos; a arte, sistemas jurídicos, entre outros, seriam formalizações que os sujeitos encontram para canalizarem os medos destrutivos em suas perspectivas. Nada obstante, é na religião onde ele suspeita localizar as formas mais eficientes de controle (FREUD, 2014).

Controle esse que a religião equaliza três grandes medos compreendidos freudianamente como primitivos: o primeiro é o medo da natureza, ela não seria indiferente ao homem porquê ela seria a representação da bondade do criador, a segunda seria o medo de outros humanos, nesse caso ela inverte a preocupação instaurando a esfera do pecado, ou seja, quem prejudicar o outro aqui será punido na outra vida, tenta-se anular o temor por supor que os outros deslocam seus próprios medos para distante de ações maldosas, e o terceiro, o medo da morte, a religião retrata simplesmente não como o fim mas como o início de uma vida imensuravelmente melhor (WALTERS, 2015).

Na obra de 1927 *O Futuro de uma ilusão*, Freud trata como ilusão a forma dos sujeitos aceitarem como válidas tais atuações das religiões que vende, de maneira ilusória, esses contrapontos aos medos humanos situações continentalmente opostas a como a realidade se mostra, ou seja, para ele a ilusão é acreditar no mundo como um lugar tranquilo, sem interferências de necessidades emocionais profundas e, além disso, prometer um destino feliz (CARUNCHIO, 2018).

Freud, assim como Marx, Hume, e outros, alude ao credo como algo que também pode servir a humanidade em vetor contrário as circunstâncias da opressão. Porém, Freud se destaca em suas análises sobre a crença religiosa com estruturas ímpares. Para ele: “a crença em Deus não é só errônea (como Hume sugeriu), nem opressiva (como disse Marx), mas uma forma de psicopatologia. [...] Freud diagnostica a crença religiosa como neurose obsessiva infantil” (WALTERS, 2015, p. 140).

Por neurose obsessiva infantil, entende-se que a crença em um deus seria a tentativa de substituir o pai por um Pai melhor e mais eficiente, porque precisaríamos de proteção e conforto constantemente: “A libido acompanha as vias das necessidades narcísicas e se apega aos objetos que garantem sua satisfação” (FREUD, 2014, p. 257). A gênese desse movimento está na satisfação, como o simples alimentar, promovido pela mãe que na criança vai sendo transferida para a figura paterna, como essa tentativa de evoluir o objeto de amor, que por sua vez seria cultivada em ambivalentes registros de sentidos; temor e admiração.

A intrínseca relação entre mal reprimido e à neurose nos leva ao conceito freudiano de trauma baseado na ideia de um crime originário, o parricídio. O ressentimento e a procura por reconciliação com a figura paterna promoveriam então as relações totêmicas que permanecem perenemente em reelaborações de recalçamento, ou seja, um eterno retorno da nostalgia ambígua do pai como catapulta à criação de figuras deificadas (RODRIGUES, 2017).

O imbróglio que se estabelece então advém da percepção de um estado infantil, isto é, de uma continuidade da necessidade de proteção em conjunto da anulação ou perda da figura paterna que se desloca, por conseguinte, para a criação ou adaptação de uma outra imagem que não poderá repetir essa necessidade de substituição. Apenas uma figuração imensamente poderosa, bondosa, e que ama especificamente o tal indivíduo, será aceita como essa representação protetora sem defeitos e fraquezas:

Dessa maneira, o motivo do anseio pelo pai equivale à necessidade de proteção contra os efeitos da impotência humana; defesa contra o desamparo infantil empresta à reação ao desamparo que o adulto em de reconhecer — que é justamente a formação da religião — seus traços característicos (FREUD, 2014, p. 258).

A neurose, portanto, faz parte das manifestações de um comportamento que busca satisfação narcísica que incorpora ao logo da vida sintomas: “Os sistemas que o neurótico obsessivo constrói lisonjeiam seu amor próprio, fazendo-o sentir que ele é melhor que outras pessoas” (FREUD, 2009, p. 199).

Sobre essas resoluções do complexo de Édipo, a repetição do sentimento de culpa, do desejo pela mãe, e pelo rompimento com o pai, cria o circuito de reascender a autoridade de um pai disposta em um Deus. A fé e o Deus, nesse âmbito, estariam disponíveis a partir dessas lembranças que gravitam de maneira inconsciente, alimentando um mito pré-histórico presente nas mais profundas memórias e a repetição do assassinato simbólico. Tais pontos produziram uma imagem distorcida: “É nisso que consiste a verdadeira fé, para Freud” (RODRIGUES, 2017, p. 159).

Por conseguinte, ateísmo, nessa perspectiva psicanalítica se configuraria por intermédio da negação sobre um tipo específico de autoridade, nesse caso nas figuras sistematizadas de Pai e Deus pelas religiões monoteístas, a rigor supramencionado das Três Religiões do Livro”, que formatam um deus com as mesmas características melhoradas e almejadas por um filho em relação a um pai. Trata-se de um posicionamento de emancipação à autoridade desse outro conquistada pela “maioridade” que não mais se submete as necessidades de proteção paterna, do ser protetor (RODRIGUES, 2017).

O ateísmo nesse sistema trabalharia em favor de uma independência resolutiva madura sobre os signos que tratariam de sentidos e das formas de preenchimento dos anseios da vida que reflete, ou não, sobre o mundo ao redor: “Freud aponta que o sujeito deve, contudo, renunciar a esse anseio por consolo, cortar o vínculo de dependência dos pais e de Deus, para essa função fora transferida” (CARUNCHIO, 2018, p. 135).

Desse modo, as resoluções de um ateísmo elaborado psicologicamente permeiam uma estirpe de estranheza em contraponto de certas funções psicológicas. Como Freud certa vez considerara que Nietzsche teria sido o primeiro psicólogo a existir, Nietzsche foi alguém que, nesse sentido, teria previsto um retorno desse recalçamento e logo arquiteta a anulação desse sistema ao “matar”

Deus. Nietzsche reconhece essa posição em si e nos outros: “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!” (NIETZSCHE, 2001, p. 148) por perceber esse pensamento de que não só ele, mas também em outros, acreditavam que Deus não precisa mais existir: “Tal Deus que via tudo, até o homem: tal Deus tinha que morrer. O homem não podia suportar que tal testemunha permanecesse viva” (NIETZSCHE, 2012, p. 261).

O ponto aqui se trata não da “morte de Deus” explicitamente, mas do seu anúncio. Nietzsche ao apregoar esse aforismo, refaz o que Diógenes de Laertio (180 A.E.C. – 240 A.E.C.), o cínico, havia feito quando caminhava entre os aristocratas gregos procurando na luz do dia com candeeiros um certo homem. Ambos, realizam tais atitudes de maneira cínica por recolocar o óbvio. Diógenes a essência humana e Nietzsche, através do “homem desvairado”, a essência de um contexto que não queriam mais pertencer, em sentido opressor, aos ditames sagrados, mas sim conquistar a liberdade através da descrença:

A descrença aparece como dinâmica existencial que pretende libertar um certo tipo de homem ‘de suas grades’. [...] A crença estaria vinculada à necessidade de apoio e esteios para uma vida aprisionada [...] ser descrente é o preço pago pela aquisição da liberdade³³ (CABRAL, 2014, p. 86).

Matar, ou apagar Deus, seria a forma de alcançar à liberdade no mais alto sentido de autonomia frente às configurações desses delimitadores de comportamentos, pensamentos, etc., como a crença religiosa. A função de se livrar de um símbolo como Deus, reelabora as formas de pensar o Eu, suas atitudes e características agindo sem necessariamente continuar preso referencial de medo e culpa estabelecidos na infância e apropriado pelas religiões como forma sistemática de crença no divino (FREUD, 2014).

Portanto a religião se estabelece enquanto sistematização das contingências de necessidades e aflições e, na perspectiva psicanalítica, se trata de uma relação do homem para com ele mesmo, são articulações do humano produzindo um objeto exterior para si e com material de referência próprio. A psicanálise é uma ferramenta investigativa que pode fortalecer o ateísmo enquanto metodologia aplicada sobre os

³³ (Grifo nosso)

conceitos de Deus, religião e crença, como funções psíquicas que mesmo possuindo capitalização na evolução da humanidade, não ultrapassam os limites dos fenômenos da consciência (MINOIS, 2014).

Essa liberdade na autonomia pelo desenvolvimento do Eu que o método investigativo da Psicanálise nos disponibiliza sobre o ateísmo, nos posiciona diante de conceitos que lidam diretamente com aceitação, elaboração, e ou a destituição de símbolos culturais que promovem sentidos para nossa existência, zona de preenchimento de questionamentos e respostas sobre o mundo em que vivemos. Neste caso, a Logoterapia produzida por Viktor Frankl (1905-1997) nos presenteia com suas contribuições.

Frankl nos reposiciona para uma unidade essencial do ser humano, sem a ligação direta com algum Deus exterior nos situando em uma atmosfera anterior a ateísmo, teísmo, agnosticismo, etc. Ele nos coloca diante de algo mais importante no seu entendimento, naquilo que nos une enquanto indivíduos e não daquilo que nos difere.

Monotropismo é o conceito dado a essa ideia de valorizar aquilo que o humano compartilha, entre os crentes e os não crentes, como traço coletivo, isto é; à procura por sentido na vida, algo que faça o indivíduo transcender a sua própria condição. O pensamento de Frankl adiciona-se a ideia de ateísmos e teísmos serem posicionados e igualmente dispostos à liberdade humana de produzir sentidos que estejam imbricados realmente com a necessidade subjetiva de cada um: “tanto o homem religioso quanto o não religioso buscam sentidos e podem realiza-se existencialmente independentemente dos seus sistemas de crenças (AQUINO; CRUZ, 2019, p. 87).

Outro conceito importante para Frankl e Lapide (2013) que eles utilizam para distinguir as projeções de transcendência entre ateus e teístas. A *Gewissen*, para esses autores se refere a uma dimensão da consciência moral que o religioso vai atribuir a interferência divina, a própria voz de Deus, e o sujeito ateu seria aquele que retira a faceta transcendental e divina dessa instância, ou seja, se refere apenas a ela apenas como metalinguagem da sua própria consciência. Para eles o ateu é aquele que posiciona na última camada da consciência sua intrínseca responsabilidade. Nada “acima” disso.

O ateísmo tem uma história longínqua que igualmente a crença religiosa, embora em desmedido menor grau, vem arquitetando conceitos que ajudam a aditivar uma centelha cética que se desdobra entre afirmativas, suspenções, negações e rejeições. Desde o princípio das crenças as bases das descrenças no sobrenatural já também se faziam presentes (MINOIS, 2014).

Ateísmos e teísmos se apontam como ligados a formas de enxergar o mundo que implicam em se posicionar frente a questionamentos, desde uma vida prática a arguições filosóficas sobre origem e sentidos da vida e do universo. O posicionamento do ateísmo permeia sobretudo na validação da pergunta sobre a verdadeira necessidade de ter uma crença no sobrenatural, ou seja, o ateísmo põe em dúvida a necessidade de buscar acreditar.

Portanto um sintoma importante do século XIX possam ser as contribuições que os chamados por Paul Ricoeur (1913-2005) de “mestres da suspeita” se referindo a Nietzsche, Freud e Marx, fizeram ao desviar a ideia cartesiana de consciência estabelecida no *cogito*, com um remodelamento de uma hermenêutica fora dos padrões jurídicos e bíblicos: “não deram um sentido novo a coisas que não tinham sentido... na realidade, eles mudaram a natureza do signo e modificaram a maneira pela qual o signo em geral podia ser interpretado” (Foucault, 2000, p. 43).

Decifrar as expressões são evidenciadas a um nível mais alto que a consciência de um sentido que coincide com o próprio sentido. A consciência a partir de então começa a perder a ideia de consciência imediata de si e assume outras formulações que passam a ser vistas como falsa mediante a ideologia, de Marx, a ilusão, de Freud e a vontade de verdade proposta por Nietzsche. A hermenêutica a ser sistematizada então, possuiria um registro de mais incompletude, de infindável assim como na psicanálise onde os signos são vão se remetendo uns aos outros numa constante transferência que sempre retorna (ZUBEN, 2020).

O capital para Marx, o sintoma para Freud e a palavra para Nietzsche geram um falseamento sobre os signos gerando ilusões para a consciência que é localizada como refém dela própria, no sentido em que as interpretações são colocadas como falsas a partir da relação com os signos, quando: “o signo já é uma interpretação que não se dá como tal, os signos são interpretações que tentam se justificar, e não o contrário” (FOUCAULT, 2000, p. 48).

Isso produz, então, o espaço que se dedica não a primeira interpretação, mas a interpretação da interpretação: nada há a interpretar, nada há de absolutamente primeiro a interpretar, pois no fundo, tudo já é interpretação; cada signo é nele mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas interpretação de outros signos” (FOUCAULT, 2000, p.47).

4 CAPÍTULO 3 - ATEÍSMO: LIBERDADE REATIVA DOS SENTIMENTOS?

“O espírito é uma coisa importante demais para ser abandonado aos padres, aos mulás ou aos espiritualistas. É a parte mais elevada do homem.”

André Comte-Sponville

4.1 Sentimentos e religiosidade: inclinações do humano?

Há muito se discute sobre o que estaria presente no início do entendimento do homem pré-histórico sobre a vida e seus acontecimentos. Decifrar tais fenômenos naturais nos posiciona diante das incontáveis tentativas de interpretá-los a partir do conhecimento existente no determinado contexto, quase sempre tentando atribuir sentido as inclinações humanas; curiosidades, desejos, sensações e sentimentos com necessidades oceânicas.

Desde Gilbert Durand (1921-2012) os sujeitos podem ser melhor percebidos como entes que recorrem, inevitavelmente, ao imaginário como sistema de inscrição, elaboração e retroalimentação de registros que dão base as crenças, ideias e pensamentos de maneira estrutural (WUNENBURGER, 2007).

Etnólogos, antropólogos e filósofos nos apontam para uma mistificação nessas interpretações. As evoluções das ideias de nomear como “mana”, representado uma força imaterial que se manifesta nos entes da natureza, apresenta-nos um sentido de tentar dar nome para características da natureza e seus fenômenos palpáveis e/ou intocáveis; *hasina*, *orenda*, *jok*, *wakenda* e *tilo* são nomes encontrados pela história que tentavam representar essa mesma imanência da natureza cada uma em um contexto cultural diferente. A projeção desses nomes se demonstra, antes de mais nada, como forma de mencionar, na perspectiva do homem primitivo, o seu meio, sobre uma relação de unidade que ele pensa e sente com as coisas que fazem parte de seu cotidiano. Portanto as constantes construções de nomes que atribuem concretude a uma realidade nominada, e isso pode nos revelar um passo anterior, a esse processo denominador, isto é, a espécie

humana precisa preencher sensações de um não-saber, carece por completar espaços psicologicamente vazios (MINOIS, 2014).

No texto de 1930 (2010), Freud *O mal-estar na civilização*, alude a uma conversa com seu contemporâneo Romain Rolland (1866-1944) no qual teria redarguido com Freud sobre o caráter ilusório postulado no *O futuro de uma ilusão* sobre as origens dos sentimentos religiosos calcados em sensações e sentimentos de dimensões ilimitadas, nos quais as religiões captam e reorganizam às suas maneiras. Freud, nas trocas de cartas tenta compreender as intuições de seu colega nomeando essa sensação originária da religiosidade de “Sentimento oceânico”.

Freud (2010) argumenta que esses sentimentos sem barreiras se originariam na construção da psiquê ainda cedo. Essa noção de ilimitado, sem obstáculos e barreiras seriam um resquício da nossa construção da corporeidade enquanto Eu, que tenta distinguir e elaborar os objetos de prazer e desprazeres que fazem e que não fazem parte desse Eu. À guisa de exemplo, ele postula que essas intuições surgiriam quando o bebê vai delimitando objetos de desprazer ao seu redor e de prazer, como o seio da mãe agindo tal qual promotor de saciedade ao desprazer da fome. Nesse sentido barreiras viriam sendo construídas com o passar das experiências para delimitar o que faz parte do Eu e o que é externo ao Eu para também uma construção de um sistema de princípio da realidade que cria um registro de proteção aos possíveis estímulos de desprazer, nos empurrando para constante busca de prazer. O sujeito então se estabeleceria a partir dessa resolução em que se separa o Eu do mundo exterior que inicialmente era compreendido como parte de uma única unidade.

De modo conseguinte em alguns os adultos, embora em todos poder-se-ia existir esse registro apoucado pelas experiências em menor ou maior grau, poderia posicionar-se enquanto sujeitos a uma condição presa a inscrição que se referiria, como contraponto da maturidade, ao ponto mais próximo da anulação dessas barreiras retornando a ideia de fazer parte de um todo, aflorando então um sentimento de completude com o externo, assim sendo um sentimento dimensionalmente oceânico (2010). O sentimento oceânico resultaria nas resoluções entre o princípio do que o sujeito compreende como o que faz parte dele e as dimensões dos objetos externos a ele, podendo criar, conseqüentemente, um

espaço a ser preenchido, isto é: “desamparo e necessidade de proteção do ser humano” (p. 257).

Viktor Frankl intervém em favor da perspectiva que coloca o ser humano como ser que busca sentido de maneira autêntica. Ele percebe que o fenômeno religioso sintomatiza essa busca do humano em preencher-se de algo significativo, o que justifica seu posicionamento em perceber esse mecanismo como essencial para manutenção de sobrevivência e saúde de cada sujeito, no ponto em que: “Frankl considera a religião como uma vontade de sentido último, embora advogue que todo ser humano procura, em última instância, um sentido para a vida, seja ela religioso ou não” (AQUINO; CRUZ; RODRIGUES, 2019, p. 237).

4.1.1 Sobre à crença

A crença para Michael Shermer (2012) pode ser considerada quase como um alimento essencial para o cérebro, órgão a que ele chama de “máquina de crenças” pontuando que ele teria sido evoluído para encontrar conexões, ferramenta fundamental para sobrevivência da espécie humana. A gênese da crença estaria na reunião de experiências psicológicas com cargas emocionais significativas em variados contextos. Sua construção, em grosso modo, parte de duas características básicas; a “padronicidade”, que nos tendencia a encontrar os padrões; e a “acionalização”, como a tendência de dar a esses padrões encontrados um significado, intensão e uma ação.

Quando formadas as crenças, o nosso cérebro passaria a procurar e encontrar evidências para confirmá-las intelectivamente porque isso aumentaria a confiança emocional do próprio mecanismo psíquico, que por sua vez acelera o reforço dessas crenças. Posto que nesse caminho a tese de Shermer se demonstra a partir da ideia que: “Uma vez consolidadas essas crenças, nós as defendemos, justificamos com uma profusão de razões intelectuais, argumentos convincentes e explicações racionais. Primeiro surgem as crenças e depois as explicações” (2012, p. 11).

Esses enredos nos direcionam a caminhos que formalizam a crença como não somente necessidades e desejos dos humanos, mas como vontades de

sentidos por se fazer acreditar porque queremos, ou precisamos, acreditar em algo. Shermer (2011) traz alguns pontos como justificativa para: “É uma reação muito humana acreditar nas coisas que nos fazem sentir melhor” (p. 308).

“Gratificação imediata”, muito encontradas em gurus espirituais, mentalistas, videntes, entre outros tipos de *médium*, e as pessoas que procuram esses serviços estariam desde o primeiro contato querendo que eles acertem previsões sobre suas vidas, fazendo-os esquecerem das coisas erradas ditas por eles e focando nas mais genéricas que cabem pra quase todas as pessoas. “Simplicidade”, a recompensa imediata de crenças são mais facilmente conquistadas com explicações mais simples, diferentemente de explicações científicas que geralmente retira nossa singularidade no universo com explicações ainda mais complexas e que exigem certo repertório de conhecimento prévio, se tornando então não tão acessível para todos. “Moralidade e sentido”, o conhecimento científico se mostra insatisfatório para a maioria porque caso anulando um ser superior, se perderia em conjunto bases éticas da sociedade além dos sentidos para toda uma sociedade que aprende no sistema religioso a singularidade dos sentidos para cada um, ponto contrário promovido pela ciência que apresenta um mundo indiferente aos humanos e sem propósito. Todas essas hipóteses somam-se “A esperança brota eterna”, que une todas essas hipóteses num único sentido progressista do humano, ou seja, a humanidade tem em si a intrínseca característica de procurar níveis cada vez maiores de bem-estar e felicidade, assim sendo de tal maneira a fazer com que sujeitos acreditem em promessas não realistas (SHERMER, 2011).

Todas essas hipóteses que demonstram uma “suposta necessidade psicológica ou emocional” como se refere Richard Dawkins no livro “*Deus, um delírio*” (2007, p. 445), pode alimentar a ideia de que a crença religiosa de fato por estar estabelecida na sociedade pode não ter substituto à altura, ou seja, por tão difundida ideia de consolo, a religião se retroalimenta no próprio discurso: “se tirar a religião, o que vai colocar no lugar?”³⁴ (p. 445).

A utilização da crença religiosa como acalento para uma recém enviuvada, um paciente em estado terminal se estabelece por outro sentido diferente da realidade objetiva da crença. Dawkins (2007) alude num primeiro momento a um

³⁴ (grifo nosso)

ponto “óbvio” em seu ver. O fato de portar a crença como consolo não a torna a verdadeira, objetivamente.

Com efeito, a distinção na qual devem atenta-se é a crença na crença como cenário geral. A possibilidade de crentes e não crentes acreditarem na eficácia simbólica de crer permeia um ambiente de ensinamentos ritualísticos de professar a crença, em vários níveis de convencimento destas, mais através da cultura do que dos possíveis retornos efetivos das crenças e de sua validade.

Os confortos proporcionados pela crença não se sobrepõem ao núcleo da crença, visto que o conforto também pode ser gerado igualmente por falsas crenças, que postergam apenas o sofrimento até o descobrimento da tal crença como inverossímil:

Um homem com câncer em estado terminal pode ser consolado por um médico que minta e diga que ele está curado, de modo tão eficaz quanto outro homem a quem tenham dito a verdade, que ele está curado. A crença sincera e devotada na vida pós a morte é ainda mais imune à desilusão que a crença num médico mentiroso. A mentira do médico só funciona até os sintomas ficarem inconfundíveis. Quem acredita na vida após a morte pode acabar jamais sofrendo a desilusão. (DAWKINS, 2007, p. 450).

Nesse sentido, um ateu pode acreditar na crença em algum deus, ele pode ver, ou não, benefícios nela para os outros. A diferença aqui se estabelece quando aquele que possui a crença em deus, isto é, aquele que de fato acredita que existe um deus, tende a disseminar sua crença baseada no conforto que ela pode proporcionar. O ponto em questão, é que talvez esse sujeito deposite sua crença nos benefícios e não em deus, necessariamente (DENNETT, 2006).

4.2 Como se apresentam as religiões

As mitologias que conseqüentemente abarcam conceitualmente as religiões, possuem na compreensão de Joseph Campbell (2004) quatro funções pontuais. A primeira, seria a de sustentar o espanto em relação ao mistério da existência, seria o “numinoso” para Rudolf Otto, integraria essencialmente todas as religiões como algo

que deve ficar sem definição estabelecida para não ser explicada nem ensinada, algo que permanece entre o terror demoníaco primitivo e o arrebatamento místico. A segunda seria a de disponibilizar uma cosmologia que se retroalimenta com a sensação de espanto em relação ao mistério da existência. A terceira função seria a de sustentar a ordem social do contexto, ligando indivíduos a grupos criando assim um sistema de sentimentos que dispõe cada grupo, agricultores, caçadores, etc., a seus respectivos grupos dentro desses sistemas de sentimentos. A quarta seria posicionar o sujeito a uma ordem de realidade da própria psique, mecanismo que tende a anular as características individuais transportando-os para outras plataformas com registros em arquétipos de papéis sociais (CAMPBELL, 2004).

Nesse sentido, torna-se possível perceber uma funcionalidade utilitarista das religiões em certo aspecto. Por outro lado, há apontamentos da religião como essencialista, como ponto em que se atravessaria uma linha estrutural entre todas as religiões. Ambas delimitações estão imbricadas com a perspectiva da necessidade do humano.

Se em certo sentido torna-se visível a naturalidade em algumas projeções do humano sobre acreditar em algo maior que si e de uma certa necessidade por relacionar-se com um símbolo cada vez maior, a faceta de desamparo humano se estabelece como disponível à manobras. A religião como mecanismo se apoderaria de tais carências apresentando-se como equivalente às suas lacunas, como aditivo que captura com efeito angustias dos humanos: “papel principal na formação das religiões” (FREUD, 2014, p. 256).

Nesse caso, a religião ganha notoriedade numa discussão que *a priori* não deveria abarcá-la, visto que teísmo e ateísmo estariam no âmbito das relações com portar ou não crenças em deuses. Porém, as religiões estão marcadas historicamente como sistema basilar encarregado pela tarefa de definir, entre outras questões, a características dos seus respectivos deuses, ou do que se poderia aproximar de tal conceito.

Pontuar certezas sobre deus e deuses está longe de uma concretude sensata, epistemologicamente. No entanto encontrar a realidade das religiões e suas efetivas influencias se mostram um pouco mais fáceis em comparação à ontologia divina.

Assim sendo, e diante da única certeza possível no que se refere definir o que é religião, isto é, a dificuldade de encontrar uma definição que der conta da realidade geral, é preciso encontrar algumas bases que constroem dessa ligação tão adjacente entre inclinações subjetivas, crenças e não crenças em deuses.

Talvez esse imbróglio presente nas tentativas de se definir religião tem, em grande parte, momentos importantes durante a história ao menos no sentido de ponto a ser redarguido e ou refutado. A definição que Durkheim dá a o que seria religião localiza um desses pontos, a saber:

Uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que unem numa mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos os que a ela aderem (1996, p. 32).

Como já esperado, tal definição não se faz perfeita, longe disso. As características de sagrado e de comunidade na qual Durkheim se refere, deixa escapar ambientes de cunho politeísta, de comunidades onde a separação de sagrado e não sagrado torna-se incabível ou anacrônica, como em contextos indígenas, além de religiões orientais que não se localiza a figura de um deus como jainismo, budismo e confucionismo (COMTE-SPONVILLE, 2016).

Para Max Weber a religião seria um sistema de alienar a população no sentido em que ela esconde a construção humana da sociedade, ou seja, a religião promove um distanciamento desmemoriado no qual deixa escapar o mundo humano como socialmente criado e conservado fazendo com que certos agentes se privilegiam nesse ambiente. A religião se estabeleceria enquanto sistema que se encobre mediante valores absorvidos e mantidos por outro organismo, o capitalismo, que por sua vez vai enxergar na devoção ritualística religiosa as bases de gerar uma cultura baseada em valores econômicos camuflados pelo sistema religioso (WEBER, 2013).

Nesse intuito seria necessário: “quebrar não só o feitiço, mas o poder dele sobre a mente das pessoas que foram estabelecidas culturalmente pelas forças ocultas do capitalismo, infiltradas nas instituições e crenças religiosas” (STIGAR, 2017, p. 168).

Definições de religião como a de Thouless, citado por Ávila (2007), que retratam os sentimentos do homem como parte de um todo e que também dialogam com as projeções humanas de transcendência. Para ele, a religião: “é uma relação vivida e praticada com o ser ou seres supramundanos nos quais se crê. A religião, conseqüentemente, é um comportamento e um sistema de crenças e sentimentos” (p. 14).

William Alston também tenta conceituar religião com definições estruturais como objetivo de alcançar o conceito através de pontos em sincronias. Para ele, algumas destas características podem distintamente contribuir para construção de uma religião:

- 1) Crença em seres sobrenaturais; 2) Uma distinção entre objetos sagrados e profanos; 3) Atos rituais concentrados em objetos sagrados; 4) Um código moral que se crer ser sancionado pelos deuses; 5) Sentimentos caracteristicamente religiosos (temor, sentimento de mistério, sentimento de culpa, adoração) que tendem a ser ativados na presença de objetos sagrados e durante a prática ritual, e que estão conectados mentalmente aos deuses; 6) Orações e outras formas de comunicação com os deuses; 7) Uma mundividência ou imagem geral do mundo como um todo e do lugar do indivíduo no seu seio. Esta imagem inclui uma especificação de um propósito ou fim geral do mundo e uma indicação de como o indivíduo nele se insere; 8) Uma organização mais ou menos total da vida do crente com base na sua mundividência; 9) Um grupo social ligado pelas características anteriores.³⁵ (MARTIN, 2010, p. 284).

A estruturação que o autor faz acaba permitindo a localização da religião que não necessariamente está mais paradigmaticamente estabelecida como nos casos das religiões catolicismo romano e judaísmo ortodoxo. Apesar disso, essa estrutura igualmente contém problemas, entre eles está na reunião explícita de interferências de deus ou deuses e alguns pontos que excluem religiões também paradigmáticas nas quais não possuem essas figuras divinas.

O Budismo, que também poderia ser configurada tal qual uma religião, exemplifica seu contorno como religião mediante sua construção histórica de templos, dogmas, ritos, preces, objetos sagrados, etc., mas para além disso ela se

³⁵ (Tradução nossa).

determina sem a imagem de um deus, portanto uma religião que compõe-se sincronizada com o ateísmo negativo (COMTE-SPONVILLE, 2016).

Outra iniciativa basilar de gerar delineamento estrutural da religião se dá a partir das investidas por responder os questionamentos existenciais, segundo Beardsley e Beardsley conforme trazido por Martin (2010). Tais investimentos enquadraria o que seria uma religião, atina-se:

1) Quais são as características fundamentais dos seres humanos e quais os problemas principais que enfrentam? 2) Quais são as características da realidade inumana mais significativas para a vida humana? 3) Dada a natureza do homem e do universo, como devem os homens tentar viver? 4) Dadas as respostas às primeiras três perguntas, que práticas irão melhor descrever e alimentar nos homens uma compreensão da natureza da realidade humana e inumana e uma dedicação ao ideal de vida humana? 5) Ao procurar respostas verdadeiras às primeiras quatro perguntas, que método ou métodos se deve usar? (p. 286).

Os empreendimentos de respostas para essas questões estariam diretamente ligados as estruturas de uma religião atribuindo a cada respectiva tentativa uma identidade que abarca uma visão sobre a vida e o mundo. Portanto religião seria a interlocução dessas questões, atribuindo-as respostas que por conseguinte cria uma crença religiosa e que a partir disso então estabelece uma prática sistemática calcada nessa visão de mundo (MARTIN, 2010).

A religião se estabelece como importante na sociedade porque se relaciona tentando responder questionamentos igualmente importantes por se tratarem de questões externas, do que é o mundo, como ele funciona e seu sentido, como também as questões internas da psicologia dos sujeitos que se questionam existencialmente. Logo, a religião anuncia, ela sugere proposições sobre a realidade das coisas (FREUD, 2014).

Embora pode-se fazer necessária a conceituação do que é de fato uma religião mesmo diante da sua intrínseca dificuldade, principalmente se relacionarmos o ateísmo como posição de referência as narrativas religiosas que tendem a apresentar uma perspectiva de mundo específica. Logo definir religião se torna uma tarefa infundável se relacionada a necessidade de captura de todas as expressões que poderiam ser abarcadas por tais nomenclaturas.

Porém, dispostas as complexidades, nos resguardaremos a compreensão da religião como algo mais próximo de uma institucionalidade com o propósito de distinguir de um outro conceito imbricado com o da religião, a espiritualidade, conceito que vem sendo usado como substituto dos termos religião e religiosidade: “ancorando-se na argumentação de que a religião remeteria à instituição, ao dogma, e às ortodoxias que se inclinam para defesa de normas tradicionais. Espiritualidade daria abertura para maior dinamismo, ancorando-se na experiência pessoal” (FREITAS, 2017, p. 97).

4.3 Ateísmo e liberdade

Durante muito tempo os ateus foram tratados como perigosos para a sociedade, preconceito muito referenciado em Platão e Tomás de Aquino. Ambos defendiam argumentações condenáveis aos ateus além de incentivar punições, condenações e até sentenças de morte. Nesse ponto é participativo elencar o caráter de liberdade que essa expressão galgou de tempos antigos até os dias atuais.

A liberdade religiosa moderna começa a ser discutida nos liberais clássicos, John Locke e Thomas More, que não desejavam ceder todos os benefícios cívicos aos ateus argumentando sobre a possível ausência de moralidade que poderia atingir o liberalismo democrático. Tais argumentos desses liberais promoveram justificativas teóricas para a Inglaterra perseguir ateus no século XIX, vários episódios marcam a recorrente busca por espaço de liberdade como o poeta Shelley que ainda nos anos 1811 foi expulso de Oxford por tentar publicar seu livro com o título *A necessidade do ateísmo* (GEY, 2010).

Ainda conforme Gey (2010), um argumentador contundente das posições de Locke foi o Pierre Bayle. Seu contemporâneo redarguia que o conceito da autonomia individual deveria ser alargado para que os ateus pudessem ser protegidos pelo governo da mesma maneira que os protestantes são dos católicos e os católicos dos protestantes à rigor do contexto. A teoria da tolerância que promove aos indivíduos a autonomia enquanto sujeito livre para tomadas de decisões, em seu ver, o poder político teria o dever de respeitar as decisões individuais sobre todas as faculdades

humanas, e conseqüentemente seu direito sobre questões de fé e religião. O ponto da liberdade religiosa a partir do governo só começa a ter espaço duzentos anos após Locke publicar *Carta sobre a tolerância*, diferença encontrada na Constituição dos EUA já em 1788, e que ainda viria a ser aditivada com a *Carta dos Direitos* em 1791, direcionando questões de decisão religiosa aos cidadãos e excluindo das preocupações do governo a religião.

Nesse aspecto se confundem, como já vimos no processo histórico, discordância religiosa e perigo. A liberdade neste caso se mostra diretamente ao espaço de escolha de como experienciar a própria vida a partir do seu modo de enxergar o mundo. Fazer escolhas de como se compreende o mundo demonstra ser natural na medida em que nossas crenças vão se encaixando nos registros psicológicos com suas cargas emocionais construindo conseqüentemente uma sociedade que vai elencando o que pode ser benéfico ou não para cada um. Sociedades só construíram espaços que depositam autonomia facultativa do que é bom para seus constituintes quando se construíram em cima de registros constitucionais, como no caso dos EUA. A liberdade como registro de escolhas nos encaminha para uma formulação defendida por Comte-Sponville no seu livro *O espírito do ateísmo*, no qual se refere a espiritualidade como: “uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e sente.” (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 128).

O que mostra Minois (2014) sobre a história das liberdades intelectuais que discordam das narrativas religiosas, desde os gregos, infere que a autonomia intelectual muito se confundia e se confluía quando filósofos, cientistas, poetas e escritores tentam descrever o mundo de maneira distinta das religiões. Tal liberdade, há muito se demonstra com alto custo a quem se propõe não reproduzir as linhas dos preceitos religiosos. Essas conjecturas apontam diretamente para uma hipotética separação entre ateísmo clássico e ateísmo moderno, isto é, o que se encontra definindo como ateísmo na história pré-moderna eram simplesmente afirmações contrárias das teológicas, enquanto um ateísmo moderno se apropria dessa posição e só posteriormente aditiva-se de argumentos calcados na ciência.

4.4 Ateísmo também é espiritualidade

Se colocarmos o ateísmo como sintoma ou parte do naturalismo, seria impossível reunir ateísmo e espírito, compreendido de maneira sobrenatural, como um conjunto de possibilidade para um sujeito ateu. Um outro caminho seria chegar no ponto onde o conceito de espírito, e conseqüentemente espiritualidade, alcance ambientes destituídos da carga religiosa do ocidente mediante o pensamento do espírito como função no lugar de essência, isto é: É o que anima os seres, despertando-os para as suas profundezas, incentiva-os a especular, maravilhar-se, refletir e ter esperança. Espírito se refere ao conjunto de comportamentos mentais e emocionais entre experiência e espiritualidade”³⁶ (WALTERS, 2015, p. 200).

Comte-Sponville (2016) tenta reestruturar a espiritualidade como uma ação propriamente dos seres humanos executada para além de como o ocidente acostumou-se a interpretá-la em conjunto com a crença em deus e sinônimo de religião. Em seu analisar, a espiritualidade como prática do pensar, do duvidar, de produzir a partir da imaginação: “o ‘espiritual’ seria sinônimo de ‘mental’ ou de ‘psíquico’” (p. 128).

Para ele não seria necessário reduzir eventos mentais a simples eventos cerebrais, ele percebe a importância das experiências para além de si mesmo como a contemplativas sem a necessidade de haver um ser superior: “A espiritualidade é mais do domínio da experiência que do pensamento” (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 136).

A transcendência de uma espiritualidade ateu se posicionaria distante da passividade em relação a um deus e a algo fora da natureza, é justo no sentido contrário, estaria da absorção de si a partir de uma experiência que aprecia o universo físico (WALTERS, 2015).

O incerto, a imensidão, ou simplesmente um sentimento de dimensões oceânicas, nos recolocaria diante da nossa psíquica relação com o todo ou com o “todo-distante”. Seria precisamente diante da imensidão do universo que nos poderia causar essa sensação que problematiza psicologicamente os nossos limites como pensa Freud. Contemplar as estrelas durante uma noite, nos remeteria a um distante visível, mas ao mesmo tempo inalcançável:

³⁶ (Grifo nosso).

Experiência banal, experiência familiar? Sim, mas que é ainda mais perturbadora, quando nos permitimos mergulhar nela, nos abandonar nela, nos perder nela. O mundo é nosso lugar; o céu, nosso horizonte; a eternidade, nosso cotidiano. Isso me comove mais que os milagres, se eu acreditasse neles. Andar em cima das águas, que insignificância perto do universo! (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 137).

Percebe-se que um ateísmo que possui espaço para uma espiritualidade do ato, como também sinônimo de liberdade, se direciona a posicionamentos que estão por sua vez atravessados pelos questionamentos que as religiões tentam responder. Ateístas como Sagan, Einstein entre outros que validam o misterioso do não saber, e do outro lado, ateístas como Dawkins que pensam o universo como problema parcialmente solucionado com verdades temporárias adquiridas pela ciência, se dividem em partes, mas ambos não se separam do esplendor, admiração e celebração que a beleza do universo pode proporcionar: “As duas posições são compatíveis com uma espiritualidade ateísta” (WALTERS, 2015, p. 207).

Assim sendo, o ateísmo poderia ser compreendido como o registro do pensar o mundo e que escolhe qual perspectiva preenche sua sensação de vazio oceânico, se concretiza como assentamento do ateísmo como ato de recusar, de não portar e de escolher os conteúdos do próprio preenchimento existencial. O ato como mecanismo e não conteúdo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde as contribuições dos “mestres das suspeitas” Nietzsche, Freud e Marx, que também possuem raízes conceituais anteriores, a produção de conhecimento sobre a consciência ficou mais atenta aos signos que fazem sentido a própria consciência. Colocar em suspeita a ideia de que a consciência pode ser um resultado de outros agentes e instâncias como palavra, inconsciente e moeda, faz com que qualquer investigação a respeito de sentidos sejam antes de mais nada aproximados com cautela e conjunto com o pensamento que não há como se referir a essas formas como conclusivas. A partir deles, em grande medida, pensar o humano sem os atravessamentos de outros agentes e instâncias externas a própria consciência e ao indivíduo pode ser um grande erro (ZUBEN, 2020).

O(s) ateísmo(s), conforme constantemente anunciado Minois (2010), deve ser encarado acima de tudo um estado de condição frente as atitudes de distanciamento da ação religiosa, sempre em mecânica referencial, visto que tanto na ausência, como na discussão dos argumentos interpretativos, estão circunscritas as características de liberdade intelectual restrita ao humano. Sendo assim, afigura-se em Ateísmo uma instância de posições complexas e arbitrariamente contextualizadas às maneiras de suas referências e as condições por estas impostas, estabelecendo logo sua marca plural. Ateísmo como pluralidade de descrever.

E é nesse contexto em que se apresentam as maiores dificuldades de realizar essa pesquisa: a ausência da proximidade concreta com os sujeitos declaradamente ateus que poderiam contribuir para localizar o momento, ou momentos, que se instaura a resolução ateia frente às narrativas. O escasso material teoricamente científico sobre o tema também foi uma grande barreira nessa investigação.

Investigar os momentos de aceitação de uma visão não sobrenatural da vida se mostra promissora quanto os possíveis problemas ainda a serem redarguidos pela posterioridade deste trabalho. Investigar a cena³⁷ onde se apresentam as narrativas para um primeiro contato com a narrativa religiosa, utilizando como

³⁷ Configuração teórico-metodológica da análise de discurso francesa, cunhada por Michel Pêcheux, onde se apresentam as figuras dos agentes representantes dos discursos diante dos sujeitos ouvintes.

método investigativo a Análise de Discurso de cunho francês, poderia ser a complementação desta pesquisa.

A condição reativa do ateu trata-se de uma modulação a partir de uma outra atitude, um estímulo, onde se encontra justificativa na investida de redução de possibilidades da liberdade enquanto sujeito, de decidir sobre o injetar dos blocos que transfiguram as lacunas e disposições da própria subjetividade, isto é, sua condição de imanência está em relação à medida em que a cena é estabelecida pelo agente do discurso religioso, estando para o diálogo que inter-relaciona sobre fenômenos naturais dispostos a exata tentativa de conversão das formas de se interpretar secularmente o mundo. É justo no propósito da conversão, que se desorganiza próteses e aditivos com a finalidade de transfiguração das mesmas, que serve a propósitos e interesses inseridos no discurso religioso. Discurso esse, onde está imbricado uma série de conceitos, signos e sentidos, que uma vez estabelecidos no imaginário social permitirá um maior controle desses constituintes da formação cultural.

A sistematização de alterar à liberdade daqueles que não estão inseridos no circuito do discurso religioso, dever-se-ia está para à angústia de uma não corroboração com os sentidos inscritos nesses agentes religiosos, assim como a carência que inclina os indivíduos para algo além de si mesmo, à exigência requisitada pela espiritualidade, a transcendência humana.

Como fragmento da descrença, o ateísmo se manifesta em diferentes vertentes que se constroem mediante sua característica essencial que devemos ter em mente na pretensão de entender aquilo que pontua e do que é o ateísmo. Ser ateu, portanto, seria então exercer um ato, que decide, que em todos casos se relacionará como posição situacional em que se terá a alguma forma de referência divina. Quase todas as instâncias dos ateísmos são registradas a partir de ações interpretadas pelo externo. Até mesmo a não ação, o ato de não concordar deixando então esvair o assunto, como no caso de ateus que simplesmente não se importam com o assunto da crença conforme vimos em Walters (2015). É em vista disso que o sujeito ateu se ver segregado pelos entes exteriores por fazer parte de um discurso minoritário.

O ateísmo contemporâneo é pautado na ciência moderna, com expoentes como Dawkins, Shermer, Dennett, entre outros, que fizeram da nomenclatura

externa, classificada pelos agentes positivos do teísmo nos períodos pré-modernos, algo a ser preenchido de outros conceitos como insistir na independência da espiritualidade distinta da crença em deuses tal qual nos demonstra Comte-Sponville (2016), isto é, seguindo a estrutura disponibilizada por Shermer (2012) de que crenças podem ser capitalizadas posteriormente a sua instauração no imaginário humano.

O ateísmo não é simplesmente uma transfiguração que se instaura e remodela as estruturas do imaginário humano. Na verdade, ele vai contra quase tudo aquilo que não esteja em concordância com um processamento natural e elaborativo das instâncias do ato do simples viver como ser vivente. É compatível com toda a naturalização do olhar que se aproxima do que se constrói a partir do toque, do sensível. É uma postura que está apoiada na autonomia de interpretar subjetivamente os acontecimentos encontrados no seu ambiente. A sistematização de nomes, nomenclaturas e conceitos, também fazem parte dessa própria tecnologia de preenchimento que se mostra linear as necessidades também nomeadas e consecutivamente conceituadas. A constituição da fórmula de preenchimento se mostra como sintoma da visão de mundo. Essa, por sua vez não é um simples reunir fatos assimilação dos mesmos. Mas é preciso compreender que a crença religiosa se dá pela troca de uma visão de mundo, grandemente realizada com fluidez se realizada com propostas de valor humano. A religião, nesse sentido, se apresentará como um agente que investe na tentativa de responder os questionamentos existenciais (MARTIN, 2010).

Conforme mencionado por Martin (2010), durante toda a história, da mesma maneira em que se tenta formalizar as possíveis inclinações do ser humano a acreditar em algo maior que ele, foram realizadas investidas de preencher tais lacunas. As religiões são esse sintoma da produtividade humana para o próprio humano.

O “sentimento oceânico” de Freud (2014) como representante das ideias posicionadas as inatas necessidades de objetos externos, só pôde ser compreendido como possível de ser preenchido por outros objetos não sagrados a partir de Comte-Sponville (2016). Antes disso poucas eram as tentativas de estabelecer um mundo saudável sem deuses. É nesse sentido que se faz necessário reformular conceitos que se perderam entre o aglutinamento das

narrativas religiosas e torna-las acessíveis mediante o pressuposto que as necessidades humanas são subjetivas, narrativas nem sempre preenchem definitiva e completamente as lacunas humanas.

A ampliação de conceitos tratados como como religiosidade, espiritualidade, crer em deus, portar um discurso religioso como dogma, ter o credo da religião, pode ser sistematizada a partir do seu respectivo desaguamento, diante do propósito de democratizar o que cada conceito pode preencher os sujeitos.

Religiosidade pode ser interpretada como essa sensação que relaciona com as dimensões externas, oceânicas, que possuem bases em referências registradas desde o amparo dos pais e que conseqüentemente podem gerar outras experiências de se sentir (in)completo quando se contempla a imensidão de objetos externos ao humano. As formas de preenchimento dessa sensação deveriam ser igualitárias, de um deus até a apreciação das estrelas que demonstram outra concepção de tamanho e espaço do homem no mundo. A espiritualidade pode ser encarada como nossa distinção dos animais irracionais na questão da transcendência da impulsividade instintiva pela capacidade de escolher, experienciar, amar, etc., ela poderia ser conhecida como: “sinônimo de mental ou de psíquico” (COMTE-SPONVILLE, 2016, p. 128).

Acreditar que a crença em deus pode ser benéfica para alguns sujeitos também pode ter espaço como nos aponta Dennett (2006). Porém é preciso ponderar que a crença em deus também pode relevar uma ilusão sobre a realidade eufemizada como mencionado por Dawkins (2007).

Compreender que ter como parâmetro para vida cotidiana os dogmas de uma religião e não necessariamente precisar acreditar em um deus tanto pode ser possível como é no oriente há séculos. A relação do budismo, confucionismo e jainismo, são exemplos claros e práticos de ser preenchido pela necessidade de algo maior, a religião com seus ritos e templos, sem a exigência de um deus onipresente, onipotente e onisciente (MINOIS, 2014).

Não concordar completamente com a apresentação de deus e formalizar outra forma de compreender deus foi praticamente a história do cristianismo, de Paulo, Tomás de Aquino, Lutero, Armínio, etc., até os dias atuais encontra-se

constantes reapresentações de deus como alguém diferente do apresentado anteriormente (FEUERBACH, 2007).

As religiões como agente da apresentação das características de deus se ver diante de formas diferentes que apresentam a mesma, ou parecida imagem. Segundo Campbell (2004), o sacerdote em conjunto com seu rebanho percebe deus de determinada forma diferente dos poetas, artistas e filósofos que concebem deus a suas respectivas maneiras.

Entre as intenções do ateísmo podemos sublinhar o que se faz audível em sua base principal, onde está o espírito da coisa: “o ateísmo não prova que Deus não existe, mas não está convencido das provas ou argumentos oferecidos pelo teísta” (SANTOS, 2016, p. 18).

Ao menos da condição inicial e mais próxima de um sujeito coexistindo anterior a um cenário religioso, o ateísmo germinador, o negativo, parece fazer parte da instância de execução natural de algo intrínseco do humano. A espiritualidade é a fonte constitutiva do processo facultativo, do ato e da ação realizados pelo intelecto. Faz parte da liberdade humana escolher aquilo que acessará as entranhas mais íntimas desse animal; o medo que pulsa por continuar existindo (COMTE-SPONVILLE, 2016).

O ateísmo reflete a contingência de se posicionar abertamente portando uma narrativa não tão adotada pela maioria, mas que possui validação de instituições de poder baseando no princípio base da liberdade ao direito de escolha. Deve-se, portanto, ser possível, ser aceitável, ser legalmente viável expressar qualquer escolha de perspectiva do mundo para ser então socialmente saudável tê-la, ela sendo maioria ou minoria na sociedade.

Um discurso para ser saudável de ser expressado socialmente precisa ser capitalizado, compreendido, explicado e disponibilizado à liberdade democrática. O caráter falseado pela história que deposita traços desabitados de sentidos ao ateísmo demonstra pertencer as instâncias de poder que via como crucial a permanência de um *status quo* que sustenta discursos empregados por suas serventias de coerção e obstáculo que esconde o funcionamento completo das realidades sociais, psicológicas e científicas.

Além disso, um discurso como ideia redarguida às questões existenciais, não deveria ser estabelecido como unilateralmente viável exclusivamente por sua aceitação quantitativa, mas também pelo registro qualitativo que ele pode inscrever. O ser humano forma-se no ato, é um ser que se constrói no verbo.

REFERÊNCIAS

ALVES, Ana Rodrigues Cavalcante. Do habitus aos hábitos: reflexões sobre a prática na teoria social contemporânea. In: Encontro Anual da ANPOCS, 39º, Caxambu/MG. **Anais...** Caxambu: ANPOCS, 2015. p. 1-24. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/39-encontro-anual-da-anpocs/spg/spg23>. Acesso em: 29 out. 2020.

AQUINO, Thiago Antonio Avellar; CRUZ, Josilene Silva da. A questão do ateísmo para o entendimento do homem no pensamento de Viktor Frankl. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**. Juiz de Fora, v. 21, n. 2, Jul./Dez, p. 81-93, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/22152>. Acesso em: 17 nov. 2021.

AQUINO, Thiago Antonio Avellar de; CRUZ, Josilene Silva; RODRIGUES, Erick Henrique da Costa. Uma análise do livro “deus um delírio” à luz do pensamento de Viktor Frankl. **Interação em Psicologia**, Curitiba, v. 23, n. 2, ago. 2019. ISSN 1981-8076. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/psicologia/article/view/65064>. Acesso em: 24 nov. 2021. doi:<http://dx.doi.org/10.5380/psi.v23i02.65064>.

ARAÚJO, Michele de. **Heresia, poder político e lógicas corporativas na Península Ibérica (séc. XIII-XV)**. Brasília: UnB, 2011. 43f. Monografia (Bacharelado em História) – Departamento de História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

ÁVILA, Antonio. **Para conhecer a psicologia da religião**. São Paulo, Edições Loyola, 2007.

BAHR, Fernando. Los Escépticos Modernos y la génesis del cogito cartesiano. In: **Revista Latino Americana de Filosofia**. Buenos Aires, V. 36, n. 1, Mai, 2010, pp. 59-85. Disponível em: https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/117362/CONICET_Digital_Nro.99a67995-e22c-4536-98a0-6c06c9982515_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y. Acesso em: 11 nov. 2021.

BITTAR, Eduardo C. B. O aristotelismo e o pensamento árabe: Averróis e a recepção de Aristóteles no mundo medial. **Revista Portuguesa de História do livro e da Edição**, Lisboa, n. 24, p. 61-103, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/pdf/rphl/n24/n24a04.pdf>. Acesso em: 13 nov. 2020.

BREMMER, Jan N. O ateísmo na antiguidade. In: MARTIN, Michael (org). **Um mundo sem Deus. Ensaios sobre o ateísmo**. Lisboa: ed. 70, 2010. p. 19-38.

BRASIL, Luciana Leão. Michel Pêcheux e a teoria da análise de discurso: desdobramentos importantes para a compreensão de uma tipologia discursiva. **LINGUAGENS Estudos e Pesquisas**. v. 15, n. 1, p. 171-182. Jan./jun. 2011. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/lep/article/download/32465/17293/136767>. Acesso em: 23 nov. 2021.

CABRAL, Alexandre Marques. **Nilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã – Nietzsche, cristianismo e o Deus não-cristão**. vol. 1. Rio de Janeiro: MAUAD, 2014.

CAMPBELL, Joseph. **As máscaras de deus**. São Paulo: Palas Athena, 2004.

CLITEUR, Paul. The definition of atheism. **Journal of Religion and Society**, v.11, p. 1-12, 2009. Disponível em: <http://moses.creighton.edu/JRS/2009/2009-4.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2020.

COMTE-SPONVILLE, André. **O espírito do ateísmo: introdução a uma espiritualidade sem Deus**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo; WMF Martins Fontes, 2016.

DE FRANCESCH, Sylvio Hermann. O dicionário da Teologia Católica e o Estatuto Epistemológico da Teologia: a contribuição dos Teólogos de Saulchoir para o debate sobre a ciência teológica no período entre guerras. **Revue des sciences philosophiques et théologiques**. v. 99, n. 1, p. 49-96. 2015. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2015-1-page-49.htm?contenu=resume>. Acesso em: 10 nov. 2020.

DENNET, Daniel C. **Quebrando o encanto: a religião como fenômeno natural**. São Paulo: Globo, 2006.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fones, 1996.

FARIA, Thiago Costa. Sobre o conceito de comunidade em Kierkegaard. 2015. 343 f. **Tese** (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/26888/26888.PDF>. Acesso em: 23 nov. 2020.

FEUERBACH, Ludwig. A essência do cristianismo. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007.

FLECK, Almeida *et al.* Desenvolvimento do WHOQOL, módulo espiritualidade, religiosidade e crenças pessoais. **Revista de Saúde Pública**. v. 37, n. 4, p. 446-455, 2003. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rsp/article/view/31614/33500>. Acesso em: 10 nov. 2021.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**: ditos e escritos II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FRANCO, Clarissa de. Ateísmo, evolução e cognição: bases conceituais de sustentação do neodarwinismo de Richard Dawkins. In: VALLE, Edenio (org.). **Ateísmos e irreligiosidades**: tendências e comportamentos. São Paulo: Paulinas, 2018. p. 25-58.

FRANKL, Viktor; LAPIDE, Pinchas. **A busca de deus e questionamentos sobre o sentido**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

FREUD, Sigmund. **Um estudo autobiográfico, inibições, sintomas, ansiedade, análise leiga e outros trabalhos**. 1925-1926. Edição standard brasileira v. 20. Rio de Janeiro: Imago, 2009a. Disponível em: http://www.valas.fr/IMG/pdf/Freud_portigais_C_20-23.pdf. Acesso em: 16 nov. 2021.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**: Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Obras completas v. 18).

FREUD, Sigmund. (1927). O futuro de uma ilusão. In: _____. **Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 231-301.

FREITAS, Marta Helena de. Psicologia religiosa, psicologia da religião/espiritualidade, ou psicologia e religião/espiritualidade? **Revista. Pistis Prax.** [S.l.], v. 9, n. 1, p. 89-107, jan./abr. 2017. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/7229/16137>. Acesso em: 22 nov. 2017.

GEY, Steven G. Ateísmo e liberdade religiosa. In: MARTIN, Michael (org.). **Um mundo sem Deus. Ensaios sobre o ateísmo**. Lisboa: ed. 70, 2010. p. 325-346.

GRAVES, Robert. **Os mitos gregos**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018. v. 1.

GREELEY, Andrew. **Religion in Europe at the end of the second millenium**. New Brunswick, NJ: Transaction, 2003. Disponível em: <https://www.taylorfrancis.com/books/e/9781315128399>. Acesso em: 01 ago. 2020.

HOCK, Klaus. **Introdução à ciência da religião**. São Paulo, Edições Loyola, 2010.

HYMAN, Gavin, O ateísmo na história moderna. In: MARTIN, Michael (org.). **Um mundo sem Deus. Ensaio sobre o ateísmo**. Lisboa: ed. 70, 2010. p. 39-64.

HUME, David. **História natural da religião**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

INÁCIO, Rodrigo. Cioran gnóstico – ou o último dos Bogomilos. **Agnes**. São Paulo, n. 7, p. 19-48, jun./dez. 2007. Disponível em: <https://ken.pucsp.br/index.php/agnes/article/view/44927/29753>. Acesso em: 23 nov. 2020.

KIERKEGAARD, Soren. **O desespero humano**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

LA BOÉTIE, Étienne de. **Discurso da servidão voluntária**. São Paulo: Martin Claret, 2009.

JORNADA DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS, 8., 2010. Maringá, PR. **Anais**. Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2010. Disponível em: <http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2009/pdf/45.pdf>. Acesso em: 17 nov. 2020.

MASSIH, Eliana. Michel Gauchet: um ateu(?) desencantado (?) do mundo. Perspectiva desde a Psicologia e a Ciência da Religião. In: VALLE, Edenio (org.). **Ateísmos e irreligiosidades: tendências e comportamentos**. São Paulo: Paulinas, 2018. p. 207-224.

MARTIN, Michael. Ateísmo e religião. In: MARTIN, Michael (org.). **Um mundo sem Deus. Ensaio sobre o ateísmo**. Lisboa: ed. 70, 2010. p. 283-302.

MEZADRI, Fernando. SOCIOLOGIA DO ATEISMO. **Revista Relegens Thréskeia**, [S.l.], v. 9, n. 2, p. 14-36, nov. 2020. ISSN 2317-3688. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/75562/42014>. Acesso em: 12 nov. 2021.

MINOIS, Georges. **História do ateísmo: os descrentes no mundo ocidental, das origens aos nossos dias**. São Paulo: Unesp, 2014.

NASCIMENTO, Jeverson. As diferenças doutrinárias do calvinismo e do arminianismo. **Revista Teológica Internacional**. São Bento do Sul/SC, v. 26, n. 2, p. 259-279, 2018. Disponível em: file:///C:/Users/ERICK/Downloads/Dossie_art_02.pdf. Acesso em: 29 out. 2020.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Martin Claret, 2012.

PEIXOTO, Adão José. Sócrates, a filosofia e a questão da morte. **Fragmentos de Cultura**. Goiânia, v. 20, n. 9/10, p. 663-682, set./out. 2010. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/download/1642/1036>. Acesso em: 04 nov. 2020.

OLIVEIRA, Paulo César de. Averróis e a religião do filósofo. **Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia**. v. 8, n.19, p. 107-114, 2016. Disponível em: <https://www.theoria.com.br/edicao19/06012016RT.pdf>. Acesso em: 13 nov. 2020.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

PEDROSA, Cleide Emilia Faye. Discurso religioso: funções e especificidade. **Solettras**. n. 13, São Gonçalo, UERJ, jan./jun. 2007. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/solettras/article/view/4694/3461>. Acesso em: 17 nov. 2020.

PINHEIRO, Maurício Mota Saboya. Experiência religiosa e garantia da crença na existência de deus em Alvin Platinga. **Numen**, v. 9, n. 1, p. 93-110, jan./jun. 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21599>. Acesso em: 29 out. 2020.

QUILLEN, Ethan G. Discourse analysis and the definition of atheismo. **Science, Religion & Culture**, v. 2, n. 3, jun. 2015, p. 25-35. Disponível em: https://researcherslinks.com/base/downloads.php?jid=9&aid=118&acid=16&path=pdf&file=14379885292_SRC_2_3_25-35.pdf. Acesso em: 03 nov. 2020.

RODRIGUES, Larissa de Assis Pimenta. O ateísmo em Freud: uma produção da modernidade para além do ceticismo. **REH** v. 4, n. 7, p. 154-175. Jan./jun. 2017. Disponível em:

file:///C:/Users/ERICK/Documents/ERICK/Mestrado/Disserta%C3%A7%C3%A3o/Textos%20Ate%C3%ADsmo/75.pdf. Acesso em: 16 nov. 2021.

SALLES, Lucio Lauro B. Massafferri. Sócrates e o processo político que o condenou ao suicídio. **Prometheus – Journal of Philosophy**. v. 11, n. 31, p. 91-105, dec. 2019. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/10680>. Acesso em: 04 nov. 2020.

SANTOS, Valmor Feirreira. **Uma introdução ao movimento do neoteísmo**: definições e metáteses. 2016. 97f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, 2016.

SENA, José Roberto. A religião nas concepções dos clássicos Marx e Durkheim: felicidade ilusória ou transfiguração da sociedade? **Diversidade Religiosa**. João Pessoa, v. 6, n. 1, p. 64-86, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/dr/article/view/31152/16494>. Acesso em: 31 out. 2020.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. **Revista Brasileira de Educação**. Rio de Janeiro, n. 20, p. 60-70, mai./ago. 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbedu/n20/n20a05.pdf>. Acesso em: 25 nov. 2020.

SHERMER, Michael. **Por que as pessoas acreditam em coisas estranhas**. São Paulo: JSN Editora: 2011.

SHERMER, Michael. **Cérebro e crença**. São Paulo: JSN Editora, 2012.

STIRNER, Max. **O único e sua propriedade**. Editora Antígona: Lisboa, 2004.

SOARES, Marcelo Negri; RORATO, Izabella Freschi. Garantia constitucional de presunção de inocência e a condenação penal em segundo grau. **Revista de Direito Brasileira**. São Paulo. v. 19, n. 8, p. 366-381. Jan/Abri. 2018, p. 378. Disponível em: http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_informativo/bibli_inf_2006/Rev-Dir-Bras_v.19_n.8.23.pdf. Acesso em: 04 nov. 2020.

SOUZA, Jônatas Ferreira de Lima. **Ateísmo na antiguidade**: aspectos teóricos e metodológicos para a inserção do tema na antiguidade Egípcia, Mesopotâmica e Israelo-Judaíta e pressupostos para o estudo na antiguidade clássica. 2019. 213f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 2019.

SINNER, Rudolf von. Sobre a excomunhão de Lutero e sua possível revogação. **Caminhos de Diálogo**. Curitiba, v.7, n. 10, p. 98-114, 2019. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/caminhosdedialogo/article/view/25280>. Acesso em: 11 nov. 2020.

SILVA, Obdália Santana Ferraz. Os ditos e os não-ditos do discurso: movimentos de sentidos por entre os implícitos da linguagem. **R. Faced**. Salvador, n. 14, p. 39-53, jul./dez. 2008. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/entreideias/article/view/3007/2653>. Acesso em: 18 nov. 2020.

SPINOZA, Benedictus. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

STIGAR, R. A concepção de religião para Max Weber: um olhar a partir da ciência da religião. **Kerygma**, [S. l.], v. 11, n. 2, p. 167–174, 2017. Disponível em: <https://revistas.unasp.edu.br/kerygma/article/view/770>. Acesso em: 22 nov. 2021.

THROWER, James. **Breve história do ateísmo ocidental**. Edições 70: São Paulo, 1971.

WALTERS, Kerry. **Ateísmo: um guia para crentes e não crentes**. São Paulo: Paulinas, 2015.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2013.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **O imaginário**. São Paulo: Edições Loyola: 2007.

VERDAN, André. **O ceticismo filosófico**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1998.

ZILLAS, Urbano. A crítica da religião na antiguidade e na Idade Média. **Interações**. Minas Gerais, v. 3, n.3, p. 17-31, 2008. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6719>. Acesso em: 09 nov. 2020.

ZILLES, Urbano. Filosofia e teologia na Idade Média. **Teocomunicação**. Porto Alegre, v. 43, n. 1, p. 106-129. 107, jan./jun. 2013. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/download/14188/9426>. Acesso em: 09 nov. 2020.

ZUBEN, Marcos de Camargo Von. Ricoeur, Foucault e os mestres da suspeita. **Trilhas Filosóficas**, v. 1, n. 1, p. 34-42, 11 abr. 2020. Disponível em: <https://www.uern.br/outros/trilhasfilosoficas/conteudo/Ricoeur%20Foucault%20e%20os%20mestres%20da%20suspeita%20Marcos%20von%20Zuben.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2021.

ZUCKERMAN, Phil. Ateísmo: números e padrões contemporâneos. In: MARTIN, Michael (org.). **Um mundo sem Deus. Ensaios sobre o ateísmo**. Lisboa: ed. 70, 2010. p. 65-90.