



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS I
CENTRO DE EDUCAÇÃO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JOSÉ NITCHELLY SILVA DINIZ

ATEÍSMO E CRÍTICA À RELIGIÃO NO ENSINO DE FILOSOFIA

**CAMPINA GRANDE
2024**

JOSÉ NITCHELLY SILVA DINIZ

ATEÍSMO E CRÍTICA À RELIGIÃO NO ENSINO DE FILOSOFIA

Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia)
apresentado a/ao Coordenação/Departamento
de Filosofia da Universidade Estadual da
Paraíba, como requisito parcial à obtenção do
título de Licenciatura em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sávio Lima Siqueira.

CAMPINA GRANDE
2024

É expressamente proibida a comercialização deste documento, tanto em versão impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que, na reprodução, figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

D585a Diniz, José Nitchelly Silva.
Ateísmo e crítica à religião no ensino de filosofia
[manuscrito] / José Nitchelly Silva Diniz. - 2024.
48 f. : il. color.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia)
- Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação,
2024.

"Orientação : Prof. Dr. Sávio Lima Siqueira, Departamento
de Filosofia - CEDUC".

1. Agnosticismo. 2. Ceticismo. 3. Irreligião. 4. Secularismo.
I. Título

21. ed. CDD 371.12

JOSÉ NITCHELLY SILVA DINIZ

ATEÍSMO E CRÍTICA À RELIGIÃO NO ENSINO DE FILOSOFIA

Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia)
apresentado a/ao Coordenação/Departamento
de Filosofia da Universidade Estadual da
Paraíba, como requisito parcial à obtenção do
título de Licenciatura em Filosofia.

Aprovada em: 12/11/2024.

BANCA EXAMINADORA

Sávio Lima Siqueira

Prof. Dr. Sávio Lima Siqueira (Orientador)
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

Maria Simone Marinho Nogueira

Prof.^a Dr.^a Maria Simone Marinho Nogueira
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

ALB

Prof. Dr. José Arlindo de Aguiar Filho
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

Para os destemidos que ousaram questionar.

AGRADECIMENTOS

As pessoas a quem dedico a minha eterna gratidão e o meu respeito são as mesmas que acreditaram no meu potencial e que me levaram a aventuras de descobertas: que me ensinaram a ler e a escrever, a aprender mais sobre o mundo, a debater e a expressar as minhas ideias.

Agradeço, em primeiro lugar, à minha deusa, mãe e primeira professora, Maria das Dores. Agradeço pela vida, pelas repreensões, pela compreensão nos momentos de necessidade, por haver amenizado o peso das responsabilidades, por todo o seu tempo de criação e de motivação nos meus estudos, e por ter, desde muito cedo, incentivado a minha curiosidade.

Agradeço à minha irmã, Natália Sirly, pela acolhida e pelas conversas dos últimos anos. Agradeço por ter sido a minha professora da vida adulta e por ter me acompanhado nos estudos.

Agradeço à Universidade Estadual da Paraíba, pela oportunidade de concretizar o meu sonho de se graduar no curso de filosofia e pelo custeamento de bolsas, cuja aquisição de livros e de recursos tecnológicos me trouxeram uma riqueza de conhecimentos e de incentivos.

Agradeço à professora Robertina Teixeira da Rocha, que ensina a disciplina de filosofia no Colégio Estadual da Prata, pela inestimável acolhida, assistência e diagnóstico durante as regências do Estágio Supervisionado II, cujos conselhos e orientações jamais esquecerei.

Agradeço ao corpo docente do departamento de filosofia, em particular ao professor doutor Sávio Lima Siqueira, por ter assentido na orientação deste trabalho, pela parceria e pelas indicações de leitura, ao professor doutor Júlio César Kesting, que aguçou a minha curiosidade em metafísica, às professoras doutoras Eugênia Ribeiro Teles e Gilmara Coutinho Pereira, por terem me guiado ao magistério em filosofia e por terem avaliado as primeiras versões deste texto, e aos professores que compõem a banca examinadora: a professora doutora Maria Simone Marinho Nogueira, cujo brilhantismo reacendeu o meu interesse em filosofia medieval, e o professor doutor José Arlindo de Aguiar Filho, pela competência e pela maestria no ensino. Agradeço ao professor doutor Alessandro Giordano, que me instruiu na língua grega.

Agradeço aos meus professores por toda a educação: Conceição, Luciene, Débora, Geanise, Joana d’Arc, José Belarmino, José Justino, Lizanka, Áucio, Cleone, Edineis, Graça, José Reneudo, Lúcia Lima, Luís Auriclelson, Marilúcia, Sara, Sebastião, Stanley, Wilton, e, de maneira especial, aos meus primeiros professores de filosofia no ensino médio, Geane e Tiago.

Agradeço aos padres e aos catequistas pela minha formação católica, pois, como certa vez afirmou o Filósofo, é justo sermos gratos àqueles com os quais discordamos as opiniões, uma vez que ajudaram a formar o nosso hábito especulativo na busca pelo conhecimento.

Agradeço à ciência, que me encantou, e à filosofia, que me ensinou a viver.

Muitos dizem que você não existe e que é
melhor assim.
Mas como pode não existir o que pode assim
enganar?
Se tantos vivem de você, e de outro modo não
poderiam morrer –
Diga-me, que importância pode ter então que
você não exista?

Bertolt Brecht, *Hino a Deus* § 4

RESUMO

A proposta deste trabalho é demonstrar a importância de se discutir sobre o ateísmo e a crítica à religião no ensino de filosofia. O objetivo consiste em examinar como o debate historiográfico sobre a irreligiosidade auxilia na formação crítica dos alunos secundaristas e universitários, contribuindo para a desconstrução do dogmatismo e da ojeriza religiosa direcionada à filosofia. A metodologia inclui reflexões de cunho científico-filosófico, especulando as consequências da religiosidade no nível de educação, e salientando a intromissão que era própria da filosofia antiga nas questões concernentes aos deuses e à religião. Os resultados das pesquisas mais recentes indicam que a instrução da juventude nas ciências humanas e naturais frequentemente resulta em uma consternação com as crenças do núcleo familiar. A conclusão, portanto, é de que o professor de filosofia não deve se esquivar de uma análise crítica dos textos religiosos e teológicos, nem subestimar a vulnerabilidade precocemente transmitida pela religião.

Palavras-Chave: agnosticismo; ceticismo; irreligião; secularismo.

ABSTRACT

The purpose of this work is to demonstrate the importance of discussing atheism and the critique of religion in the teaching of philosophy. The objective is to examine how the historiographical debate on irreligiosity assists in the critical development of high school and university students, contributing to the deconstruction of dogmatism and the religious aversion often directed at philosophy. The methodology includes scientific-philosophical reflections, speculating on the consequences of religiosity in the educational sphere, and highlighting the interference that was characteristic of ancient philosophy in matters concerning the gods and religion. The results of the most recent research indicate that educating young people in the humanities and natural sciences often leads to discontent with the beliefs held by their family members. The conclusion, therefore, is that philosophy teachers should not shy away from a critical analysis of religious and theological texts, nor underestimate the vulnerability that is prematurely instilled by religion.

Keywords: agnosticism; skepticism; irreligiosity; secularism.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

A.E.C. Antes da Era Comum

E.C. Era Comum

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 ATEÍSMO E CRÍTICA À RELIGIÃO NO ENSINO DE FILOSOFIA	14
2.1 Uma perspectiva pedagógica do ateísmo	14
<i>2.1.1 O passado teológico da filosofia</i>	15
<i>2.1.2 O árduo processo de ruptura com a religião</i>	18
2.2 A intersecção entre o cristianismo e o “paganismo”	19
<i>2.2.1 A censura e a recusa da pluralidade</i>	22
<i>2.2.2 O ateísmo e a moralidade</i>	23
2.3 O espanto científico e filosófico	24
<i>2.3.1 O professor “doutrinador”</i>	25
<i>2.3.2 Filosofar é romper com o comodismo</i>	27
2.4 O “protoateísmo” grego	28
<i>2.4.1 A crítica à religião e aos deuses gregos</i>	29
<i>2.4.1.1 A crítica às práticas religiosas</i>	30
<i>2.4.1.2 A regulamentação dos mitos</i>	32
<i>2.4.1.3 Os impiedosos</i>	33
<i>2.4.1.4 A crítica à religião</i>	34
2.5 A filosofia questiona o dogmatismo	35
<i>2.5.1 A ignorância originária da religião</i>	36
<i>2.5.2 Quando a fé está para além da razão</i>	38
<i>2.5.3 A importância do debate filológico</i>	40
<i>2.5.4 A dedução acerca do problema do mal</i>	42
<i>2.5.5 Filosofar é aprender a morrer</i>	42
3 CONCLUSÃO	44
REFERÊNCIAS	45

1 INTRODUÇÃO

Uma das razões pelas quais discutir filosofia é um desafio reside no fato de que o seu ensino é estigmatizado. Especialmente na educação básica, tanto entre os alunos quanto entre os professores, a filosofia está sujeita a estereótipos e a estigmas, os quais permeiam a vida pessoal do profissional até ao que é próprio da sua área de pesquisa. Não é novidade que os estudantes do segundo grau manifestem tanto interesse pela religião dos professores das ciências humanas, no receio de que a sua ausência possa comprometer a educação que, em comunhão com um ensino tecnicista, acusa qualquer tentativa de reflexão sobre a pluralidade e a laicidade nas escolas como partidarização ideológica. Isso reflete um traço do dogmatismo a que os jovens estão, há muito, submetidos, e contra o qual tão somente a filosofia pode intervir.

O ateísmo, por sua vez, cada vez mais crescente no mundo contemporâneo, continua a ser enxergado, não somente pelo imaginário popular mas também pelo meio acadêmico, como um “fenômeno recente”, sobretudo através das discussões abrasivas dos filósofos da suspeita. Entretanto, para um olhar mais apurado sobre a história da religião, com vistas às inevitáveis dificuldades epistemológicas (Sena, 2024, p. 15), fica evidente que, desde o seu período clássico, a filosofia reserva um leque de reflexões teológicas que procederam, ao menos sutilmente, de uma descrença. Na prática, reduzir o “espectro do ateísmo” à contemporaneidade invalida o debate historiográfico, um subterfúgio através do qual as crenças denominacionais crescem exponencialmente. Por essas razões, debater sobre a “descoberta do ateísmo”, vista pelo historiador da religião Walter Burkert (1993, p. 597) como “um dos acontecimentos mais importantes da história da religião”, e lançar luz sobre os preconceitos direcionados aos ateus, contribuirá com uma reparação do profissional e da filosofia, reaproximando-a à sua origem.

Antes de versar sobre o ateísmo, porém, é preciso estabelecer uma distinção clara do que presentemente se entende tanto pela “crença” quanto pela sua “negação”. A “fé” consiste, grosso modo, em acreditar ou em concordar quanto à existência de um «*théos*», isto é, de um “Deus”, no caso do “monoteísmo”, ou de vários “deuses”, no caso do “politeísmo”; divindades as quais, em função do seu poder, são frequentemente atribuídas a “criação” ou a “formação” do «*kósmos*», isto é, do “mundo ordenado”. A fé cristã medieval, por exemplo, professava “uma crença numa proposição com base na palavra revelada de Deus” (Kenny, 2008, p. 188), manifesta na forma de um “teísmo”, ou seja, na crença em um “Deus vivo” e “criador do mundo” que, tal como propaga as religiões abraâmicas, está criteriosamente interessado nas ações humanas, que determinarão, após a morte, em uma vida idílica ou em uma danação eterna.

O ateísmo, por outro lado, respeitando o correspondente etimológico grego (prefixo «*a*» de “ausência” ou “negação”; «*theos*» de “Deus” ou “divino”), é concebido como o indicativo da total ou da parcial descrença em relação à existência de Deus(es) e da imortalidade da alma. Para muitos ateus, é desnecessário prestar culto ou provar a existência de um ser transcendente. De acordo com alguns autores, como o antropólogo e cientista da religião brasileiro Emerson Sena (2024, pp. 13-4), o movimento ateuista, mesmo não envolvendo a fé, continua a representar uma forma de crença, ou seja, uma forma religiosa secularizada que acredita na inexistência de Deus(es). Entretanto, para o filósofo americano Michael Martin (2010), nem o ateísmo negativo (ausência da crença em Deus[es]) e nem o ateísmo positivo (crença na inexistência de Deus[es]) representam expressões religiosas. De qualquer forma, como se observa no decorrer da história, o ateísmo não está redutível a uma definição, e se mistura ao agnosticismo, ao ceticismo etc.

O agnosticismo, que, se anteposto à fé, não deixa de ser uma visão polêmica, nega qualquer possibilidade de uma «*gnósis*», isto é, de um “conhecimento”, da existência ou da inexistência em relação ao(s) ser(es) transcendente(s). É, portanto, um “ateísmo moderado”, que argumenta que o conhecimento humano é “demasiado limitado” para conhecer as verdades metaempíricas. O ceticismo, por sua vez, suspende o juízo acerca do conhecimento e defende a «*akatalepsia*», ou seja, a incompreensibilidade das coisas (Brochard, 2009, p. 335).

Dito isso, o objetivo deste trabalho consiste em analisar a importância de se discutir sobre o ateísmo e a crítica à religião no ensino historiográfico de filosofia, se valendo de reflexões críticas pertinentes aos secundaristas e aos graduandos. Dentre os principais autores que, direta ou indiretamente, fundamentaram esta pesquisa, se encontram Bertrand Russell, Friedrich Nietzsche, Michael Martin *et al.*, Richard Dawkins e Sam Harris, apesar do tema *per se* ecoar a posição defendida por Emerson Sena (2024, p. 141): “é preciso espaço para pluralidade religiosa, filosófica e para perspectivas literário-históricas de textos sagrados”.

O primeiro capítulo, “Uma perspectiva pedagógica do ateísmo”, principia os tópicos que permeiam o trabalho. Os temas principais abordados são a influência da religiosidade no nível de educação, sobretudo quando resulta na recusa aos questionamentos filosóficos; o começo “profano” da filosofia, na medida em que se distanciava da narrativa mágica dos mitos; a influência do dogmatismo nas condenações históricas por “impiedade” e por “heresia”; o movimento contemporâneo do “neoteísmo” e as suas críticas à moderação religiosa; os subterfúgios que ainda validam o discurso religioso dentro da filosofia; a influência da religião nos preconceitos morais; as possíveis razões para a irreligiosidade; e sobre como o pensamento religioso, espelhado nas advertências do apóstolo Paulo, refreia a curiosidade pelo saber.

O segundo capítulo, intitulado “A intersecção entre o cristianismo e o ‘paganismo’”, discute as influências do pensamento grego no que veio a se constituir como “ortodoxia cristã”. Para tanto, se atém a uma breve demonstração da influência do “paganismo” na teologia; a importância da suspeita filosófica em relação à “infalibilidade” das religiões; os impactos causados pelo poderio da Igreja medieval; as contribuições seculares dos filósofos modernos a favor da “moderação” religiosa; e as reflexões contemporâneas sobre o ateísmo e a moralidade.

O terceiro capítulo, “O espanto científico e filosófico”, examina o contato dos jovens com o pensamento crítico e a consternação premente com o dogmatismo da religião. Os temas principais abordados são o abandono da crença religiosa a partir das investigações de cunho científico-filosófico; a importância de se discutir sobre a crença; a deturpação dos teólogos medievais através do cristianismo denominacional; a tendência do rompimento filosófico com o comodismo e com o dogmatismo; e a interpretação nietzschiana sobre o papel do filósofo.

O quarto capítulo, intitulado “O ‘protoateísmo’ grego”, investiga a historiografia da descrença na Grécia Antiga a partir do século V A.E.C., levando em consideração as razões pelas quais dificuldades históricas são impostas ao se debruçar sobre as cosmovisões de cunho “ateísta”. Desse modo, o capítulo analisa pormenorizadamente discussões que, por vezes, são suprimidas no ensino de filosofia, como a importância dos sofistas para o questionamento das tradições; as críticas de Sócrates às práticas religiosas e as razões pelas quais o ateniense foi condenado à morte; o processo de laicização e a regulamentação dos mitos n’*A República* de Platão; a caracterização e a definição da condenação por “impiedade” e os seus indiciados na Antiguidade; as razões histórico-sociais que levaram o ateísmo a uma “categoria de acusação”; a dessacralização da natureza na poesia, na história e na medicina; a crítica ao culto tradicional no pensamento de Xenófanes e de Heráclito; a teoria de Pródico acerca da origem da religião; e a postura do filósofo Aristóteles e das principais correntes helenísticas a respeito dos deuses.

Por fim, o quinto e o último capítulo, “A filosofia questiona o dogmatismo”, encerra o arco das discussões propiciadas pelo tema, voltando ao questionamento inicial: se e como a religiosidade resulta em impactos negativos no aprendizado das ciências naturais e humanas. Os temas principais abordados são a subversão do pensamento filosófico grego com o viés dogmático; o distanciamento religioso da análise científica e histórica; a origem da religião nas perspectivas dos filósofos Friedrich Nietzsche e Bertrand Russell; a instrumentalização de versículos da Bíblia; os limites da liberdade religiosa e do negacionismo científico; o amor ao saber como um mecanismo de superação da superstição; o questionamento das incongruências morais dos teólogos medievais; a importância da filologia para o rompimento com o literalismo escritural; a dedução acerca do “problema do mal”; e o caráter niilista da moralidade cristã.

Um momento breve de conclusão pessoal expõe as considerações finais ao término deste trabalho, rememorando alguns dos principais tópicos discutidos. Esta pesquisa não tem a pretensão de se isentar de eventuais lacunas, pois, como afirmou o filósofo alemão Friedrich Nietzsche, “não podemos nem errar isolados, nem isolados encontrar a verdade” (Nietzsche, *Para a genealogia da moral*, Prefácio, § 2); mas antes, espera-se que contribua para propiciar um debate mais inclusivo e mais sóbrio acerca do ateísmo e da crítica à religião em sala de aula.

2 ATEÍSMO E CRÍTICA À RELIGIÃO NO ENSINO DE FILOSOFIA

2.1 Uma perspectiva pedagógica do ateísmo

O neurocientista americano Sam Harris (2009, p. 35), ao lado do cientista político Samuel Huntington, argumentaram que a religiosidade é um norteador que independe do grau científico escolar. O diagnóstico desses autores é o de que, em uma época de crescente extremismo religioso, a educação permanece sendo um “remédio insuficiente”. Entretanto, o biólogo inglês Richard Dawkins sustentou o oposto. Ao analisar as influências da religiosidade no nível de educação, o autor detalhou uma pesquisa de opinião britânica cujos dados apontaram que, mesmo na época [2006], “apenas uma [criança] entre cada doze rompe com as crenças religiosas dos pais” (Dawkins, 2007, p. 145). Seu ponto de vista é o de que boa parte dos instruídos e dos versados nas ciências naturais não professam qualquer tipo de fé religiosa, apesar da alta resistência em abdicar dela. O dado chega a ser ainda mais reforçado por uma metanálise, realizada por cientistas desde o ano de 1927 e publicada em 2002, cujos 43 estudos concluíram, de acordo com Paul Bell (*apud* Dawkins, 2007, p. 145), que “quanto maior a inteligência ou o nível de instrução da pessoa, menor é a probabilidade de ela ser religiosa”.

Em um artigo extensivo sobre o perfil psicológico dos ateus, o psicólogo israelense Benjamin Beit-Hallahmi (2010) concluiu igualmente que o envolvimento dos jovens com o estudo, a intelectualidade e a valorização das ciências naturais e humanas são proporcionais à “apostasia”, isto é, ao abandono da religião, e à descrença em relação a Deus e à imortalidade.

Uma vez que as ciências naturais são determinantes para rivalizar com o cômputo das crenças familiares, não se pode ignorar a dinâmica da filosofia. Afinal, desde a Antiguidade, em virtude da sua implacável investigação, os filósofos passaram a reforçar a sua inclinação natural com a “blasfêmia”, a “heresia”, a “impiedade” e o “sacrilégio”, isto é, apenas enquanto esses termos puderem expressar a noção de “pensamento crítico” para os olhares auspiciosos da época. Desde o seu surgimento no século VII A.E.C., a filosofia se apresentou como um sutil “combate aos mitos”, tanto pelo surgimento do «*lógos*» no gênio helênico, ou seja, com a linguagem escrita, quanto pelo domínio da «*phýsis*», com a descoberta dos saberes científicos e naturais, sobretudo através das técnicas, como os primeiros mapas cartográficos e o primeiro «*gnômon*», comumente atribuídas ao filósofo Anaximandro de Mileto (Chauí, 2002, p. 58).

Além disso, as explicações naturais acerca dos relâmpagos, dos trovões, das chuvas e dos eclipses também se sobressaíram frente à superstição (Burkert, 1993, pp. 583-4). Os cálculos, as narrativas e as previsões das «*metéora*», ou seja, das “coisas do céu”, destituíram

um conhecimento que era próprio dos deuses. Conforme sustenta o historiador holandês Jan N. Bremmer (2010), não tardou muito para que os gregos associassem a especulação dos filósofos acerca da natureza dos céus ao ateísmo. Por essas razões, filosofar era, grosso modo, uma dessacralização, e não apenas quando os domínios geográfico e temporal eram afirmados pelas técnicas humanas e não mais atribuídos à transcendência dos deuses, mas sobretudo porque os filósofos gozaram do privilégio que até então era exclusivo dos poetas, qual seja, falar sobre os deuses em público (Burkert, 1993, p. 582). Ainda que a cosmogonia mítica e a filosofia natural interpenetrem-se eventualmente (*Ibidem*, p. 589), tal como se nota desde o pensamento de Tales de Mileto, quando o filósofo grego afirmava que “tudo está pleno de divindades” (Aristóteles, *De anima*, I, 411a7), foi a partir desse empreendimento moroso que a humanidade expandiu a sua compreensão do «*kósmos*», antes de descobrir as suas coordenadas no espaço e no tempo.

Tal ponto de partida dos filósofos naturalistas, ao racionalizarem acerca da natureza a partir do “espanto” («*thaumádzein*»), isto é, o “princípio da filosofia” do qual se refere Sócrates (Platão, *Teeteto*, 155d), é um tanto quanto emblemática quando reconhecida na curiosidade que tanto move as crianças e os jovens. Muitas das vezes, no entanto, esse interesse é podado pelas crenças religiosas do núcleo familiar, uma vez que, ao invés de instigarem o conhecimento científico nas crianças e nos jovens, muitos dos responsáveis não se sentem confortáveis em conduzi-los na dúvida, uma vez que o questionamento pode solapar a fé, forçando-os a deixar as coisas em sua aparente indeterminação. O que se sucede a isso é uma ignorância crônica, que não apenas se fecha ao espírito crítico-filosófico, como também às demais ciências.

Em sala de aula, são raros os professores que estimulam e incentivam a dúvida em relação aos mais variados textos religiosos, cujos fundamentalismos nocivos provocam tanta controvérsia, dentro e fora da religião. Entretanto, ao conduzir os jovens a uma abordagem contextual e literária de textos religiosos como a Bíblia, e a se questionarem se, “naquela época, [os escritores] realmente queriam dizer o que nós, em nossa época, entendemos que eles estão dizendo” (Dawkins, 2007, p. 131), o professor será capaz de contornar nos seus alunos muitas das pretensas verdades “absolutas” enraizadas na sua formação, ao mesmo tempo que evidencia a razão de ser dos estereótipos e dos estigmas da filosofia. A abordagem ateísta assume uma postura de provocação, trazendo consigo uma redescoberta latente da dúvida.

2.1.1 O passado teológico da filosofia

Apesar dos grandes nomes das ciências humanas terem sido, na sua maior parte, ateus e agnósticos, em decorrência de seu pensamento crítico sobre a cultura, as tradições e as crenças

(Beit-Hallahmi, 2010), não deixa de ser contraproducente reduzir o filósofo e o professor de filosofia a meros “expoentes do ateísmo”, sobretudo quando se analisa a historiografia do pensamento ocidental: “Deus” foi, é e será amplamente discutido. O historiador da religião Walter Burkert (1993, p. 590), por exemplo, discorda que o ponto de partida do pensamento grego foi ateu, pois, mesmo defronte a um distanciamento progressivo com o mito, a base comum entre o discurso lógico-racional dos filósofos, que serve de eixo para o conhecimento científico, e a «*diegesis*», isto é, a narrativa mítico-literária dos poetas, permanece, e a filosofia, portanto, “não [se] afasta dos deuses [...], só ela permite discernir a plenitude do divino”.

Em se tratando da religião, no entanto, que, de acordo com a filósofa brasileira Marilena Chaui (2023, p. 60), dita não somente as formas de comportamento dos seus seguidores como também a sua maneira de pensar, não carecem exemplos históricos de quantos pensadores do cânone ocidental foram, através da sua influência política, condenados réus por impiedade ou por heresia, dentre os quais se destacam Sócrates, Marguerite Porete, Giordano Bruno e Galileu Galilei. Portanto, permanecer inerte, sobretudo quando as mais evidentes ameaças derivam de “princípios” religiosos, não é o tipo de atitude que se esperaria de um filósofo, ainda que essa intervenção o repunte ao típico estereótipo de um “ateu”. Na concepção de Richard Dawkins (2007, p. 45), são as indulgências feitas à religião que não permitem o seu questionamento:

Uma pressuposição disseminada, aceita por quase todos em nossa sociedade – incluindo os não religiosos –, é que a fé é especialmente vulnerável às ofensas e que deve ser protegida por uma parede de respeito extremamente espessa, um tipo de respeito diferente daquele que os seres humanos devem ter uns com os outros.

Seu pensamento reverbera uma insatisfação do movimento neoateísta, crescente a partir do início do século XXI, que visa combater não somente o extremismo religioso como também a moderação e as “concessões” feitas às instituições religiosas. Com as práticas de extremismo religioso em alta, a ideia de “liberdade religiosa” passou a ser ressignificada. Para o professor Steven G. Gey (2010), a questão é paradoxal porque muitos países ainda são publicamente envolvidos com os discursos religiosos, resultando em um ostracismo cultural, político e social dos ateus. Como resultado, cientistas como Dawkins e Harris se voltaram contra a ideia de que a religião deve estar isenta das discussões, tal como um “princípio inegociável” e com a maior tolerância do que é devida. Sam Harris argumentou que “criticar as ideias de alguém a respeito de Deus e da existência futura é uma atitude considerada não diplomática, de uma forma que não ocorre quando se critica as ideias de alguém sobre física ou história” (Harris, 2009, p. 12).

Por essas razões, um tema tão inerente à filosofia, como é a crença em Deus(es), não deve ser, em igual medida, parcial ou totalmente ignorado em sala de aula. A partir do momento

em que se admite a fé como uma dimensão «*parà phúsin*», isto é, “para além da natureza” e do raciocínio lógico, subentende-se que a crença sobrenatural adquiriu uma legitimidade que a impossibilita de ser questionada. Ora, a partir do momento que os teólogos, para consolidar os “mistérios” da fé, entreviram uma “dimensão superior” que não pode ser entendida pelos parâmetros da racionalidade humana, a percepção acerca de Deus obscureceu-se. O dogma cristão da Trindade, por exemplo, que pressupõe a natureza de Deus como sendo, simultaneamente, una e trina, só é admitida através de uma “iluminação divina”, capaz de tornar as ideias de Deus reveladas à razão, tal como a luz descortina os objetos ocultos da escuridão:

Como a mente, porém, a que se encontram unidas, por natureza, a razão e a inteligência, está impossibilitada, por causa de alguns vícios tenebrosos e inveterados, não somente de unir-se à luz incomutável, gozando-a, mas também de suportá-la, até que, renovando-se dia a dia e sarando, torne-se capaz de tamanha felicidade, devia, primeiro, ser instruída e purificada pela fé (Agostinho, *Cidade de Deus*, XI, cap. II).

Como será discutido mais adiante, fica evidente que o pensamento da teologia cristã se caracterizou pela frequente oposição às pretensões da razão humana, abdicando de qualquer crítica que não pressuponha, antes, uma realidade imaterial. Da mesma maneira que Símias, um dos interlocutores do diálogo platônico *Fédon*, preferiu adotar “alguma palavra divina” por ser “a melhor opinião e mais difícil de contestar” (Platão, *Fédon*, 85c-d), a filosofia feita por cristãos, em vista da incerteza, se enredou em discussões por demasiado difíceis de se contra-argumentar. Para o filósofo alexandrino Fílon (*apud* Chauí, 2023, p. 73), por exemplo, uma das propriedades da natureza de Deus é “estar em toda parte e em parte alguma”; para o apóstolo Paulo, por sua vez, que buscava reverter o insucesso na tentativa de convencer os gregos da ressurreição de Jesus, afirmava que “a absurdez de Deus é mais sábia que a raça humana”, pois “Deus escolheu as coisas absurdas do mundo para envergonhar os sábios; e as coisas fracas do mundo escolheu Deus, para envergonhar as coisas fortes” (1 Coríntios 1,25-27).

Mesmo considerando os empenhos teológicos em conciliar fé e razão, tal como se nota desde o percurso da apologética cristã até a culminância no pensamento de Tomás de Aquino, é certo que essas distinções continuam a reforçar o grau de subalternidade da razão, tornando a fé “imune” às críticas. Por essas razões, ainda que o escolástico afirme que “o homem não deve esforçar-se por alcançar aquilo que está acima da razão humana”, uma vez que “a verdade sobre Deus pesquisada pela razão humana chegaria [...] cheia de erros” (Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, quest. 1, art. 1), é preciso, como faz o filósofo britânico Sir Anthony Kenny (2008, p. 98), reconhecer o espírito filosófico de Tomás com base na argumentação dos seus raciocínios, e “não em função de onde pela primeira vez se elucidou em relação às suas premissas ou de como pela primeira vez passou a crer em suas conclusões” (*Ibidem*).

2.1.2 O árduo processo de ruptura com a religião

Em muitas instituições escolares, a abordagem parcimoniosa em relação a Deus e à religião continua a afetar a formação crítica dos indivíduos e o seu arcabouço moral. Nesse compasso, a filosofia, que já enfrenta uma desvalorização no currículo escolar, passa a ser apontada como “doutrinária” pura e simplesmente por promover reflexões de cunho secular. As considerações de Dawkins e de Harris são pertinentes, pois, embora os projetos políticos escolares defendam expressamente os direitos humanos e almejem combater as mais variadas formas de preconceito, de discriminação e de violência, as pontas soltas no que concerne ao conceito de “tolerância” colocam “Deus” e a “religião” em patamares bem mais invioláveis do que, por exemplo, a sexualidade, legitimando atitudes e discursos inconsequentes.

Na mesma época em que o cristianismo se opunha às obras de Sigmund Freud, o filósofo inglês Bertrand Russell (2023, p. 101) declarava que “a ignorância artificial a respeito dos assuntos ligados ao sexo que os cristãos ortodoxos tentam inculcar nos jovens é extremamente perigosa à saúde mental e física”. Por essas razões, em função da tábua de valores que pensa de maneira independente pelos jovens, somada à vigilância temerosa de um agente transcendente, é o que torna excepcionalmente difícil questionar as “verdades” da religião, pois não há mais uma «*némesis*» divina, mas somente aquela “vingança” que é a mais implacável: a humana.

Assumindo firmemente as implicações das considerações até aqui abordadas, não seria correto afirmar que um professor de filosofia é ateu necessariamente porque é filósofo; seria acertado, porém, ajuizar que nem todo filósofo é ateu, mas que, uma vez tendo sido doutrinado pela crença e tomado “a decisão consciente de romper com ela” (Dawkins, 2007, p. 220), o ateu frequentemente adota uma atitude filosófica. Pois a filosofia não é, como argumentam os teístas, a causa direta da apostasia, já que inúmeros fatores, do conhecimento à experiência individuais, podem influenciar a sua renúncia (Beit-Hallahmi, 2010). Não é à toa, como enfatiza a filósofa brasileira Marilena Chaui (2023, pp. 27-8), que os primeiros cristãos, como o apóstolo Paulo, espicaçados que eram pelas escrituras, defenderam que “a curiosidade ou o desejo de saber (que os gregos haviam colocado na origem da filosofia) precisa ser controlada e contida para impedir que a concupiscência se apodere da alma humana e a leve a cair em heresias”, ou seja, em “escolhas” («*hairêsis*») de opiniões que subvertessem a interpretação canônica da Igreja.

De acordo com a professora portuguesa Maria Helena da Rocha Pereira (1970, p. 225), o que havia favorecido o questionamento dos mitos na Antiguidade e, por consequência, o surgimento da filosofia, foi o fato de que a religião pública grega não detinha um núcleo doutrinal baseado em livros sagrados. Já os primeiros cristãos, por sua vez, elaborando uma

sistematização da teologia e partindo rumo a discussões cada vez mais incontornáveis, avançaram na defesa de uma sabedoria limitada, que não pusesse em xeque a dogmática da fé.

Já nos primórdios, portanto, o ímpeto de saber, cuja condenação também foi levada a cabo por Agostinho, tinha a propensão de interromper e de perturbar a fé, pois, conforme defendeu o bispo de Hipona, a curiosidade é uma tentação “de complexidade ainda mais perigosa”, por tentar “descobrir os segredos da natureza que estão longe de nós, que de nada nos servem” (Agostinho, *Confissões*, X, cap. 35, 54-5). Para boa parte dos pensadores medievais, conforme salienta a filósofa brasileira Marilena Chaui (2023, p. 55), o indivíduo está sujeito ao “pecado” por se aventurar de maneira indiscriminada nos raciocínios da «*psykhé*», isto é, a alma racional dos filósofos, por sua vez corrompida pelo pecado original, ao invés de buscar o conhecimento de Deus e a salvação pela «*pneúma*», isto é, a alma espiritual.

Em razão da influência da crença no núcleo familiar, muitos dos jovens secundaristas são previamente advertidos dos “perigos” da filosofia, que ainda permanece sendo deturpada pelo dogmatismo religioso. Mas, curiosos e decididos a pôr à prova tal preconceito, os jovens espelham muitas das suas indignações àquilo que já foi, ao menos uma vez, discutido pelos filósofos. Como se verá a seguir, ainda que o professor não expresse isso diretamente, um dos principais contributos do pensamento filosófico reside na constatação de que pouco há de inédito nas crenças de uma determinada religião; em outras palavras, suas verdades “absolutas” são frutos de um desenvolvimento progressivo, cujas raízes datam à origem da própria filosofia.

2.2 A intersecção entre o cristianismo e o “paganismo”

Por muito tempo, a heterodoxia, isto é, as “diferentes opiniões”, e a incerteza acerca do transcendente, tanto a respeito de Deus quanto da vida após a morte, propiciaram aos teólogos cristãos uma acolhida modesta de outras concepções metafísicas. O diálogo platônico *Fédon*, por exemplo, tão pouco reconhecido por legar ao Ocidente a noção da imortalidade da alma, representou uma superação da visão fatalista da religião pública grega, que concebia a morte humana como final. Ainda que Sócrates e Platão tenham defendido ideias dessemelhantes da doutrina cristã porvir, principalmente por haverem sustentado a reencarnação de vidas passadas, as considerações dos filósofos gregos não passaram despercebidas, servindo de sustentáculo para muitas das concepções teológicas ao longo de toda a filosofia medieval, sendo o repúdio religioso ao paganismo, para dizer o mínimo, injustificado, dado que boa parte dos medievais reconheciam a dívida intelectual que tinham com os gregos. Segundo Sam Harris (2009, p. 16),

A ideia de que qualquer uma das nossas religiões representa a palavra infalível [...] exige uma ignorância enciclopédica da história, da mitologia e da arte, uma vez que as crenças, os rituais e a iconografia de cada uma das nossas religiões demonstram os séculos de polinização cruzada entre elas.

Do modo como veio a calhar, muitas concepções arcaicas foram sorvidas pelos teólogos cristãos, mesmo que com o total ou o parcial desconhecimento dos autores primários (Chauí, 2023, p. 71). Desde a Antiguidade, a preocupação voltada à vida após a morte a consagrou como um problema filosófico: Sócrates sustentou que “alguma coisa há para os mortos, e, de acordo com a antiga tradição, muito melhor para os bons do que para os maus” (Platão, *Fédon*, 63c). Uma vez que, na cultura grega, o semelhante acolhe o que lhe é semelhante, e já que a divindade, estreme de falsidade, representa a justiça, os justos têm a maior proximidade com o divino, enquanto aos injustos restam os suplícios eternos. Em outras palavras, ao passo que os bem-aventurados são coroados e se rejubilam com as mais belas recompensas, “os indivíduos ímpios e injustos [...] [se] enterram na lama do Hades” (Platão, *A República*, II, 363d).

A vertente da patrística, frente à carência de respostas satisfatórias e sólidas dos textos bíblicos, conduziu os teólogos cristãos a uma reinterpretação dos filósofos neoplatônicos, na tentativa apologética de difundir a doutrina cristã, combater as heresias e “cristianizar”, mesmo que indiretamente, os conceitos articulados durante o ápice da filosofia grega, sem se limitar às ideias de Platão e de Aristóteles, mas também, como salienta o filósofo inglês Sir Anthony Kenny (2008, p. 24), incluindo toda a teologia natural que remonta à época distante de Tales.

Muitas das concepções medievais, como a de que o tempo é congênere à criação do mundo, detalhada no livro XI das *Confissões* de Agostinho, são tratadas como inauditas quando o santo, logrando refutar aqueles que se perguntavam sobre o que fazia Deus “antes da criação do céu e da terra”, sustentou que “não existia tempo quando não havia tempo” (Agostinho, *Confissões*, XI, 16); uma conclusão que, há muito, havia sido discutida na cosmologia platônica. Em outras palavras, antes mesmo que Agostinho houvesse defendido que o tempo, ao lado do mundo material, também é “obra da criação” de Deus, Timeu já havia aberto essa discussão, ao argumentar que “os dias, as noites e os meses e os anos não existiam antes de o céu ter sido gerado, pois ele [o Demiurgo] preparou a geração daqueles ao mesmo tempo que este era constituído” (Platão, *Timeu*, 37e). Portanto, assim como Agostinho, Timeu defendeu que não havia um “antes” da criação, pois os conceitos de “passado” e de “futuro” são modalidades devenientes, aplicados “de forma incorrecta ao ser eterno por via da nossa ignorância” (*Ibidem*).

O cristianismo sorveu da filosofia grega de tal modo, que, menos de dez séculos depois, as “Cinco vias” de Tomás de Aquino, que tentam “provar” a existência de Deus, não somente expressaram um forte aristotelismo, como também um quase que imperceptível platonismo.

Segundo o filósofo inglês Sir Anthony Kenny (2008, p. 100), apesar da presença determinante do pensamento de Aristóteles, a doutrina tomista também se baseia na “aceitação das doutrinas de que a alma sobrevive à morte do corpo, de que os anjos são formas puras e de que Deus é ato puro. [...] Aquino, de fato, era um aristotélico na Terra, porém um platônico no céu”.

Em outras palavras, se tornou adequado à fé cristã a coexistência de duas realidades distintas, com o devido destaque para o mundo imaterial; mas até o argumento do *design* (ou “desígnio”), de acordo com o qual as coisas são irreduzivelmente complexas para serem meras obras do “acaso”, devendo assim pressupor uma Inteligência criadora, remonta suas origens ao pensamento grego. Apesar de ser uma “prova” tão antiga quanto a espécie humana (Dennett, 2010), antes mesmo do apóstolo Paulo haver sustentado ser possível conhecer a Deus através das coisas invisíveis, que “desde a criação do mundo são vistas [...] nas [Suas] obras ([sendo elas] o Seu eterno poder e divindade)” [Romanos 1,20], a noção de um “arquiteto” já havia sido discutida na Grécia Antiga, tanto pelo filósofo Demócrito de Abdera, que sustentou que a contemplação da ordem do universo era a principal causa para a crença generalizada nos poderes elevados que constituiriam o regimento celeste, isto é, os deuses (Burkert, 1993, pp. 595-6), quanto pelo filósofo Sócrates, que, ao buscar a causa primordial para a constituição de todos os seres, discorreu sobre a existência de uma Inteligência invisível e ordenadora.

Para não mencionar o exemplo clássico do motor imóvel de Aristóteles, fica evidente que os teólogos cristãos ainda reverberam um debate acalorado sobre a influência helênica na filosofia medieval, cuja simples alusão a um “pai e criador do mundo”, como sustenta Rodolfo Lopes (Platão, 2011b, p. 95, nota do tradutor 67), foi “extensivamente citada e discutida ao longo dos séculos [...] por teólogos judeus e cristãos que o utilizaram para fundamentar a crença monoteísta”. Isso evidencia, de acordo do filósofo inglês Bertrand Russell (2023, p. 86), que

Os argumentos usados para a existência de Deus mudam de caráter à medida que o tempo passa. No início, eram argumentos intelectuais rígidos, que incorporaram certas falácias bem definidas. Quando chegamos aos tempos modernos, elas se tornam menos respeitadas intelectualmente e cada vez mais afetadas por um tipo de moralização vaga.

Dito de outro modo, no passado, enquanto absorviam de uma cultura efervescente como era a grega, os cristãos se apropriaram das suas inferências lógicas e da metafísica, que os validou como soberanos por quase dois milênios. Mas mesmo que as concepções gregas acerca de Deus e do tempo estejam bem distantes da visão, por exemplo, de Agostinho, comparações similares contestam a “pureza” da fé cristã, a qual, desde a sua origem, buscou, à guisa do pensamento filosófico de Platão, por uma clarificação da razão através do mito. Essas influências também são notáveis na mitologia, pois, segundo o cientista da religião Emerson

Sena (2024, p. 42), no rol de santos e de santas que foram canonizados(as) pela Igreja, alguns(mas) ilustravam “lendas oriundas do mundo pagão [...] revestidas de sentido cristão”.

Por essas razões, em matéria do desconhecido e do sobrenatural, pouco desse esforço tornou as investigações cristãs melhores ou mais válidas, incólumes ou impassíveis de crítica do que a daqueles a quem eles mesmos se inspiraram. Pois, como argumenta Sam Harris (2009, p. 16), “as doutrinas das religiões modernas não são mais sustentáveis do que aquelas que, por falta de adeptos, já foram jogadas [...] da mitologia há milênios”. Muitas dessas intersecções se fizeram presentes tanto na ética quanto na política medievais, evidenciando que o cristianismo não é um resultado “acabado” e “final”, e que tampouco foi transigente com as diferenças.

2.2.1 A censura e a recusa da pluralidade

E, mesmo assim, muitos professores de filosofia ainda estão inclinados a passar adiante aos seus alunos a impressão de que o pensamento grego é uma espécie de “propedêutica” à teologia cristã, uma vez que, tendo sido ignorantes ao cristianismo, os filósofos gregos seriam “menos” dignos de mérito, cujas contribuições deveriam ser avaliadas à luz da “revelação”. Essa distinção, como se sabe, deflagrou o seu início na Idade Média, quando os pensadores cristãos imputaram à filosofia a pecha de “serva da teologia”. Mas assim como uma variedade de mitos gregos e orientais influenciaram na consolidação do cristianismo (Chaui, 2023, pp. 43,45), não somente os teólogos medievais sorveram dos antigos, como também os antigos, enquanto contemporâneos aos seus, se inspiraram nos seus antepassados e em tradições variadas, herdando, por exemplo, “as superstições e os ódios tribais de seus antecessores” (Harris, 2009, p. 34). Durante muito tempo, a incerteza e a insatisfação com os gregos, quer com as suas crenças, quer com os seus costumes, tornaram a Europa um palco de censura.

Um milênio antes da Inquisição, o imperador Teodósio, no ano de 381 E.C., elevou a heresia ao patamar de crime político, cujas penas envolviam a tortura, o exílio, a prisão e até a morte (Chaui, 2023, pp. 63-4). Um século e meio depois, no ano de 529 E.C., o imperador Justiniano proibiu os não-convertidos (ou “pagãos”) de dirigir escolas e de ensinar doutrinas, sob a pena de sanções graves, confiscação de bens e o exílio, o que resultou no fechamento das Escolas de Roma e de Atenas (*Ibidem*, pp. 78-9, 85). Durante todo o período medieval, a relação da Igreja com as ciências e com a razão era ambígua, sem medir esforços para regulamentações (Sena, 2024, p. 43): no ano de 1210, um édito da Universidade de Sorbonne, em Paris, proibiu preleções sobre a filosofia natural de Aristóteles, determinando que os seus textos fossem queimados (Kenny, 2008, p. 77). Essas e muitas outras políticas controladoras, como o notório

Index librorum prohibitorum [o “Índice dos livros proibidos”], conduziram ao arrefecimento da política e da tolerância religiosa, pois, apesar de alguns historiadores não verem diferenças significativas, em termos religiosos, entre a Antiguidade e a Idade Média (Bremmer, 2010), foi na época em que se predominava o teocentrismo, ou seja, a convergência da ideia de Deus no âmbito social, moral, econômico e político-cultural (Sena, 2024, p. 39), que o ateísmo era visto como uma subversão da ordem teológica, e os seus adeptos, perseguidos (Gey, 2010).

2.2.2 O ateísmo e a moralidade

Ainda que muitos dos fiéis argumentem que a atual complacência religiosa defronte aos novos fatos e aos novos paradigmas culturais tenha resultado de uma “evolução” da crença, uma análise debruçada sobre a história comprovaria que foi apenas por intermédio das discussões seculares, propiciadas sobretudo pelos pensadores modernos, que a influência política da Igreja foi refreada. Segundo Bertrand Russell (2023, p. 108), “é verdade que o cristão moderno é menos robusto, mas isso não se deve ao cristianismo; deve-se a gerações de livres-pensadores que, desde o Renascimento [...] foram perseguidos por todos os cristãos ortodoxos”.

Apesar de ainda ser comum entre as principais religiões do mundo, o “literalismo escritural”, que consiste na “exegese”, isto é, na “interpretação” literal dos textos religiosos, por muito tempo afastou o cristianismo de qualquer abordagem crítico-histórica: foi apenas através do esmorecimento político da Igreja que se tornou possível um olhar científico e, portanto, mais sóbrio, dos textos canônicos e dos “apócrifos”. Sam Harris (2009, p. 18) argumenta que

As portas de saída do literalismo não se abrem *a partir de dentro*. A moderação que vemos entre os não fundamentalistas não é sinal de que a própria fé evoluiu, mas produto de muitas marteladas da modernidade, que expuseram à dúvida certos princípios da fé.

Ao mesmo tempo em que se ampliaram a denúncia e a transparência dos fatos hediondos que, por séculos, foram perpetrados pela religião em nome da fé, as ideias que davam sustentação à Igreja como indissociável da moralidade passaram a ser igualmente questionadas. O filósofo alemão Friedrich Nietzsche, reconhecido na atualidade pelas suas críticas ao cristianismo, apontou, em muitas das suas obras, que a moralidade cristã estiola a vida.

Em um aforismo do livro *Aurora*, Nietzsche analisa a figura de Paulo, concebido pelo filósofo como o “inventor do cristianismo”. Ao comentar sobre a sua conversão, Nietzsche chegou à conclusão de que, enquanto o apóstolo criticava as práticas semitas e subsidiava uma nova lei (isto é, a cristã), as epístolas paulinas evidenciaram a sua inconsciente incapacidade de

se submeter à antiga lei (ou seja, a judaica), de forma que foi impelido a repor a sua íntima necessidade de transgressão por um novo sistema de crenças. Em certo sentido, a concupiscência humana sempre fracassa por ser naturalmente incompatível com a lei, pois, para usar as palavras de Nietzsche, “a lei estava aí para que se pecasse, ela sempre suscitava o pecado, assim como humores ácidos suscitam a doença” (Nietzsche, *Aurora*, I, § 68).

As reflexões nietzschianas sobre a moral continuam a influenciar a identidade do ateísmo contemporâneo. Para o psicólogo americano Michael Shermer, a moral não deve proceder de um sistema de crenças que, à mera instabilidade interna, pensa, de imediato, em aniquilá-la. O autor argumentou em *The science of good and evil* [“A ciência do bem e do mal”] que o estereótipo incentivado pelas religiões de que o abandono da crença leva à devassidão e ao pecado, demonstra, antes de mais nada, que aqueles que seguem à risca uma tábua de valores sobrenaturais são conduzidos por princípios morais muito frágeis (Dawkins, 2007, p. 295). Em outras palavras, um religioso, que, no mais das vezes, carrega consigo o medo da danação eterna, raramente age bem por necessidade, mas frequentemente por se sentir vigiado por um “juiz divino”. Se porventura ocorreu a Paulo a ideia de que agiria mal prescindindo do judaísmo por outros valores, tais como aqueles que acabara de dar fundamento, não foi por “temor ao pecado” que articulou a nova lei, mas porque ainda dependia da vigilância temerosa de Deus.

2.3 O espanto científico e filosófico

As investigações filosóficas acima preparam o terreno para explicar a ampla adesão ao ceticismo entre os jovens, pois, tendo sido provenientes de uma educação religiosa, ousaram saber mais, contrariando o cômputo das crenças do círculo familiar. É precisamente na tenra infância que a criticidade se revela, sobretudo frente a uma confusão de lendas, de mitos e de superstições socialmente aceitáveis, que, por serem correntemente relacionadas aos fenômenos naturais, com frequência antagonizam com as explicações científicas. Essa atitude está longe de divergir da Antiguidade, pois, como foi visto inicialmente, a filosofia surgiu como uma sutil “dessacralização”. Por essas razões, é particularmente notável que, em função da catequização e do frenesi na busca seletiva por referências religiosas, os jovens passem a manifestar tanto interesse quando se deparam com outras concepções filosóficas e teológicas, como o ateísmo.

A teologia, como se sabe, em razão da sua indiscriminada variedade de argumentações, foi pouco a pouco escanteadada do âmbito escolar, sendo deixada aos critérios da educação doméstica. Mas isso não significa dizer que a religiosidade não está presente em sala de aula, de modo que lhe fosse possível ignorar: não chega a ser tão problemático, por exemplo, que um

professor de filosofia demonstre como Eratóstenes e Ptolomeu chegaram à conclusão de que o planeta Terra é esférico (ou seja, que tem um formato relativo a uma esfera) ou de que a ciência foi capaz de datar a formação do planeta há aproximados 4,5 bilhões de anos; contudo, ao evidenciar que a Bíblia leva à crença de uma Terra plana, geocêntrica¹ e criada por Deus há cerca de 6 mil anos, isto é, em 4004 A.E.C., o professor será visto e ouvido com desconfiança. Apesar de ambos os astrônomos terem chegado a conclusões igualmente geocêntricas, teoria segundo a qual o planeta Terra permanece imóvel no centro do universo, foi o dogmatismo religioso que se opôs ao heliocentrismo, teoria atualmente dominante, na qual os planetas orbitam o Sol. Nas palavras de Bertrand Russell (2023, p. 78), é através de um doutrinamento religioso que “a mente de todos os jovens é tolhida e preenchida com uma hostilidade fanática tanto em relação àqueles que têm outros fanatismos e, de maneira ainda mais virulenta, àqueles que fazem objeção a qualquer fanatismo”, em especial aos ateus e aos agnósticos.

O ateísmo não é uma exclusividade da filosofia, mas as ciências humanas são potencialmente capazes de atrair os olhares dos responsáveis ao ambiente escolar, sobretudo por incentivarem uma investigação especulativa acerca da cultura, das tradições, da crença, da sociedade humana, do comportamento e das convenções sociais (Beit-Hallahmi, 2010). Mas na verdade, do ponto de vista objetivo, são as ciências naturais que inferem mecanismos eficientes para uma negação ou uma suspeita em relação à existência de Deus(es). Destarte, se as descobertas científicas ocorreram emparelhadas ao desenvolvimento do pensamento filosófico, não há nada de tão pernicioso na filosofia que já não esteja, antes, na própria ciência. Uma vez que a ciência se baseia em evidências, as teorias como a “abiogênese”, o “*Big Bang*” e a “evolução por seleção natural”, embora sejam pacificamente ditas às crianças desde o ensino fundamental, são incompatíveis com uma hipótese pseudocientífica como a do criacionismo.

2.3.1 O professor “doutrinador”

Diferentemente de uma esmagadora maioria dos cientistas, os filósofos raramente renunciam a uma especulação sábia em relação a Deus(es), sempre se abrindo para as mais variadas demonstrações, sejam elas empíricas ou racionais, e afirmativas ou não da sua existência. Por essa razão, o estudo da filosofia e da teologia não deveria ser mérito exclusivo

¹ A cosmologia astronômica bíblica, presente em passagens como Josué 10,12-14, na qual Jeová imobiliza o Sol para que os hebreus ganhem uma batalha; em Eclesiastes 1,4-7, na qual o Sol se move e a Terra permanece imóvel; e em Salmos 19,5-7, na qual o Sol se levanta e se move até os confins do céu (Chauí, 2023, p. 312, nota da autora 5), demonstra como “o poder do cristianismo sobre o pensamento afeta a astronomia e a física, que adotaram o geocentrismo e a imobilidade da Terra em nome da coerência com passagens do Antigo Testamento” (*Ibidem*).

dos líderes religiosos, que tanto persuadem de que são os únicos aptos ao ofício, mas, de modo particular, aqueles que foram coagidos, desde muito cedo, a acreditar em Deus(es).

Daí a importância de se discutir sobre a crença e a religião, antes que os jovens se envolvam em eventuais dissensões. Um exemplo clássico é que, apesar da sua relevância para um debate mais plural sobre as principais religiões do mundo, a disciplina de Ensino Religioso, “reduto de ensino confessional/dogmático e de luta por poder entre católicos e evangélicos”, continua a ser exclusivamente limitada às alternativas que ainda admitem a crença em Deus(es), impelindo os alunos a acreditarem, mas jamais a não acreditarem. A carência de alternativas como o ateísmo e o agnosticismo no ensino público contesta a laicidade de países como o Brasil e os Estados Unidos, urgindo a necessidade de um “espaço para pluralidade religiosa, filosófica e para perspectivas literário-históricas de textos sagrados como a Bíblia” (Sena, 2024, p. 141).

De certo modo, quando os jovens passam a externalizar uma reação negativa a muitos dos teólogos cristãos e a concepções medievais, é provável que isso não esteja relacionado às reflexões imparciais de um professor de filosofia, mas pura e simplesmente pela maneira pérfida de apresentações dessas ideias dentro do próprio cristianismo denominacional, máxime quando interpretações dogmáticas e equivocadas influenciaram os seus pensamentos e as suas ações.

O arripio que a simples menção do nome de “Nietzsche” evoca, por exemplo, se deve à confirmação factual de que a abordagem confessional, e, no mais das vezes, retrógrada, acompanhada de um anacronismo típico da religião, quando confinada às próprias interpretações, causa um distanciamento gritante das necessidades do autor que dirige a palavra, depreciando a sua época e a sua origem. Como será discutido no quinto e último capítulo, ensinar a encarar o passado com vistas à contextualização crítico-histórica inclui salientar que a idealização dos dogmas transmitidos pela religião não os torna nem absolutos e nem atemporais. O cientista da religião Emerson Sena (2024, pp. 16-8) enfatiza igualmente que

As coisas não são as mesmas o tempo todo. Ainda que pareçam ser, ocorre a mudança dos contextos e das coisas, dos seus usos e de suas interpretações, e de como elas são chamadas. [...] Por isso não cabe falar de teísmo ou ateísmo como algo estrutural (dado desde sempre). Usar o qualificativo “estrutural” atrapalha. [...] Anula-se o contexto histórico, social, econômico, cultural e político.

Disso é possível concluir, por exemplo, que não existe um denominador comum entre o pensamento de Agostinho e o de Tomás de Aquino: além de que quase oito séculos os separam, como os tempos atuais se separam da época do escolástico, é apenas de maneira acessória que se concebem os seus “mistérios” como interpretações sobre o “mesmo Deus”. Se está evidente que os católicos contemporâneos chegam a raciocínios diversos sobre a moral, não é difícil admitir que épocas cronologicamente distantes produziram homens e Deus(es) diferentes.

2.3.2 *Filosofar é romper com o comodismo*

Tanto no ensino básico quanto no ensino superior, a sensação depois de uma aula ou de uma leitura filosófica é de estranhamento e de suspeita em relação ao mundo, tal como foi aquela experiência do prisioneiro de uma conhecida caverna, condicionado desde muito cedo a permanecer vidrado ao paradigma à sua frente, cuja conveniência com os demais o obrigava a não intervir e a não questionar, mas apenas, no seu comodismo, a contemplar. Depois de certo esforço, e motivado pela excêntrica curiosidade de conhecer o mundo afora, ao escapar dos grilhões e contemplar o mundo real, foi tomado por uma tentação peculiar de contar sobre a descoberta aos seus outros companheiros. O desfecho da alegoria no livro VII d'*A República*, no entanto, já é bem conhecido: “se porventura ele procurasse libertá-los e conduzi-los para cima, caso fosse possível aos outros fazer uso das mãos e matá-lo, [...] lhe tirariam a vida” (Platão, *A República*, VII, 517a).

Curiosamente, as reinterpretações feitas ao mito de Platão em sala de aula relacionam com frequência as “sombras da caverna” às opiniões, ao senso comum, às tecnologias etc., ou seja, a todo tipo de comportamento vicioso na contemporaneidade que muitos dos indivíduos permanecem “aprisionados”; mas, ao fazerem isso, os professores isentam as mitologias religiosas do escrutínio filosófico, pelas quais muitos ainda tencionam condenar, violentar e matar (Harris, 2009, p. 11, *passim*). Ainda que o professor de filosofia não expresse abertamente que a Bíblia, tal como os clássicos de Homero, pode ser enquadrada como um livro mitológico, é impossível precaver os estudantes de tal pensamento intrusivo. De certo modo, até a aula mais técnica de filosofia é capaz de surtir efeitos duradouros nos ouvintes, sobretudo quando o tema é dos mais próximos à vida do aluno, e não há tema tão abrangente quanto a fé.

Na visão de Sam Harris (2009, p. 59), os efeitos que uma crença atua sobre as atitudes de um indivíduo são significativos demais para serem ignorados, especialmente quando “certas convicções posicionam as pessoas que as adotam além do alcance de qualquer forma pacífica de persuasão, ao mesmo tempo que as inspiram a cometer atos de extraordinária violência”. Outrossim, se Deus é mais um constante na vida humana, não parece sadio tê-lo como assunto final e encerrado. Sabendo que muitos dos que afirmam acreditar em Deus assim procedem por mera conveniência, ou seja, em respeito aos círculos afetivos que também compartilham dessa crença, é bem provável que o distanciamento declarado da religião, porém, comprometeria por definitivo as suas relações sociais, razão pela qual é mais cômodo aos jovens não renunciá-la.

Em todo caso, desapontados com a religião, os destemidos que ousarem abdicar da crença ainda estarão acompanhados por uma resistência interna, pois mesmo o filósofo alemão

Friedrich Nietzsche, que se desencantou e rompeu com o cristianismo, alerta que “se pode abrir mão da religião, mas não das intensidades e elevações de ânimo adquiridas através dela” (Nietzsche, *Humano, demasiado humano I*, IV, § 222). Conforme sustenta o filósofo Michael Martin (2010), nem todos os ateus se opõem à religião, mas simpatizam com fatores estéticos e éticos. Mas é precisamente pela postura de investigação e de revolta que esses jovens se provarão como exímios filósofos, pois, nas palavras de Nietzsche, um filósofo não é filósofo por ser um erudito, mas por ser, além de um grande pensador, um homem efetivo: alguém que só adquiriu condições para filosofar a partir das experiências e das inconstâncias da vida, uma vez que ele “tem de retirar de si a maior parte do ensinamento” enquanto “serve para si mesmo de imagem e abreviatura do mundo inteiro” (Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, § 7).

2.4 O “protoateísmo” grego

Através dessas provocações, que propiciam uma percepção mais dinâmica da história da filosofia, é que muitos nela iniciados passam a ser testemunhas ativas e conscientes do pensamento crítico. Esse empreendimento só se tornou possível, em parte, graças ao movimento sofístico no século V A.E.C., que articulou uma mudança considerável na «*paideía*», isto é, na “educação” grega, atraindo a atenção da camada mais jovem da época, sob a promessa de aptidão e de «*areté*», ou seja, de “excelência” para a vida política (Pereira, 1970, p. 339).

O legado mais importante da sofística foi ter volvido o objeto do pensamento grego para a dimensão antropológica, ou seja, aos campos que versam sobre a conduta humana, sobretudo a ética e a política. Como bem ponderou o filósofo francês Victor Brochard (2009, p. 36), tanto os filósofos quanto os sofistas, ao notarem a escassez das possibilidades e as incongruências do pensamento naturalista, renunciaram à explicação cosmológica do mundo e assumiram uma postura subjetiva, concordando quanto à natureza da investigação, qual seja, o «*ánthrôpos*»: “o homem, *como ser pensante*, é a medida de todas as coisas” (Nunes, 2015, p. 48).

Embora ainda haja certa relutância em reconhecer as suas contribuições na Antiguidade, sobretudo por terem ensinado em troca de um alto honorário, os sofistas foram, definitivamente, os primeiros professores, que, conforme sustenta a professora portuguesa Maria Helena da Rocha Pereira (1970, p. 340), “desenvolvem o espírito crítico e a facilidade de expressão”. Desde o seu aparecimento, os sofistas eram associados pelos seus contemporâneos aos livros, razão pela qual a “literacia”, ou seja, o “letramento”, era tão importante para a filosofia crítica (Bremmer, 2010). Com um exame implacável, nada lhes escapava do escopo da discussão, nem mesmo o ideário das tradições (Pereira, 1970, p. 338), que foram tão levemente aceitas pelos

cidadãos como óbvias e inquestionáveis. Além disso, em consequência direta ao aumento do fluxo comercial no período clássico, fator que inclusive favoreceu o contato dos gregos com outras culturas, cujas descrições eram ouvidas com crescente interesse (Burkert, 1993, p. 593), os sofistas, ao ensinarem sobre os mais relevantes campos do saber, puseram à prova a concepção “absoluta” e, portanto, “única” de moralidade. Por essas razões, de acordo com Walter Burkert (*Ibidem*, p. 591), é difícil não encarar a sofística como uma “degeneração das boas e velhas tradições, particularmente da moral e da religião”.

Os sofistas abalaram os alicerces das verdades “universais”, especialmente por negarem a validade factual da «*mythología*», ou seja, das “fábulas” e das “lendas” que, depois dos poetas, passaram a ser contadas apenas às crianças (*Ibidem*, p. 592). Com os mitos em demérito, a religião pública também foi questionada, pois mesmo os deuses são invenções, e, portanto, “mentiras dos poetas” (*Ibidem*, p. 595). Como será visto adiante, para boa parte dos sofistas, os deuses não existem independentes dos fins humanos; logo, por serem meras “convenções”, não são objetos dignos de «*sképsis*», isto é, de “investigação”. Nas palavras de Burkert (*Ibidem*, pp. 597-8), foi por intermédio dos sofistas que teve início um “ateísmo teórico”, com as primeiras afrontas conscientes à religião, os escárnios para com os piedosos e os seus rituais vazios.

2.4.1 A crítica à religião e aos deuses gregos

Bertrand Russell (2023, p. 103) distinguiu as objeções à religião como sendo de dois tipos: as de natureza intelectual e as de natureza moral. Durante boa parte da história da filosofia, de modo a seguir o padrão de demonstrações racionais da existência de Deus, as críticas direcionadas às concepções vigentes dos deuses e da religião grega também assumiram a postura de uma objeção intelectual. Todavia, são necessárias três considerações preliminares.

Em primeiro lugar, o ateísmo, entendido enquanto um fenômeno do mundo moderno, não existia na Antiguidade. O cientista da religião Emerson Sena (2024, pp. 13,15) sustenta que “o ateísmo tem origens, figuras fundadoras que precisam ser lidos de acordo com o contexto (antigo, medieval [...]) e forças socioreligiosas, culturais e político-econômicas em jogo”; por essas razões, “conceituar, fazer sua história e refletir sobre ele é desafiador. Há problemas epistemológicos e metodológicos”. Entretanto, assim como a religião grega não compreende a conotação de “religião” moderna, tais dificuldades demonstram uma peculiaridade do mundo antigo, e não que, na prática, todas as crenças foram aceitas sem nenhuma resistência: “qualquer prática/crença religiosa relativa ao sagrado pode trazer, por oposição dialética, indiferença, descrença, crença não religiosa ou crença na não existência de divindade” (*Ibidem*, p. 14).

Nesse sentido, ao menos um “protoateísmo”, ou seja, um ateísmo “primitivo” [«*prôté*»] ou “primeiro”, em fase “rudimentar”, ou um “ateísmo negativo” (ausência da crença em Deus[es]), como quer Martin (2010), não é uma hipótese a ser de todo descartada, pois, a crítica aos deuses e ao culto tradicional foi prolífica entre os gregos. Nas palavras do historiador da religião Walter Burkert (1993, p. 597), o “ateísmo teórico” da Antiguidade, “apesar de não ser exprimido directamente, tão-pouco pode ser ignorado ou eliminado”, sabendo que a descoberta do ateísmo foi “um dos acontecimentos mais importantes da história da religião” (*Ibidem*). Segundo o historiador holandês Jan N. Bremmer (2010), que também reconhece a importância da Antiguidade para o desenvolvimento do ateísmo, são apenas indivíduos excepcionais que se atreviam a dar voz à sua descrença, com teorias aceitáveis acerca dos deuses e da origem da religião, sem que necessariamente pusessem-nas em prática, abdicando dos rituais religiosos.

Em segundo lugar, vale frisar, as críticas dos filósofos a serem discutidos a seguir não se referiam ao Deus judaico-cristão. Ainda que os gregos tenham fomentado um “henoteísmo”, isto é, a concepção segundo a qual existe um “único Deus” que se sobrepõe a todos os demais, qualquer tentativa de interpretação anacrônica e conforme ao Deus judaico-cristão doravante deve ser descartada. À exceção de filósofos posteriores, como o neoplatônico Plotino, que jamais aceitou o cristianismo, contestando as ideias de ressurreição corporal e de criação do mundo a partir da descrição do Gênesis, discordando de um Deus que “cria o mundo a partir do nada e pode fazê-lo voltar ao nada” (Chaui, 2023, p. 81), a filosofia grega não teve contato com as escrituras judaicas pelo menos até a época do imperador Alexandre Magno (*Ibidem*, p. 29). Todavia, para fins de distinção, foram presentemente adotados termos mais apropriados ao vocabulário grego, como “o Deus”, “os deuses”, “a divindade” ou “as divindades”.

Em terceiro lugar, contrariamente ao que se pensa entre muitos apologetas cristãos, os gregos não dependiam da necessidade de “demonstrações” ou de “provas” teológicas. O filósofo italiano Enrico Berti (2012, p. 153), por exemplo, salientou que a existência ou a inexistência dos deuses não era um problema da Antiguidade, pois os gregos acreditavam neles.

2.4.1.1 A crítica às práticas religiosas

Tanto acreditavam quanto tinham naturalidade nas discussões acerca das divindades. Um exemplo clássico é a figura de Sócrates, pois, ainda que o relato de Xenofonte forneça indicativos de que o ateniense comparecia aos templos e sacrificava aos deuses (Chaui, 2002, p. 182.; Burkert, 1993, p. 600), alguns trechos dos diálogos platônicos demonstram que o filósofo havia questionado até mesmo a validade das orações, das procissões e dos sacrifícios.

No diálogo *Êutífron*, Sócrates repudiou os religiosos que se encontravam como que envolvidos em uma espécie de “comércio” com os deuses, visando obter disso alguma bênção. Questionando o propósito das orações, o ateniense concluiu que, ao contrário dos outros seres, as divindades são autossuficientes, capazes de prover os melhores bens aos humanos; logo, não carecem nem de beleza e nem de virtude. Sócrates indagou que poder teriam os devotos para, através de um ato piedoso, “beneficiar” aos deuses, pressupondo que o Deus esteja interessado no “poder” de um clamor ou de uma súplica: “o que eles recebem de nós, de que vantagem lhes poderá ser? Ou será que a tal ponto levamos vantagem sobre eles nesse negócio, que recebemos deles todos os bens, se quem eles recebam nada de nossa parte?” (Platão, *Êutífron*, 15a).

Do mesmo modo, no livro II d’*A República*, diálogo em que se “explora a fundo [...] a relação entre a cidade e a alma” (Malta, 2022, p. 77, nota do tradutor 32), um dos interlocutores de Sócrates, chamado Adimanto, criticou os “charlatães” que se vangloriam por terem alquebrado os deuses às suas necessidades, isto é, por terem conquistado “por meio de sacrifícios e encantamentos, o poder de delir com folguedos e festas as faltas que eles ou seus antepassados tivessem cometidos” (Platão, *A República*, II, 364b-c). Nas linhas seguintes à discussão, Adimanto ainda demonstrou enorme preocupação com a prática da “expição”, ou seja, a cerimônia que, através de oblações sacrificiais, é “capaz” não somente de livrar qualquer indivíduo, tanto na vida quanto na morte, dos tormentos do “outro mundo”, como também de “purificá-lo” de qualquer crime (*Ibidem*, II, 364e-365a). Todavia, uma vez que, para o senso comum na Grécia Antiga, a injustiça é mais vantajosa do que a justiça, nada impediria um religioso de praticar o mal para, no fim da vida, apelar para as “indulgências” supracitadas:

Aos deuses nada escapa [...]; mas, e se eles não existirem ou não derem a mínima atenção aos negócios humanos, por que essa preocupação de nos escondermos? Se existem, de fato, e se preocupam conosco, [...] afirmam que eles são sensíveis a sacrifícios e oferendas, como a preces piedosas, e [...] se deixam dobrar pelos homens. É preciso acreditar em ambas as coisas ou em nenhuma. [...] É certo que, se formos justos, escapamos do castigo dos deuses, mas, por outro lado, renunciaremos às vantagens da injustiça. Se formos injustos, pelo contrário, guardamos o ganho e por meio de preces convenceremos os deuses a relevar nossas faltas e transgressões, do que resulta, afinal, escaparmos ao castigo (*Ibidem*, II, 365d-366a).

No apócrifo *Alcibíades Segundo*, Sócrates aprofundou essa discussão, afirmando que as oferendas, os presentes, os sacrifícios e as procissões não são condutas observadas pelos deuses. Pelo contrário, as divindades valorizam unicamente a alma e o seu valor de piedade e de justiça (Platão, *Alcibíades Segundo*, 150a), e não um ato piedoso que, só na aparência, é “exímio de santidade”. Além disso, as práticas das orações, que aceitam levemente a vontade divina, seja boa ou má para os seres humanos, não devem ser praticadas, pois com frequência os devotos clamam por poder político e por prole, e não raro se arrependem (*Ibidem*, 141d-142b),

uma culpa que não recai para o Deus. Na interpretação do helenista André Malta (2022, p. 13), “como saber se, ao dirigirmos um clamor aos deuses, temos plena consciência de que o que estamos pedindo é de fato algo bom para nós?”. A conclusão “aporética”, isto é, “sem recurso” [*aporía*] ou “inconclusiva” do diálogo é a de que “não é seguro ir dirigir um clamor ao deus” (Platão, *Alcibíades Segundo*, 150c), de modo que seja mais prudente permanecer em silêncio.

Como se sabe, Sócrates foi condenado à morte injustamente por “corromper os moços e não acreditar nos deuses que a cidade admite, além de aceitar divindades [*daimónia*] novas” (Platão, *Apologia de Sócrates*, 24b-c), um evento dramático que acautelou os filósofos seguintes ante a exporem suas próprias ideias, já que, para muitos atenienses, Sócrates havia se aproximado dos que punham em causa os deuses tradicionais (Bremmer, 2010). De certo modo, se as críticas às práticas religiosas e às concepções vigentes dos deuses não macularam o filósofo de maneira direta, ao menos invalidaram o seu álibi, pois o ateniense precisou se defender da sua reputação de *atheos* (“ateu”, cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, 26c).

2.4.1.2 A regulamentação dos mitos

Como salienta o filósofo e professor brasileiro Benedito Nunes (2016, p. 34), o século V A.E.C. acompanhava “a marcha de um processo de laicização das instituições, ativo desde o século VII”, cujas mudanças propiciadas pela filosofia, como “o uso da palavra dialógica, oposto à palavra mágico-religiosa”, urgiram a necessidade de um novo padrão educacional.

Nos livros II e III d’A *República*, Sócrates e Platão sustentaram que os mitos narrados pelos poemas homéricos não passavam de fábulas mentirosas (*pseudos*), cf. Platão, *A República*, II, 376e-377b, 377d). Durante a discussão, que versa sobre a educação das crianças [*paidopoíān*], nas quais se formam e se aprofundam os traços indelévels e dificilmente erradicáveis (*Ibidem*, 378e), Sócrates, que dá cabo à argumentação, conclui que, embora os mitos contenham algo de verdadeiro com vistas à moralidade (*Ibidem*, 377a, 378e), quer suas passagens que narrem violência explícita sejam interpretadas de maneira alegórica ou literal (*Ibidem*, 378d), e, uma vez que os seres humanos são historicamente ignorantes aos acontecimentos da Antiguidade (*Ibidem*, 382d), os mitos devem ser regulamentados, silenciados, reformulados ou ditos apenas a um grupo seletivo de pessoas (*Ibidem*, 377b-d, 378a, 380b-c, *passim.*), omitindo-os das crianças. Partindo desse pressuposto, a regulamentação evitaria que os futuros jovens perpetrassem os maiores crimes “espelhados nos exemplos” das divindades (*Ibidem*, 378b) e eliminaria o pavor imputado desde a infância, tanto pelas mães,

que participam da formação doméstica [*«oikonomia»*], quanto pelos poetas (*Ibidem*, 381e), em relação às aparições sobrenaturais, ao medo da morte e do Hades (*Ibidem*, III, 386a-c, 387b-c).

2.4.1.3 Os impiedosos

Segundo Walter Burkert (1993, pp. 597-8), Platão afirmava que a maioria dos homens levava uma vida individualmente ateísta, apesar do filósofo ter condenado tal prática nas *Leis*. Para o cientista da religião Emerson Sena (2024, pp. 25,28), como os primeiros processos documentados contra os ateus são da Grécia Antiga, talvez os gregos “tivessem semicrença (‘não creio, mas talvez exista’), sentissem-se abandonados pelos deuses (*a-theos*), mas pudessem mudar de postura quando o culto aos deuses se aproximava”. Aos sofistas, porém, que relativizavam e negavam o conhecimento publicamente, restava a ojeriza social. Dentre os exemplos de pensadores gregos que foram condenados ou perseguidos por *«asébeia»*, isto é, por “impiedade”, se encontra o sofista Protágoras de Abdera, mais tardiamente classificado como o primeiro “ateu” (Bremmer, 2010). Protágoras antecipou o “agnosticismo”, ou seja, a ideia de que o ser humano é incapaz de ter conhecimento acerca da existência ou da inexistência do(s) Deus(es), ao afirmar que “sobre os deuses não posso dizer nem que são nem que não são” (Protágoras *apud* Burkert, 1993, p. 594). Muitos historiadores sugerem que a sua declaração foi suficientemente polêmica ao ponto de que “Protágoras foi intimado a ir ao tribunal em consequência disso, que o teria evitado fugindo e que, durante a fuga, se teria [...] afogado no mar, enquanto o seu livro foi queimado em Atenas” (Burkert, 1993, p. 594).

Uma vez que a religião grega constituía uma prática indissociada da identidade cívica, ser “ímpio” caracterizava o deixar de prestar o culto aos deuses da cidade ou às autoridades (Sena, 2024, p. 33). As primeiras fontes de acusação por “impiedade” remontam ao século V A.E.C.: o filósofo Anaxágoras de Clazômenas, que havia dessacralizado o deus Hélios do Sol, ao afirmar que o astro consistia em uma massa de metal ao rubro (Bremmer, 2010), foi compelido, pela moção de um vidente chamado Diopites, aprovada no ano de 432 A.E.C., a se retirar de Atenas por se compactuar nos termos da denúncia: “denunciar aqueles que não acreditam nos seres divinos [...] ou que ensinam doutrinas acerca de coisas do céu” (Burkert, 1993, p. 600); o poeta Diágoras de Melos, quiçá o ateu mais conhecido do período clássico, realizara críticas contundentes à ideia dos milagres e havia contrariado o rito dos mistérios órficos, cujas opiniões o levaram à condenação, da qual escapou fugindo (*Ibidem*, p. 599); o poeta considerou Teodoro de Cirene (IV-III A.E.C.) o ateu por excelência (Bremmer, 2010).

De acordo com a narrativa de Ésquines, a filósofa estrangeira Aspásia de Mileto, que conseguiu contornar a proibição feminina ao estudo, foi acusada de ateísmo (Sena, 2024, pp. 35-6). Na transição da Antiguidade Tardia para a Alta Idade Média, os ateus não somente eram vistos como “tolos”, “loucos” e “relegados” que não sistematizavam pensamento, como também passaram a conferir um rótulo de acusação, para o qual eram desprezados indivíduos e outras minorias que se almejava excluir, segregar e eliminar (*Ibidem*, pp. 34, 39). No ano de 156 E.C., por exemplo, o bispo cristão de Esmirna, chamado Policarpo, foi preso e julgado por práticas ateístas em relação aos deuses romanos (*Ibidem*, p. 37). Dado que não detinham nem templos e nem estátuas, alheios às práticas sacrificiais e insubordinados perante os deuses estrangeiros, os primeiros cristãos eram rotulados pelos “pagãos” como «*atheotatous*», ou seja, como “os mais ateus”, ainda crentes de que os deuses do panteão grego haviam existido sob a forma de mortais deificados ou de demônios (Bremmer, 2010). Até o século IV, não tardou para que os cristãos avertissem para si a rotulação generalizada de outras minorias por ateísmo.

2.4.1.4 A crítica à religião

Em certo sentido, com a laicização promovida pela filosofia, poetas como Aristófanes questionavam os deuses nas suas comédias; historiadores, como Tucídides, narravam guerras sem recorrer, como fazia Homero, à invocação dos deuses e das demais divindades; e o fundador da medicina, Hipócrates, atribuiu causas naturais para as doenças (Sena, 2024, p. 30).

O poeta e filósofo Xenófanes de Cólofon, o primeiro representante da escola dos eleatas, não foi polêmico apenas por haver criticado o antropomorfismo da religião pública, isto é, por terem Homero e Hesíodo presumido que os deuses tinham formas e preceitos humanos, mas principalmente porque, frente a uma cultura politeísta, se atreveu a defender um “henoteísmo”, concepção segundo a qual, como foi discutido anteriormente, existe “um só deus, o maior entre os deuses e os homens” (Xenófanes *apud* Kirk *et al.*, 2010, p. 174). Talvez por essas razões, sustenta Burkert (1993, p. 587), Xenófanes nunca teve nem adeptos e nem discípulos.

Heráclito de Éfeso, por outro lado, cujos aforismos negavam a criação do «*kósmos*», afirmando que “o mundo, o mesmo em todos, nenhum dos deuses [...] o fez, mas sempre foi, é e será”, e enquadravam a injustiça como uma convenção humana, porquanto “para o Deus, tudo é belo e bom e justo” (Heráclito, *Fragmentos*, § 30 e 120), também havia criticado os rituais da religião pública e os devotos que se prostravam diante das estátuas dos deuses, “como se quisessem conversar com casas” (Burkert, 1993, p. 587). Pródico de Céos, um sofista que antecipou o debate filológico, defendeu que a veneração aos deuses se iniciou com a linguagem,

partindo das coisas mais úteis da natureza, como os astros e as paisagens naturais, até a formação do culto tradicional, como mera recordação alegórica do passado (*Ibidem*, p. 595). Quer Pródico acreditasse ou não nas divindades, fica evidente que, na perspectiva do historiador Jan N. Bremmer (2010), houve um tempo sem deuses, apesar do ser humano já estar presente.

A instrumentalização política dos deuses teve como expressão máxima o pensamento de Crítias, um sofista-político que defendeu que a religião surgiu de uma mentira consciente e proposital. Seu argumento, que tomava a cultura como ponto de partida, era o de que, como as leis não davam conta da *persona* moral, ou seja, da vida privada e das infrações cometidas em segredo, um homem habilmente inteligente inventou o temor aos deuses, já que, sendo imortais e invisíveis, a eles nada escapa o que se diz, faz ou pensa (Burkert, 1993, pp. 596-7).

O filósofo Aristóteles, por sua vez, além de ter demonstrado a implausibilidade das Ideias de Platão, afirmando, em contrapartida, que o conhecimento procede da experiência, também criticou a crença dos antepassados de que o céu era suportado por Atlas (Sena, 2024, p. 32). As correntes helenísticas, que deram continuidade às discussões de Sócrates e de Platão, também puseram à prova o conceito de “verdade”: o cinismo, com um estilo de vida irreverente, questionava os cultos e os rituais aos deuses (*Ibidem*, p. 35); o epicurismo, apesar do seu principal representante, Epicuro de Samos, ter condenado os “arqui-ateus” Crítias, Diágoras e Pródico (Bremmer, 2010), foi posteriormente reputado como “ateu” em relação à Providência divina (Sena, 2024, p. 38), pois reduzia o aspecto transitivo da morte a uma mera “ausência de sensações” e criticava as concepções correntes dos deuses: “ímpio não é quem rejeita os deuses em que a maioria crê, mas sim quem atribui aos deuses os falsos juízos dessa maioria” (Epicuro, 2002, p. 25); por fim, o ceticismo, que, de acordo com o filósofo francês Victor Brochard (2009, p. 33), representou uma maturação do que um dia fora a sofística, teve, entre os seus principais expoentes, pensadores dedicados a combater o dogmatismo (*Ibidem*, p. 334).

2.5 A filosofia questiona o dogmatismo

Assim como na atualidade, a reputação desses pensadores exíguos era diametralmente oposta à reputação dos devotos. O próprio Bertrand Russell, no ano de 1940, teve negada a sua indicação para lecionar no *City College*, sob a acusação formal de que ensinava “imoralidades” (Ryan, 2023, p. 18). Exemplos escassos não justificam a ausência do ateísmo e da crítica à religião no ensino historiográfico de filosofia, o qual, além de já ser demasiado superficial, continua a insistir que a descrença e a suspeita em relação a(os) Deus(es) constituem fenômenos recentes na história. Enquanto permanecem sem discussão, sobretudo pela conotação pejorativa

de enquadrá-los como “pagãos”, a filosofia enfrenta, em razão do crescimento exponencial da religiosidade, apropriações e deturpações das suas ideias, quase que, em igual nível, ignoradas.

Com notável frequência dentro do campo da teologia denominacional, particularmente a filosofia grega é que ainda continua a ser instrumentalizada com interpretações dogmáticas, acompanhadas com um quê de depreciativo. Entretanto, mesmo para quem lê Platão para convencer, a si ou aos demais, da imortalidade da alma ou da existência de um Deus, deveria entender, como salientou o tradutor brasileiro Carlos Alberto Nunes (2011, p. 31), que

Nada mais longe do pensamento de Platão do que demonstrar por *a* mais *b* as teses fundamentais da filosofia com que sempre se defrontou a mente humana, ou apresentar respostas definitivas para os eternos problemas da origem do bem e do mal e dos limites ou das possibilidades de nossa capacidade cognitiva.

Em outras palavras, tanto Sócrates quanto Platão assumiram “um agnosticismo moderado acerca dos problemas do além” (*Ibidem*, p. 36), indiferentes à tentativa conflitante de recorrer ao que se reside em um mundo que só é conhecido pela pura razão. Releituras tendenciosas das suas ideias são correntemente difundidas, assim como as do pensamento de Aristóteles, em razão da herança da filosofia medieval, tanto árabe quanto latina, de considerar a teologia aristotélica como o ponto culminante e final da sua obra (Berti, 2012, p. 151). Entretanto, de acordo com o filósofo italiano Enrico Berti (2012, pp. 152-3), não está expresso que a teologia da substância suprassensível seja a “verdadeira natureza” da *Metafísica* aristotélica, uma obra que, conforme o padre Joseph Owens, parece ser inconclusa (*Ibidem*); portanto, talvez a questão teológica não fosse de todo importante a ser partilhada pelo Estagirita.

Além do mais, a “substância imóvel” [«*ousía tis akhínetos*»], de acordo com o próprio Aristóteles (*Metafísica* Λ 8 1073a 5), está separada das coisas sensíveis, sem por isso estar privada de nada, e é indiferente aos seres humanos, dispondo apenas de si como objeto de amor; conseqüentemente, as ideias de “intervenção divina” e de “criação do mundo” são descartáveis (*Ibidem*, 6 1071b 10), já que o movimento e o tempo sempre existiram (*Ibidem*, 6 1071b 5).

2.5.1 A ignorância originária da religião

Especialmente por essas razões, são deflagrados os impactos negativos da religiosidade no nível de educação, pois soa mais cômodo atribuir a um Deus aquilo que só aparentemente é indiscernível do que exercer um empreendimento científico-filosófico na compreensão do universo. Fechando o arco da discussão inicial, o grau de instrução importa, pois, segundo a

perspectiva de Russell (2023, p. 101) “uma pessoa está muito menos propensa a agir de maneira sábia quando é ignorante do que quando é instruída”. A esse respeito, o filósofo argumenta que

Em todas as etapas da educação, a influência da superstição é desastrosa. Uma certa porcentagem de crianças é dada ao hábito de pensar; uma das metas da educação é curá-las desse hábito. Assim, perguntas inconvenientes são repreendidas com “silêncio, silêncio!” ou com castigo. A emoção coletiva é utilizada para instilar certos tipos de crenças [...]. No âmbito da educação, [...] eclesiásticos [...] dependem todos da prevalência [...] da carência de julgamentos críticos (*Ibidem*, p. 41).

Não compete aqui descrever a ignorância causada pela religiosidade na educação básica; contudo, apesar de a ciência ter imperado à força frente ao obscurantismo (*Ibidem*, p. 96), todo e qualquer esforço dispendido em entender teorias científicas e filosóficas soa menos desejável do que atribuir de maneira desinteressada os “desígnios” do universo a uma entidade não menos incognoscível. Ao adotar esse tipo de abordagem, não se questionam as autoridades dos antepassados que defenderam, dentre outras coisas, que os animais, a natureza e o ser humano foram “magnificamente projetados” por Deus, elevando meras ideias ao patamar de “provas”.

No entanto, o filósofo prussiano Immanuel Kant (CRP § B 664) já havia demonstrado na modernidade que os argumentos que evocam a existência de Deus não provam que um “ser supremo” exista, mas refletem uma inquietação banal do ser humano frente à natureza, uma vez que, ao tentar encontrar a “causa primordial” comum a todos os seres, e, por ser incapaz de precisá-la apenas com os dados da experiência, resolve essa impossibilidade empírica com um *Deus ex machina* [“Deus surgido da máquina”], assumindo que Deus seja “imune à regressão”. Desse modo, Deus é a prova cabal de uma razão limitante, já que, nas palavras de Kant (CRP § B 620), “serve mais para limitar o entendimento do que para estendê-lo a novos objetos”.

Destarte, muitos filósofos apontaram que a origem da religião está assentada em uma superação rudimentar do medo da natureza, na medida em que os seres humanos, em seu anseio por estabilidade frente ao caráter violento dos fenômenos naturais, “personificaram” a natureza em Deus(es), aderindo à sua crença para amansar uma lacuna da razão. Os mitos gregos, por exemplo, serviam como tentativas de explicar os eclipses, as estações do ano, os relâmpagos etc. O filósofo alemão Friedrich Nietzsche (*Humano, demasiado humano I*, III § 111) comenta:

A natureza inteira, na representação de homens religiosos, é uma soma de ações de seres dotados de consciência e vontade [...]. Para ele, a natureza – a incompreendida, terrível, misteriosa natureza – há de aparecer como [...] um grau sobre-humano da existência, como Deus. [...] Por súplica e oração, por submissão, pelo compromisso de prestar tributos e oferendas regulares, por glorificações lisonjeiras, é possível, pois, exercer também sobre as potências da natureza uma coação, atraindo para si sua afeição [...] O sentido do culto religioso é determinar e confinar a natureza em proveito do homem, portanto, *imprimir-lhe uma legalidade que de antemão ela não tem* [...].

Com uma interpretação ligeiramente platônica, Nietzsche havia sustentado que a religião constitui uma espécie de “comércio” com a natureza, pois, por puro desconhecimento das leis naturais, os seres humanos atribuíram, especialmente à doença e à morte, um significado “mágico”, estabelecendo a existência e a dependência de Deus para a felicidade de si e dos familiares. O filósofo inglês Bertrand Russell (2023, p. 27) escreveu de modo similar:

É o medo da natureza que dá origem à religião. [...] Sobre a superfície da terra nossos poderes são muito limitados. Acima de tudo, não podemos evitar a morte [...]. A religião representa uma tentativa de superar essa antítese. Se o mundo é controlado por Deus, e Deus pode ser movido pela prece, somos detentores de uma parcela dessa onipotência. [...] Logo, a crença em Deus serve para humanizar o mundo da natureza e para fazer com que os homens sintam que as forças físicas são realmente suas aliadas. [...] De toda forma, essa crença alivia um pouco os temores dos homens, mesmo quando não pode atenuá-los de todo.

De acordo com Sam Harris (2009, p. 15), nem a ciência e nem a religião são capazes de prover respostas satisfatórias para as inquietações humanas na compreensão do universo, mas é sobretudo a religião, por instilar o medo, que cria uma zona de conforto bem mais persuasiva. Resta saber que, quando o negacionismo científico e o preconceito se respaldam em ideais datados de aproximadamente dois mil anos atrás, a única forma de remediar tal consternação consiste na adesão de uma vida “guiada pelo conhecimento”, ou seja, do “conhecimento científico e dos fatos particulares” (Russell, 2023, pp. 30,34). O amor à sabedoria constitui uma das principais formas de coragem (*Ibidem*, p. 54), pois, fazendo bom uso da ciência, os seres humanos abandonam o medo tribal da superstição para beneficiar aqueles a quem amam (*Ibidem*, p. 31). A religião, que dificilmente amplia, e quiçá incentiva, o acesso público aos mais variados saberes, adotando recortes oportunistas, recusando a análise científica e entregando o futuro ao deus-dará, demonstra uma descomedida precariedade filosófica.

2.5.2 Quando a fé está para além da razão

Desde cedo, muitos jovens são condicionados pelos responsáveis, que são religiosos, a instrumentalizar uma lista seleta de versículos bíblicos, e incentivados a crer que a Bíblia, além de constituir um manual de retórica irrefutável, deva ser o único livro digno de mérito da sua formação intelectual e moral. Entretanto, segundo Russell (*Ibidem*, p. 39), “um homem provido de uma perspectiva científica da vida não se pode deixar intimidar pelos textos das Escrituras”.

Aqui uma distinção se faz necessária. Antes da eclosão de duas guerras mundiais, o filósofo alemão Friedrich Nietzsche, que viveu em uma época de crescentes avanços na ciência, criticou o cientificismo e o ideal moderno de “homem teórico” ao sustentar que “o impulso de

saber, sem freios, é em si mesmo, em todos os tempos, tão bárbaro quanto o ódio ao saber” (Nietzsche, *A filosofia na época trágica dos gregos*, § 1), já que, fazendo uso do arsenal da doura ciência, conduz a civilização “pouco a pouco ao encontro de um horrível aniquilamento” (Nietzsche, *O nascimento da tragédia no espírito da música*, § 18). Por essas razões, os conceitos de “ciência”, de “conhecimento” e de “razão” aqui discutidos dizem respeito à mesma ideia de uma “vida virtuosa” defendida por Russell (2023, pp. 30-1), ou seja, “aquela inspirada pelo amor e guiada pelo conhecimento”, pois, de acordo com o filósofo, tomados isoladamente, tanto o “amor” quanto o “conhecimento” são capazes de provocar mortes em grande escala.

Atualmente, muitas formas de misologia, isto é, de ódio ao discurso e à lógica, são disseminadas com extrema facilidade nos mais variados veículos de comunicação, sob a falsa indumentária de “filosofia”. As instituições religiosas, que frequentemente adotam o uso de uma linguagem acessível e reacionária entre os jovens, desembocam em sintomas de ódio à alteridade e à racionalidade. Espicados pelos textos bíblicos, uma parcela considerável de líderes e de fiéis religiosos ultrapassam os limiares da sua liberdade para destilar preconceitos e violências psicológicas. Ainda segundo a perspectiva de Russell (*Ibidem*, p. 95), uma dose de história é o suficiente para constatar que, mesmo enfrentando todo o tipo de represálias, “cada progresso moral que ocorreu no mundo só aconteceu em oposição às igrejas organizadas”.

Não muito tempo atrás, as igrejas se opunham à abolição da escravidão, do mesmo modo que eram contrárias aos movimentos que defendiam a justiça social (*Ibidem*, p. 41) e a emancipação feminina. Recentemente, teólogos como o brasileiro Leonardo Boff e o nicaraguense Ernesto Cardenal sofreram punições do papa João Paulo II pela adesão à Teologia da Libertação; a filósofa canadense Christine Overall (2010), por sua vez, opina que as religiões monoteístas foram historicamente danosas às mulheres, resultado de um conformismo com as injustiças e com a opressão. Durante a Idade Média, o estereótipo aristotélico-tomista da mulher como um macho deficiente e falho (cf. Aristóteles, *Geração dos Animais*, 737a; Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II, quest. 92, art. 1), submissa ao homem e impedida de ensinar publicamente, consagrou a posição masculina no centro da hierarquia religiosa, decerto por ter sido difundida de maneira incontestada pela Igreja Católica, expressão máxima do poder político.

A Idade Média legou grandes contribuições científicas e filosóficas para o Ocidente, sobretudo com o desenvolvimento da arquitetura, a invenção do livro, a formação das línguas maternas, a fundação das primeiras universidades e as técnicas agrárias; entretanto, a veiculação dogmática das ideias de muitos teólogos, como a concepção agostiniana acerca do “pecado original”, causou efeitos não intencionais, como a dominação, o medo e a culpa (Sena, 2024, pp. 39,41,43). Mesmo em Agostinho, o mandamento contra o não-matar não é violado por

animais ou por “quem, por ordem de Deus, fez guerra” (Agostinho, *Cidade de Deus*, I, cap. XXI); Tomás de Aquino, por sua vez, influenciado pela biologia de Aristóteles, além de descartar o gameta feminino, já que, na visão de ambos, “a potência ativa [da concepção] está no sêmen do macho” (Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II, quest. 118, art. 1), defendeu, conjuntamente ao que o apóstolo Paulo postulou em 1 Timóteo 2,11-12, que “não se concede [o uso público da palavra] às mulheres porque: em primeiro lugar [...], por sua condição de mulher, ela deve ser submissa ao homem, [...] [e] em segundo lugar, para que não se desperte a concupiscência do homem” (Tomás de Aquino, *Suma teológica*, VII, quest. 177, art. 2).

2.5.3 A importância do debate filológico

A abordagem crítico-histórica também estimula os questionamentos filosóficos, pois, ao constatarem os jovens que um livro milenar como a Bíblia, além de haver sido reescrita por inúmeros séculos, e condenado, como se observa nas epístolas paulinas, a impiedade (Romanos 1,18-20) e a prática da “homossexualidade” [«*arsenokoítai*»] entre os atenienses (Romanos 1,24-32; 1 Coríntios 6,9-10; 1 Timóteo 1,10), ao passo que tolerava os indecoros que foram narrados no Antigo Testamento, concluirão por si próprios que não há nada de exclusivamente “moral” na Bíblia. Como defende o helenista português Frederico Lourenço (2017, p. 45), os evangelistas com frequência adotaram o uso do termo grego «*ánthrôpos*», ou seja, “homem”, como forma de oposição à “mulher”, estando, portanto, apartada do conceito de “humanidade”.

Do mesmo modo, a doutrina moral dos judeus, de acordo com o antropólogo americano John Hartung, “tinha a intenção original de se aplicar apenas a um pequeno grupo interno e específico” (Dawkins, 2007, p. 327), isto é, o único em que os mandamentos do “amar”, do “não-matar” e do “próximo” eram permissíveis, restando apenas a exclusão e a hostilidade para com os estrangeiros. Na religião judaica, esse particularismo “soteriológico”, ou seja, de “salvação”, também esteve presente nas epístolas do apóstolo Pedro, o qual, diferentemente de Paulo, que estava convicto de que a segunda vinda de Cristo ocorreria em vida na primeira geração de cristãos (Lourenço, 2018), alegava que Jesus destinava a salvação apenas a Israel.

Uma vez que os religiosos são levados a crer em uma verdade incondicionada, muitos não simpatizam com o olhar crítico ao passado; no mais das vezes, as interpretações alegóricas e literais calham ao seu pastoreio. Contudo, sem um trabalho filológico, as ideias presentes em obras de importância histórica como a Bíblia, assim como os comentários dos pensadores medievais, resultam na mais nociva aversão à razão. Para o filólogo alemão Friedrich Nietzsche (*Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral* § 1), o conceito de “verdade” abarca

Um batalhão móvel de metáforas, [...] transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são [...] e justamente por essa inconsciência, justamente por esse esquecimento, chega ao sentimento de verdade.

Tendo consciência de que as crenças religiosas foram transmitidas exclusivamente através da linguagem, seja oral ou escrita, nem mesmo o conceito de “Deus” é “absoluto” dentro de uma profissão de fé, uma vez que a linguagem não é permanente, e está sujeita a sucessivas modificações. O Deus judaico, por exemplo, possuía uma esposa, chamada Asherah, que passou a ser “eufemizada e eliminada do cânone bíblico e do céu judaico-cristão” (Sena, 2024, p. 27). Como se verá a seguir, muitos dos conceitos mais caros ao dogmatismo religioso ora foram subvertidos, ora suprimidos. Na concepção do cientista da religião Emerson Sena (*Ibidem*),

Há várias imagens de Deus no monoteísmo, assim como de diabo, demônio, satanás, alma, céu. E elas não são iguais do ponto de vista literário, histórico e social. A construção do monoteísmo foi lenta, histórica, cheia de desvios e trilhas. [...] Os nomes dados não espelham as mesmas coisas, embora estas carreguem nomes dados ou autoatribuídos. Nem os nomes, nem as coisas guardam iguais sentidos e formas em todas as situações ou contextos.

Não obstante, o cristianismo, além de haver descartado livros considerados “apócrifos” (“escondidos” ou “secretos”) que comprometem a “seriedade” da Bíblia, tal como o Evangelho de Tomé sobre a infância de Jesus, também corrompeu, de maneira incontornável, conceitos etimologicamente gregos como «*daimónion*» e «*hamartía*» (“erro”, cujo verbo «*hamartánô*» implica “falhar o alvo”), que, ainda de acordo com o professor Frederico Lourenço (2017, p. 46), só de maneira anacrônica é traduzido por “pecado”. O teólogo Gary Anderson ainda sustentou em seu livro *Sin: A History* [“Pecado: Uma História”] que “o termo pecado [*sin*] não significa, no livro do Gênesis, o mesmo que significa no livro de Daniel ou no Evangelho de Mateus” (Anderson *apud* Lourenço, 2017, p. 46); apenas no judaísmo, por exemplo, a noção de “‘pecado’ tem mais do que um sentido: pode significar a infração da lei [...]; mas pode ter igualmente o sentido de ‘dívida’, ou mesmo de ‘erro’” (Lourenço, 2017, p. 46).

A vulgaridade que essas acepções assumiram com o passar dos séculos ainda é causa de complicações psicológicas severas em crianças e em jovens que, desde muito cedo acostumados a interpretações exegéticas literais, se apavoram à ideia de serem condenados ao inferno. Apesar da curiosidade que o debate crítico-histórico estimula, muitos professores de filosofia se escusam desse método para adotar um ensino “superficial”, reservando o ofício da exegese bíblica e filológica a uma esmagadora parcela de religiosos que são, no mais das vezes, autoritários, razão pela qual os jovens que estiverem habituados à persuasão dogmática ainda não abandonem a esperança de se convencerem da existência de Deus (Kant, CRP § B 667).

2.5.4 A dedução acerca do problema do mal

Entretanto, uma vez incentivado, não há escapatória para o questionamento filosófico. Muitos dos jovens, por serem forçados a precocemente se imiscuir nos mais variados dogmas da fé, tal como os conceitos do “pecado” e do “mal”, e de como ambos resultam na “danação eterna”, são compelidos a uma pergunta inevitável. O respeitado *Dicionário Oxford de filosofia* define o problema do mal como “a mais poderosa objeção ao teísmo tradicional” [“the most powerful objection to traditional theism”, cf. Honderich, 2005, p. 274; Dawkins, 2007, p. 152], sendo comumente atribuído ao filósofo grego Epicuro de Samos, o qual, como frisa o cientista da religião Emerson Sena (2024, p. 32), “questiona os deuses e sua imponência em eliminar o mal, a injustiça, do mundo: se ele quer, mas não consegue, é fraco; se ele pode, mas não quer, nem é capaz, é inútil”. Não é necessária tamanha erudição filosófica para concluir por dedução, ou seja, através da lógica, que a existência simultânea do mal e do ser onipotente e onibenevolente é contraditória; por outro lado, como sustenta a filósofa Andrea M. Weisberger (2010), se o mal não é passível de ser explicado, então a crença tradicional em Deus é absurda.

Com os incentivos das reflexões filosóficas, os jovens frequentemente rompem com o senso comum e partem para a elaboração de visões de mundo mais independentes. Portanto, não é possível negar-lhes ao pensamento de que todas as prestidigitações da teologia nada mais sejam do que tentativas exitosas de impelir ao senso comum que Deus continue existindo. Concorde-se, sem ter tido uma única aula de filosofia sobre o problema do mal, que não chega a ser minimamente racional que o Criador, sendo onibenevolente, onipotente, onipresente e onisciente, isto é, pressupondo que tinha a consciência prévia d’A Queda de Adão e de Eva, os fez dessa maneira e não de outra, sem nenhum escrúpulo. Sendo assim, as cosmovisões ateístas não podem ser de todo evitadas, pois não raro um jovem conclui que Deus não é, como dizem, “indiscernível”, mas apenas, como foi discutido anteriormente, um cômodo “dar de ombros” para os problemas humanos e naturais, de modo que os que creem na sua existência continuem a enxergar a sua intervenção nos fenômenos da natureza e a acreditar na vida após a morte.

2.5.5 Filosofar é aprender a morrer

Como se sabe, a grande maioria dos jovens não é atraída ao discurso religioso pela emoção, especialmente as crianças, que são tão pouco propensas a pensar no futuro (Russell, 2023, p. 37), mas de praxe por ter sido “ensinada desde a primeira infância a fazê-lo” (*Ibidem*, p. 89). Entretanto, a falta de maturidade para conceber noções como o “amor” e a “morte”,

condiciona os jovens à impressão de que, levando uma moral de “princípios bíblicos” e reprimindo os seus impulsos, no mais das vezes inofensivos, serão “retribuídos em um Paraíso”.

Crítico que era às hipocrisias morais da sua época, e do quanto eram frequentes entre os religiosos, o filósofo Bertrand Russell (*Ibidem*, p. 48) enxergava a moral cristã ortodoxa como um despotismo interior, para o qual a “consciência iluminada por Deus” seria apenas “um guia extremamente falacioso, uma vez que consiste de vagas reminiscências dos preceitos ouvidos na mocidade”. Para o inglês, a moralidade não deve ser guiada pelo medo ou pela superstição, mas sim pelo respeito à natureza humana, máxime porque impor às crianças e aos adultos uma “vida que frustrate seus impulsos mais intensos é tanto cruel quanto perigoso” (*Ibidem*, p. 57).

Além disso, uma vez que a religião representa uma maneira de superação do medo da morte, sem o qual talvez aquela nunca tivesse existido (*Ibidem*, p. 27), os religiosos, ao terem conferido um atributo “mágico” à existência humana, com frequência criticam o ateísmo por erroneamente presumirem que a descrença “nega” o sentido da vida; contudo, nas palavras de Russell (*Ibidem*, p. 28), “a felicidade não deixa de ser verdadeira porque deve necessariamente chegar a um fim; tampouco o pensamento e o amor perdem seu valor por não serem eternos”. Muitos filósofos contemporâneos, influenciados pelo pensamento de Nietzsche, reafirmaram que os valores cristãos são “niilistas” (ou seja, que evocam ao “nada” [do latim, *nihil*] e à hostilidade em relação à vida), e as suas práticas de ascetismo, como as de regime carnal, constituem mecanismos de “negação” da única vida possível em função de uma “eternidade” no *post mortem*: como se sabe, “não se diz ‘nada’: diz-se, em vez disso, ‘além’; ou ‘Deus’; ou ‘a verdadeira vida’; ou Nirvana, redenção, bem-aventurança...” (Nietzsche, *O anticristo*, § 7). Embora, como tenha defendido o filósofo brasileiro Matheus Benites (2023),

Habitar o tempo, com todas as suas imperfeições, é superior a pertencer a um plano eterno. Pois somente no tempo pode haver criação e atividade. Somente no tempo pode haver Ser. Sem limitações não é possível o Ser. [...] Tudo o que [...] é bom, nobre e digno para uma existência pede como pressuposto a possibilidade da mudança, do sentir e do padecer.

Em outras palavras, é apenas com base na efemeridade da vida que os seres humanos sonham perdidamente em um idílio na eternidade. Uma vez que tanto Deus quanto a vida eterna são passíveis de questionamento e de suspeita, a esperança humana por fim recorre ao seu dado mais concreto, ou seja, a vida, pois não é mais razoável desperdiçá-la em empreendimentos metafísicos. A filosofia, que consiste em um aprendizado diário acerca da morte, deve refletir nos seus aprendizes uma compreensão devota da vida terrena: “‘o que importa’, diz Nietzsche, ‘não é a vida eterna, mas sim a eterna vivacidade’” (Nietzsche *apud* Camus, 2020, p. 98).

3 CONCLUSÃO

Há aproximadamente cinco séculos, os cientistas redescobriram que a Terra gira em torno do Sol; uma “redescoberta”, pois, na Antiguidade, a hipótese heliocêntrica de Aristarco de Samos foi descartada por razões religiosas. Em seguida, as crises pandêmicas, como a Peste Negra, foram associadas ao “anticristo” e ao “castigo divino”; doenças variadas, por sua vez, ao “pecado” e à “possessão demoníaca”. Décadas atrás, aqueles que frequentavam instituições religiosas estavam habituados a pensar que a tecnologia era “magia”. Esses casos ilustram que o conformismo religioso, se recusando a encarar a realidade concreta, rivalizava com a ciência e com as suas descobertas, reforçando as mais variadas formas de ignorância. Saberes como a astronomia, a biologia, a física e a química devem ser vistos como os resultados de uma devoção realizada com seriedade, contestando a obediência insuspeita das veleidades da religião.

No meio de tantos jovens munidos de uma fé dogmática, alguns poucos se destacam pela recepção ao compartilhamento de ideias e de visões de mundo plurais. Com o auxílio das reflexões filosóficas, os alunos são capazes de discernir o sincretismo primevo da cristandade a outras cosmovisões teológicas provenientes da Grécia Antiga, não menos dignas de mérito do que as que atualmente possuem o maior número de adeptos. Nesses casos, o maravilhamento pelas ideias dos filósofos antigos não está acompanhado pelo significado pejorativo que o termo “paganismo” carrega, mas sim pelo exitoso esforço humano na compreensão do «*kósmos*».

Apesar de ser divulgado que não existem guerras entre as religiões do Brasil, muitas identidades minoritárias, como o ateísmo e o agnosticismo, permanecem desconhecidas por pura falta de conhecimento. Mesmo nas universidades, os trabalhos científicos acerca do tema são diminutos, e o ensino das ciências humanas perde o seu ímpeto frente a um país em que uma esmagadora maioria professa alguma crença em Deus(es). Entretanto, o profissional de filosofia não é capaz de instilar o pensamento crítico em seus alunos escapando da discussão sobre a religião. É importante evidenciar que as ideias teológicas correntes não surgiram por acaso, e que tampouco foram aceitas de maneira incontestada. Mesmo que o fenômeno da descrença na Antiguidade não se enquadre ao que presentemente se entende por “ateísmo”, as críticas às concepções de Deus(es) e da religião são significativas demais para serem ignoradas no escopo historiográfico da filosofia. Em uma época em que os jovens se deixam levar tão facilmente por tábuas de valores que, em si mesmas, pouco têm a dizer sobre os tempos atuais, é importante que se haja cautela na transigência de discursos religiosos, sobretudo os que se apresentam erroneamente como “filosóficos”: deve-se enfrentá-los sem igualmente aderir a sua postura dinástica, mas, como foi defendido, com aberturidade e com clareza científica.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, S. **A Cidade de Deus: (contra os pagãos) parte I**. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão; tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2017.
- AGOSTINHO, S. **A Cidade de Deus: (contra os pagãos) parte II**. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2017.
- AGOSTINHO, S. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante; introdução de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2002.
- ARISTÓTELES. **De anima**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- ARISTÓTELES. **Metafísica: volume II**. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- BENITES, Matheus. **Ser ateu: Desmistificando o ateísmo e quebrando preconceitos para uma vida plena sem religião**. 2023. [versão digital]
- BERTI, Enrico. **Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles**. Organizado por Ignazio Yarza; [tradução José Bortolini]. São Paulo: Paulus, 2012.
- BÍBLIA, **volume II: Novo Testamento: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse**. Tradução do grego, apresentação e notas por Frederico Lourenço. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- BROCHARD, Victor. **Os cétricos gregos**. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.
- BURKERT, Walter. **Religião grega na época clássica e arcaica**. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. Tradução de Ari Roitman, Paulina Watch. 21. ed. Rio de Janeiro: Record, 2020.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles, volume 1**. 2. ed., rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia: Vol. 3: A Patrística – Introdução ao nascimento da filosofia cristã**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.
- DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. Tradução de Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- EPICURO. **Carta sobre a felicidade (A Meneceu)**. Tradução e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

EVANGELHOS APÓCRIFOS: **Gregos e latinos**. Traduzido e comentado por Frederico Lourenço. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

HARRIS, Sam. **A morte da fé: religião, terror e o futuro da razão**. Tradução de Isa Mara Lando e Claudio Carina. Companhia das Letras: São Paulo, 2009.

HONDERICH, Ted (ed.). **The Oxford Companion to Philosophy**. 2nd ed. Oxford University Press, 2005.

KANT, Immanuel. **Crítica à razão pura**. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental: filosofia medieval, volume 2**. Tradução de Edson Bini e revisão técnica de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos: história crítica com seleção de textos**. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. Seleção e ensaio de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; prefácio e revisão técnica de Márcio Suzuki; posfácio de Antonio Cândido. São Paulo: Editora 34, 2014.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de história da cultura clássica, I volume**. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1970.

PLATÃO. **Ἀπολογία Σωκράτους = Apologia de Sócrates. Κρίτων = Críton**. Tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; organização Benedito Nunes & Victor Sales Pinheiro; texto grego John Burnet. 3. ed. rev. e bilíngue. Belém: ed.ufpa, 2015.

PLATÃO. **Λάχης = Laques. Εὐθύφρων = Êutífron**. Tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; organização Benedito Nunes & Victor Sales Pinheiro; texto grego John Burnet. 3. ed. rev. e bilíngue. Belém: ed.ufpa, 2015.

PLATÃO. **Πολιτεία = A República**. Tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; organização Benedito Nunes & Victor Sales Pinheiro; texto grego John Burnet. 4. ed. rev. e bilíngue. Belém: ed.ufpa, 2016.

PLATÃO. **Φαίδων = Fédon**. Texto grego John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; coordenação Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro. 3. ed. Belém: ed.ufpa, 2011a.

PLATÃO. **Quatro diálogos**. Edição bilíngue; tradução, introdução, notas e posfácio de André Malta. São Paulo: Editora 34, 2022.

PLATÃO. **Teeteto**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. – Ed. bilíngue – Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2020.

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Tradução do grego, introdução, notas e índices: Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011b.

RUSSELL, Bertrand. **No que acredito; Por que não sou cristão; Ensaios cétricos**. [Tradução André de Godoy Vieira; Ana Ban; Marisa Motta]. 1. ed. Porto Alegre: L&PM, 2023.

SENA, Emerson. **Ateísmo em sete lições**. Petrópolis: Vozes, 2024.

TOMÁS DE AQUINO, S. **Suma contra os gentios, livro 1**. Tradução de Joaquim F. Pereira e Eliane da Costa Nunes Brito (assistente). São Paulo: Edições Loyola, 2015.

TOMÁS DE AQUINO, S. **Suma teológica, volume 1: parte I – questões 1-43**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

TOMÁS DE AQUINO, S. **Suma teológica, volume 2: parte 1 – questões 44-119**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TOMÁS DE AQUINO, S. **Suma teológica, volume 7: II seção da II parte – questões 123-189**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

Referências complementares

BEIT-HALLAHMI, Benjamin. Ateus: Um Perfil Psicológico. *In.*: MARTIN, Michael (org.). **Um Mundo sem Deus: Ensaios sobre o Ateísmo**. Trad. Desidério Murcho; rev. Luís Milheiro. Lisboa: Edições 70, 2010.

BREMMER, Jan. N. O Ateísmo na Antiguidade. *In.*: MARTIN, Michael (org.). **Um Mundo sem Deus: Ensaios sobre o Ateísmo**. Tradução Desidério Murcho. Lisboa: Edições 70, 2010.

DENNETT, Daniel. Ateísmo e Evolução. *In.*: MARTIN, Michael (org.). **Um Mundo sem Deus: Ensaios sobre o Ateísmo**. Tradução Desidério Murcho. Lisboa: Edições 70, 2010.

GEY, Steven G. Ateísmo e Liberdade Religiosa. *In.*: MARTIN, Michael (org.). **Um Mundo sem Deus: Ensaios sobre o Ateísmo**. Tradução Desidério Murcho. Lisboa: Edições 70, 2010.

HERÁCLITO. Fragmentos. *In.*: ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. **Os pensadores originários**. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão; tradução de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 2017. pp. 70-105.

LOURENÇO, Frederico. O grego dos Evangelhos e a presente tradução. *In.*: BÍBLIA, **volume I: Novo Testamento: os quatro Evangelhos**. Tradução do grego, apresentação e notas por Frederico Lourenço. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. pp. 39-48.

LOURENÇO, Frederico. Nota introdutória à Carta aos Romanos. *In.*: BÍBLIA, **volume II: Novo Testamento: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse**. Tradução do grego, apresentação e notas por Frederico Lourenço. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

MALTA, André. Introdução. *In.*: PLATÃO. **Quatro diálogos**. Edição bilíngue; tradução, introdução, notas e posfácio de André Malta. São Paulo: Editora 34, 2022. pp. 9-25.

MARTIN, Michael. Ateísmo e Religião. *In.*: MARTIN, Michael (org.). **Um Mundo sem Deus: Ensaios sobre o Ateísmo**. Tradução Desidério Murcho. Lisboa: Edições 70, 2010.

MARTIN, Michael. Introdução geral. *In.*: MARTIN, Michael (org.). **Um Mundo sem Deus: Ensaios sobre o Ateísmo**. Tradução Desidério Murcho. Lisboa: Edições 70, 2010.

NUNES, Benedito. Introdução. *In.*: PLATÃO. **Πολιτεία = A República**. Tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; organização Benedito Nunes & Victor Sales Pinheiro; texto grego John Burnet. 4. ed. rev. e bilíngue. Belém: ed.ufpa, 2016. pp. 27-74.

NUNES, Carlos Alberto. Introdução. *In.*: PLATÃO. **Φαίδων = Fédon**. Texto grego John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; coordenação Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro. 3. ed. Belém: ed.ufpa, 2011. pp. 27-45.

NUNES, Carlos Alberto. Introdução aos diálogos socráticos. *In.*: PLATÃO. **Ἀπολογία Σωκράτους = Apologia de Sócrates. Κρίτων = Críton**. Tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; organização Benedito Nunes & Victor Sales Pinheiro; texto grego John Burnet. 3. ed. rev. e bilíngue. Belém: ed.ufpa, 2015. pp. 27-74.

OVERALL, Christine. Feminismo e Ateísmo. *In.*: MARTIN, Michael (org.). **Um Mundo sem Deus: Ensaio sobre o Ateísmo**. Tradução Desidério Murcho. Lisboa: Edições 70, 2010.

RYAN, Alan. Apresentação. *In.*: RUSSELL, Bertrand. **No que acredito; Por que não sou cristão; Ensaio cético**. [Tradução André de Godoy Vieira; Ana Ban; Marisa Motta]. 1. ed. Porto Alegre: L&PM, 2023. pp. 11-19.

WEISBERGER, Andrea M. O Argumento do Mal. *In.*: MARTIN, Michael (org.). **Um Mundo sem Deus: Ensaio sobre o Ateísmo**. Tradução Desidério Murcho. Lisboa: Edições 70, 2010.