

13 Ateísmo e Religião

Qual é a relação entre a religião e o ateísmo? É o próprio ateísmo uma religião? Poderá haver religiões ateias? É o ateísmo necessariamente uma posição anti-religiosa?

Neste capítulo, argumento que o ateísmo em si não é uma religião. Contudo, sustento que há três religiões mundiais – jainismo, budismo e confucionismo – que são ateístas numa das acepções primárias do termo tal como o definimos na introdução geral deste volume: a negação da existência de um Deus teísta. Mostro também que numa acepção importante o ateísmo nem sequer se opõe às religiões teístas.

O conceito de religião

Historicamente, o conceito de religião foi desenvolvido no contexto judaico-cristão e tem ainda a sua aplicação mais clara neste contexto. Tal como o conceito de ateísmo aplicado fora do seu contexto histórico original pode ser enganador, também o conceito de religião o pode ser se for aplicado fora do seu contexto original. Contudo, assumir-se-á aqui que uma aplicação cautelosa fora do seu contexto histórico mais claro pode também ser iluminante, pelo menos para leitores ocidentais. Para responder às perguntas distintas de saber se o ateísmo é uma religião, e se há religiões ateias, é preciso considerar uma pergunta anterior: o que significa dizer que algo é uma religião? É impossível discutir aqui as tentativas principais de definir religião na filosofia, estudos religiosos, e ciências sociais. Dado que a minha formação e experiência é filosófica, considero duas das melhores análises recentes do conceito de religião que se encontram na bibliografia filosófica.

William Alston aborda o conceito de religião especificando aquilo a que chama características “constitutivas da religião”.¹ São as seguintes:

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

De acordo com Alston, estas características “nem isoladamente nem em combinação constituem condições necessárias e suficientes rigorosas para que algo seja uma religião.”² Contudo, afirma, “cada uma delas contribui para constituir algo como uma religião”. E continua: “Quando um número suficiente destas características está presente num grau suficiente, temos uma religião.”³ Alston argumenta que não há uma maneira mais precisa do que esta de dizer o que é uma religião.

Para Alston, o catolicismo romano e judaísmo ortodoxo são casos paradigmáticos de religiões; constituem o género de casos a que o termo “religião” se aplica com a maior certeza e inequivocamente. Contudo, argumenta que “pode haver uma diversidade de casos que difiram do paradigma de diferentes maneiras e em graus diferentes, desaparecendo uma ou outra das características constitutivas da religião num maior ou menor grau.” O ritual desaparece inteiramente nos Quakers e o protestantismo dá-lhe menos ênfase; a crença em seres sobrenaturais “é desbastada até nada restar em certas formas de unitarismo, ou pode nunca estar presente, como em certas formas de budismo.”⁴

À medida que mais características religiosas desaparecem parcial ou completamente, sustenta Alston, “sentimos maior relutância em aplicar o termo “religião”.” Na verdade, “encontramos cada vez menos casos óbvios de religião à medida que passamos, por exemplo, do catolicismo romano para o comunismo, passando pelo unitarismo, humanismo e budismo hinaiana.”⁵ O melhor que podemos fazer, segundo Alston, é especificar as características dos casos paradigmáticos e depois especificar os aspectos em que os casos menos claros diferem dos paradigmas.

Esta proposta de análise do conceito é salutar na medida em que é muito difícil tentar especificar, em termos de um conjunto de condições necessárias e suficientes, a essência de fenómenos complexos e diversificados como a religião. A abordagem de Alston de apresentar características constitutivas da religião permite-nos incluir sob a rubrica da religião tudo o que queremos incluir e permite-nos comparar casos menos claros com casos paradigmáticos.

Contudo, há um problema com a abordagem de Alston. É importante notar que quatro das nove características mencionam explicitamente um deus ou deuses. A referência a deus entra também na explicação de Alston de algumas das outras características. Por exemplo, os objectos sagrados são explicados em parte por Alston como objectos que são “a morada ou manifestação de um deus.” Assim, dado o facto de o ateísmo rejeitar deuses, não poderia haver casos claros ou paradigmáticos de religião ateia. Contudo, dado que o budismo é considerado um caso paradigmático de religião e dado que o budismo é ateu, pode-se muito bem pôr em causa a neutralidade dos critérios de Alston.

Monroe Beardsley e Elizabeth Beardsley tentaram também definir o conceito de religião.⁶ Diferentemente de Alston, sustentam que os conjuntos de crenças, emoções e acções a que se chama “religiões” incluem não apenas religiões bem conhecidas, como o cristianismo, o judaísmo, o islamismo, o hinduísmo, o budismo, o taoísmo e o xintoísmo, mas também religiões antigas e as religiões de sociedades iletradas. Argumentando que não se pode definir “religião” em termos de uma crença em deus ou numa alma porque estas crenças não se

encontram em todas as religiões, propõem-se definir “religião” em termos da tentativa de responder a perguntas religiosas básicas. Estas perguntas são as seguintes:

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

De acordo com Beardsley e Beardsley, as primeiras duas perguntas são primariamente metafísicas, a terceira e a quarta são primariamente éticas, e a quinta é epistemológica. Os autores entendem que as cinco perguntas estão intimamente conectadas e sustentam que as interconexões entre elas dão a cada religião um perfil unificado sobre a vida e o mundo. Depois de isolar estas perguntas básicas, definem a religião como qualquer conjunto de crenças religiosas inter-relacionadas que fornecem respostas a todas as perguntas religiosas básicas, juntamente com as atitudes e práticas que essas crenças determinam.

A definição destes autores evita as deficiências da de Alston. Na verdade, antecipam e respondem aos problemas mais importantes que os críticos poderiam formular. À objecção antecipada de que a definição é circular, Beardsley e Beardsley respondem que introduziram as cinco perguntas religiosas básicas sem usar o termo “religião”⁷. Para estes autores, uma crença religiosa é simplesmente uma resposta a uma destas cinco perguntas básicas. Consequentemente, o significado de “crença religiosa”, e de “pergunta religiosa”, é especificado independentemente de “religião”.

Em resposta à objecção de que a definição é demasiado intelectual, os autores sublinham que as cinco perguntas básicas têm uma urgência prática e emocional que “as aparta da esfera das investigações puramente teóricas”.⁸ Além disso, argumentam que a definição inclui uma referência não apenas a crenças mas também a atitudes e práticas.

Beardsley e Beardsley rejeitam a objecção de que a sua definição é demasiado lata por haver conjuntos de crenças, atitudes e práticas inter-relacionadas que obedecem às suas especificações mas não são reconhecidas como religiões do mundo. Por um lado, afirmam que não se pode restringir o significado de religião em termos de conteúdos de crenças, atitudes ou acções. Por outro, fazem notar que o maior conhecimento cultural e histórico tem tido a tendência de alargar o que conta como religião e que o modo como usam o termo está de acordo com esta tendência. Sustentam também que é necessário um termo para referir todas as tentativas sérias de responder às perguntas religiosas básicas e que “religião” é o termo apropriado. Finalmente, afirmam que a definição proposta está em harmonia com o uso comum, dado incluir todos aqueles conjuntos de crenças, emoções e acções a que comumente se tem chamado “religião”.

Beardsley e Beardsley admitem haver casos controversos de religião, e incluem nesta categoria tanto o humanismo quanto o marxismo. Apesar de a sua definição incluir o caso polémico do humanismo, deixam em aberto a questão de saber se o marxismo comunista é uma religião.

Em conclusão, tanto a definição de Alston como a de Beardsley e Beardsley permitem a possibilidade de religiões ateias. Contudo, a de Alston exclui as religiões ateias enquanto casos paradigmáticos de religião, ao passo que Beardsley e Beardsley permitem esta possibilidade. Permanece a questão de saber se quaisquer religiões efectivamente existentes são ateias.

É o ateísmo uma religião?

Em 1971, a ateia proeminente Madelyn Murray O’Hair⁹ argumentou que o ateísmo não era a religião do futuro porque os ateus, apesar de serem muitos, não estavam organizados, eram complacentes e não estavam decididos a lutar contra a usurpação jurídica e política do cristianismo nos Estados Unidos. O cristianismo estava a ganhar cada vez mais poder político, afirmou, e os ateus nada faziam para o impedir.

Uma leitura ingénua do discurso de O’Hair pode muito bem levar-nos a pensar que ela acreditava que se os ateus fizessem o que ela aconselhava, o ateísmo seria a religião do futuro, mas não é claro até que ponto se deve levar o seu discurso a sério. Fossem quais fossem as suas intenções, pode-se dizer com segurança que o ateísmo não é a religião do passado, do presente ou do futuro porque não é de modo algum uma religião.

Usando qualquer uma das definições acima, o ateísmo não obedece às condições para ser uma religião. O ateísmo negativo – ou seja, não ter uma crença em Deus ou em deuses – não tem qualquer uma das características constitutivas da religião especificadas por Alston, e não fornece respostas a qualquer uma das perguntas religiosas básicas especificadas por Beardsley e Beardsley; nem sequer à pergunta 2: Quais são as características da realidade inumana mais significativas para a vida humana? O ateísmo positivo – a crença de que não há Deus nem deuses – não é também uma religião, de acordo com as nossas duas definições de religião. Não tem qualquer das características constitutivas da religião especificadas por Alston; na verdade, implica a negação das que mencionam um deus ou deuses. E a única pergunta religiosa básica de Beardsley e Beardsley a que remotamente se pode pensar que responde é à 2.

Haverá religiões ateias?

Contudo, do facto de o ateísmo não ser em si uma religião não se segue que não haja religiões ateias. Alguns estudiosos da religião argumentaram que o jainismo, o budismo (em algumas das suas manifestações) e o confucionismo pertencem a esta categoria.¹⁰ Não há dúvida de que são religiões. Reconhecidas como tais pelos estudiosos, obedecem aos requisitos da definição de Beardsley e Beardsley dado que fornecem respostas às cinco perguntas religiosas

básicas. Além disso, apesar de não serem casos paradigmáticos de religião segundo a perspectiva de Alston, têm certamente suficientes características constitutivas da religião para poderem contar entre os seus casos menos claros. Exactamente quantas características constitutivas da religião têm depende de a crença num deus ou deuses ser parte delas. Por isso a questão não é saber se o jainismo, budismo e confucionismo são religiões mas saber se são religiões ateias. Exploro já de seguida esta questão com respeito ao jainismo, budismo e confucionismo, respectivamente.

Jainismo

O jainismo é uma religião com cerca de cinco milhões de membros, a maior parte dos quais se encontram na Índia,¹¹ considerando os estudiosos que emergiu na Índia no séc. VI a.C., juntamente com o budismo, em reacção a certos excessos das práticas e crenças ortodoxas védicas (hinduísmo arcaico).¹² O seu fundador foi Natapitta Vardhmana, que os discípulos conhecem como Mahavira (o Herói ou Homem Grandioso). Mahavira opôs-se a vários aspectos do hinduísmo do seu tempo: em particular, o abatimento ritual de animais, o sistema de castas e a ideia de que a individualidade da alma é absorvida pelo Brama. Acreditava na igualdade de todas as almas, advogou o princípio de não provocar sofrimento a quaisquer criaturas, incluindo os insectos mais insignificantes, sustentou que a alma é individual e argumentou que a salvação eterna – a separação da alma da matéria – não tem como resultado a perda da individualidade.

Os próprios jainas acreditam que a sua religião tem uma origem muito antiga e que Mahavira é apenas o último de vinte e quatro Jinas ou Tirthankaras (literalmente, os construtores ou feitores de uma passagem). As pessoas que alcançaram o estado último de pureza espiritual são almas que “passaram além” do fluxo da existência e obtiveram salvação, sendo libertadas do ciclo de nascimento e renascimento. Os estudiosos pensam, na sua maior parte, que só Mahavira, o vigésimo quarto Tirthankara que viveu no séc. VI a.C., e Parsvanatha, o vigésimo terceiro Tirthankara que viveu no séc. VIII a.C., foram efectivamente figuras históricas.

Quanto à questão de saber se o jainismo é uma religião ateia, os estudiosos discordam fortemente. E. Royston Pike assevera: “A teologia jaina não existe, dado que o jainismo é completamente ateu. Deus, espíritos, demónios – tudo isto é igualmente rejeitado; os únicos seres sobrenaturais são os Tirthankaras, que são homens bons que se tornaram perfeitos.”¹³ De modo semelhante, Herbert Stroup argumenta que “O jainismo original não tinha ensinamentos quanto à existência de Deus, sobre a divindade era concebida como pessoal, transpessoal ou impessoal. Mahavira rejeitou as crenças politeístas do hinduísmo védico e bramânico, uma rejeição aparentemente baseada na convicção de que os deuses são supérfluos.”¹⁴

Por outro lado, J. Jaini sustenta que o jainismo “é acusado de ser ateu. Mas não é verdade, pois o jainismo acredita no Divino e em inúmeros deuses; mas o jainismo é certamente ateu por não acreditar que os seus deuses criaram o universo.”¹⁵ S. Gopalan, por sua vez, afirma que “denominar categoricamente o jainismo como ateu é simultaneamente infun-

dado e antifilosófico, pois no jainismo encontra-se apenas a rejeição de um “deus supremamente pessoal” e não da divindade em si.”¹⁶

Gopalan afirma depois que no jainismo “há uma análise profunda do conceito de Deus como a Causa Suprema do Universo e uma refutação sistemática dos argumentos dos filósofos que tentaram provar a existência de Deus.”¹⁷ Gopalan argumenta que o termo “deus” no jainismo é “usado para denotar um estado superior de existência do jiva ou do princípio consciente. O sistema acredita que este estado de existência divina é apenas uma sombra melhor do que a dos seres humanos comuns, pois não se libertou do ciclo de nascimento e morte.”¹⁸ Assim, um deus pode ascender ao mais elevado plano espiritual e tornar-se um Tirthankara, que se libertou do ciclo de nascimento e morte, ou pode descender à Terra se esgotar o seu bom carma. Gopalan sublinha que mesmo os Tirthankaras, os seres tornados perfeitos do jainismo, “afastaram-se do mundo da vida e morte (samsara) e assim, por hipótese, não podem exercer qualquer influência sobre tal mundo. Logo, não se lhes pode atribuir a função de um Soberano, Criador ou Regulador Supremo.”¹⁹ Assim, poder-se-ia dizer que os deuses do jainismo, contrariamente aos deuses das religiões ocidentais, operam no seio do universo incriado e não ajudam à nossa salvação espiritual, pois também eles têm de fugir do ciclo de renascimento por meio dos seus próprios esforços.

Na introdução geral a este volume introduzi uma distinção entre um sentido lato de ateísmo, que rejeita todos os deuses, e um sentido estrito, que só rejeita o Deus criador teísta. Usando esta distinção, pode-se dizer que o jainismo é uma religião ateia no sentido estrito, na medida em que rejeita o Deus teísta criador, mas não no sentido lato, dado que aceita deuses menores que não são espiritualmente significativos.

Além do mais, o jainismo pareceria uma religião ateísta no sentido positivo porque os jainas acreditam realmente que não existe um ser sumamente bom, onisciente e onipotente que criou o universo. Não se trata apenas de não terem uma crença em tal deus. Acresce que os círculos intelectuais jainas dispõem de razões e argumentos a favor desta crença.

Os filósofos jainas atacaram vigorosamente os argumentos usados por alguns filósofos niaia, uma escola de filósofos hindus que tentaram provar várias proposições teológicas raciocinando logicamente. Na verdade, os filósofos jainas usam muitos dos argumentos que os filósofos ocidentais usam contra a existência de Deus. Em alguns casos, até os anteciparam. Alguns destes contra-argumentos jainas fazem lembrar a famosa objecção de Hume aos argumentos do desígnio. Os filósofos jainas perguntam também: “Se todo o objecto existente tem de ter um criador, o próprio criador seria explicado por outro – o seu criador, etc. Para fugir deste círculo vicioso temos de presumir que há uma causa incausada que se explica a si mesma: deus. Mas então se se sustenta que há um ser auto-subsistente, por que não dizer que há muitos outros que não foram criados e que são também eternos?” Logo, “não é necessário presumir a existência de qualquer primeira causa do universo.”²⁰

Em conclusão, apesar da afirmação frequente de que o jainismo é uma religião ateísta, isto não é irrestritamente verdade. O jainismo é ateísta apenas no sentido estrito. Contudo, dado que os deuses que o jainismo efectivamente aceita têm pouco poder e não desempenham qualquer papel no objectivo jaina da salvação, poderiam ser eliminados do jainismo

sem qualquer perda séria do que há de essencial nessa religião. Assim, apesar de o jainismo não ser de facto uma religião atea no sentido lato, poderia facilmente tornar-se atea nesse sentido.

Budismo

Pensa-se que o fundador do budismo, Sidarta Gautama (provavelmente 563-483 a.C.) – a que os seus seguidores chamam Buda ou O Iluminado – abandonou uma vida de luxo principesco com a idade de vinte e nove anos, tendo-se dedicado a descobrir a causa do sofrimento e miséria humanos e a sua resposta espiritual.²¹ Ensaiou várias vias espirituais, incluindo o ascetismo extremo e a mortificação da carne, mas viu que estas não conduziam à visão espiritual sagaz. Acabando por obter a iluminação quando estava sentado em meditação debaixo de uma árvore-dos-pagodes, pregou pouco depois o seu primeiro sermão às portas da cidade de Sarnath. O resto da sua vida foi passado em meditação, a pregar e a guiar os seus seguidores.

O budismo, ao contrário do jainismo, alastrou para a Birmânia, Camboja, China, Japão, Coreia, Laos, Nepal e Tailândia, apesar de ter declinado na Índia e de ter praticamente desaparecido deste país por volta do séc. XIII. Hoje há cerca de trezentos e cinquenta milhões de seguidores do budismo.²²

Hoje em dia há duas escolas principais de budismo: mahaiana e hinaiana (ou teravada). Pensa-se geralmente que a doutrina do budismo teravada (a doutrina dos anciões) representa os ensinamentos budistas originais, mas partindo de outra das primeiras seitas desenvolveu-se uma escola que se autodenominou “budismo mahaiana” (o veículo maior), referindo-se ao budismo teravada e a outras escolas relacionadas como budismo hinaiana (o veículo menor).

O ideal religioso do budismo hinaiana é o arahat, a pessoa que atingiu o nirvana e que se libertou do ciclo de renascimento. Em contraste, o ideal religioso da escola mahaiana é o bodisatva, a pessoa jura adiar a entrada no nirvana, apesar de o merecer, até todos receberem a iluminação e se libertarem. O termo “bodisatva” é também usado para referir uma classe de seres celestes que eram venerados.

Além de advogar um ideal espiritual diferente do budismo original, o budismo mahaiana tornou-se depois mais metafísico. O Buda histórico, Gautama, torna-se simplesmente uma entre muitas encarnações históricas da natureza budista cósmica, o absoluto metafísico. Esta natureza budista cósmica é retratada como algo que actua em todas as eras, e em inumeráveis mundos, para a libertação de todos os seres sencientes.

Ninguém disputa que o budismo em todas as suas formas é uma religião mas, como no caso do jainismo, há discórdia entre os estudiosos da religião sobre se o budismo é ateu. Note-se que não se disputa que a crença num deus ou deuses faça parte do budismo mahaiana. Os inúmeros bodisatvas, o Buda Amitaba e a natureza budista cósmica parecem-se com o deus ou deuses da religião ocidental. O que se disputa é se o budismo original era ateu; ou, o que é o mesmo, se o budismo teravada, que geralmente se reconhece estar muito perto do budismo original, é ateu.

A interpretação ortodoxa canónica é que o budismo teravada é ateu. Assim, Herbert Stroup diz-nos que o budismo “descreve-se mais rigorosamente como ateu do que como teísta”;²³ E. Royston Pike assevera que o budismo original não contemplava qualquer crença em Deus;²⁴ e Ninian Smart sustenta que no budismo teravada, que Smart considera o que mais provavelmente representa o ensinamento básico de Buda, “não há qualquer crença em Deus, nem num Absoluto divino.”²⁵

Esta interpretação canónica foi posta em causa, contudo, por Helmuth von Glasenapp, argumentando que há textos budistas velhos que “confirmam sem margem para dúvidas e autorizadamente que desde os tempos mais antigos os budistas acreditavam na existência de deuses (devas)”²⁶; isto é, nos deuses finitos e imperfeitos da religião hindu. Contudo, o poder destes deuses ou devas limita-se, afirma von Glasenapp, ao cumprimento de petições mundanas: “não está no seu poder criar o mundo, mudar a sua ordem, outorgar um bom renascimento a quem o suplica, ou conceder a libertação.”²⁷ Além disso, estes deuses estão sujeitos ao nascimento e morte. Segundo Glasenapp, além de conceder petições mundanas, os devas proclamam a glória de Buda. Este autor sugere, essencialmente, que os devas desempenham a mesma função que os anjos e santos no pensamento teológico cristão e islâmico. Von Glasenapp também mostra haver paralelos entre os devas e, por exemplo, os deuses romanos e vikings, e os deuses indianos antigos.

Von Glasenapp afirma que o budismo não tem deuses permanentes do género associado à tradição hebraico-cristã. Em particular, argumenta que o budismo rejeita qualquer ideia de Deus como criador. Sublinha que os filósofos budistas, como os jainas, desenvolveram argumentos que procura refutar a ideia de um Deus criador. Assim, por exemplo, afirma-se que a bibliografia budista mais antiga sublinha a incompatibilidade da ideia de um deus bom e todo-poderoso tanto com o mal no mundo como com a doutrina do livre-arbítrio. Alguns budistas modernos argumentam que se o mundo remonta a Deus como causa única, é-se obrigado a fazer a pergunta seguinte: de que causa emergiu Deus? Outros pensadores budistas fizeram notar que diferentes escolas de pensamento religioso atribuem a deuses diferentes a criação do mundo. Mas, perguntam estes filósofos, qual das opiniões é a correcta? Outros filósofos budistas ainda sustentam que se a decisão de Deus é a única causa do mundo, então o mundo foi criado num dado momento do tempo. Mas, argumentam, as coisas surgem muitas vezes em sucessão. Estes e outros argumentos, sendo que pelo menos alguns são avançados por cépticos ocidentais, foram usados por filósofos budistas para refutar a ideia de que existe um deus criador teísta.

Jamshed K. Fozdar lançou um desafio ainda mais radical à interpretação ortodoxa atea do budismo original.²⁸ Argumenta este autor que é vitalmente importante compreender o budismo no contexto da tradição hindu. Compreendido desse modo, Buda foi um reformador da religião hindu e não um criador de uma nova religião. Usando análises textuais de documentos budistas e hindus, Fozdar argumenta que Buda acreditava não apenas em devas mas também no incriado, no inascido e no sem origem – em suma, no absoluto da religião hindu.

Fozdar sustenta que o absoluto ou Deus é a realidade última que repousa por detrás do nirvana e das leis do carma. Aquilo a que Buda se opunha, afirma, não era a crença em

Deus mas a crença num Deus antropomórfico e pessoal que se pudesse entender em termos humanos e do qual se pudesse falar usando noções de senso comum. Em contraste, o absoluto ou Deus de Buda estava para lá de toda a compreensão e só poderia ser entendido num estado místico inefável. Assim, Fozdar não se opõe apenas à interpretação ateia ortodoxa do budismo. Sustenta também que as interpretações dos filósofos budistas referidas, que argumentam contra o absoluto ou Deus, se baseiam numa incompreensão do ensinamento original de Buda.

Ora, ainda que Fozdar e von Glasenapp tenham razão quanto à sua interpretação do budismo original, é imperativo não pensar que todos os budistas hoje entendem o budismo deste modo. Alguns budistas rejeitam os velhos “mitos” e “superstições” do ensinamento tradicional por serem incompatíveis com a experiência e ciência contemporâneas.²⁹ Mas dada esta perspectiva contemporânea e científica, os deuses (devas) do budismo original têm também de ser rejeitados. Além disso, alguns budistas hoje em dia rejeitam até uma interpretação literal do renascimento. Mas então parece perfeitamente possível interpretar o budismo de um modo ateu ainda que entendamos o ateísmo em termos latos.

Em conclusão, se von Glasenapp tiver razão ao afirmar que a crença em devas, os deuses impermanentes tomados de empréstimo do hinduísmo, fazia originalmente parte do budismo, então o budismo não é uma religião ateia no sentido lato. Apesar de estes deuses não desempenharem qualquer papel na via budista para a salvação, expressa nas Quatro Nobres Verdades e na Nobre Via Óctupla, eram parte integrante da mundividência budista desde o início, segundo a interpretação de von Glasenapp. Além disso, apesar de os devas não desempenharem qualquer papel na criação do universo e de funcionarem apenas no seu seio, são seres divinos com poder para responder a certas súplicas. Porque postula a existência de devas, o budismo original não pode ser considerada uma religião ateia no sentido lato.³⁰ Contudo, segundo a interpretação de von Glasenapp, o budismo é uma religião ateia no sentido estrito. De facto, neste sentido, o budismo, como o jainismo, é uma religião ateia positiva baseada em argumentos racionais. Como vimos, a tradição intelectual budista fornece razões não apenas para não acreditar num Deus teísta, mas para acreditar que não existe.

E quanto à tese de que o budismo original postula uma crença no Absoluto? Se esta interpretação estiver correcta, então o budismo arcaico será ateu ou não no sentido estrito consoante se considerar antropomórfica ou não a noção de um Deus pessoal sumamente bom, todo-poderoso e onisciente que é o criador do universo. Se o for, então mesmo segundo a interpretação de Fozdar o budismo é ateu no sentido estrito.

Confucionismo

O confucionismo foi fundado por Confúcio (551-479 a.C.) e foi uma forma de vida seguida por inúmeros milhões de chineses durante mais de dois mil anos.³¹ Ao longo dos séculos, difundiu-se para todas as partes da China e para os países vizinhos, especialmente para o Japão e Coreia. O imperador Wu da Dinastia Han estabeleceu cargos para especialistas textuais dos clássicos confucianos e pensa-se que desse modo deu início à ascendência que o confucionismo teve na ideologia imperial e no culto oficial da China. Até 1905 os exames para o funcio-

nalismo civil centravam-se na doutrina de Confúcio. Apesar de a influência do confucionismo ter decrescido marcadamente no continente chinês depois da vitória comunista de 1947, tem ainda muitos seguidores em países vizinhos – especialmente na Coreia³² – e no ocidente, graças aos chineses que vivem no estrangeiro e aos seus admiradores.³³

Tal como nos casos do jainismo e do budismo, há desacordo entre os estudiosos sobre se o confucionismo é uma religião ateia. Parte do problema de interpretar correctamente o confucionismo é que os primeiros missionários cristãos tentaram tornar os ensinamentos chineses antigos mais facilmente traduzíveis nas doutrinas teológicas cristãs, e posteriormente os estudiosos seculares e os reformadores tinham os seus próprios objectivos.³⁴ Por exemplo, os estudiosos jesuítas nos séculos XVII e XVIII argumentaram que visto o confucionismo ser basicamente um sistema ético, os seus seguidores poderiam ser convertidos ao cristianismo sem abandonar as suas próprias perspectivas. Estudiosos protestantes missionários posteriores, como James Legge (1815-97), argumentaram que apesar de o próprio Confúcio ser céptico quanto à religião, a perspectiva tradicional do céu que as pessoas comuns tinham era o verdadeiro Deus da religião cristã.³⁵

Na primeira metade do séc. XX, as interpretações das doutrinas confucionistas tinham a tendência de não ser motivadas por objectivos religiosos mas antes pelo desejo de descobrir um modo racional de pensar no passado da China que justificasse a sua entrada no mundo moderno. Assim, o estudioso e reformista moderno Hu Shi (1891-1962) sustentou de um ponto de vista chinês que apesar de Confúcio ser um humanista agnóstico, as suas perspectivas estavam submergidas num contexto cultural de superstição. Por outro lado, o estudioso Herrlee Creel em 1935 citou passagens dos escritos de Confúcio para refutar a perspectiva de que Confúcio era agnóstico. Por volta de 1949, contudo, Creel já não estava a aceitar a sua interpretação religiosa anterior e voltou à interpretação ética agnóstica de Confúcio dos séculos anteriores.³⁶

Dada esta história interpretativa, não é de admirar que seja difícil determinar se Confúcio acreditava em Deus. Considere-se as leituras contrastantes numa amostra de obras de consulta. Pike sustenta que não há qualquer Deus ou panteão no confucionismo.³⁷ Contudo, não explica o que se quer dizer com “Deus”. Segundo Wing-tsit Chan, apesar de Confúcio não acreditar num deus antropomórfico, sustentava que o Céu (*t'ien*) era um poder cósmico ético-espiritual.³⁸ Chan também sublinha que Confúcio rezava, assistia a sacrifícios, e até jurava pelos Céus.³⁹ Apesar de Chan não fazer esta inferência, estas acções podem querer dizer que Confúcio tinha uma perspectiva pessoal de Deus, não acreditando apenas num poder ético-espiritual.

Rejeitando a tradução habitual de *t'ien* como Céu, Herbert Giles entende que o termo refere uma divindade pessoal na bibliografia confuciana.⁴⁰ Giles argumenta que não só Confúcio acreditava na existência da divindade dos seus antepassados “mais vagamente, talvez, do que os adoradores antropomórficos de antanho; mas Confúcio estava ciente, e expressava-o explicitamente, de que o seu ensinamento era de orientação divina.”⁴¹ Giles mostra também que Confúcio acreditava também muito provavelmente em vários seres espirituais. Quando lhe perguntaram o que constituía a sabedoria, Confúcio respondeu: “Cultivar verdadeiramente o

nosso dever para com os nossos vizinhos e reverenciar os seres espirituais, mantendo sempre ao mesmo tempo a devida reserva – a isto pode-se chamar “sabedoria.”” Também afirmou: “Quão abundantemente os seres espirituais manifestam a sua presença entre nós!”⁴²

Apesar de os indícios de Giles não mostrarem que Confúcio acreditava num Deus pessoal, sugere que acreditava em seres sobrenaturais e que, por isso, a crença num Deus pessoal não lhe seria completamente estranha. Além disso, Giles mostra que Mêncio (372?-289 a.C.), o sábio mais importante depois do próprio Confúcio na bibliografia confucionista, acreditava em Deus – e ainda por cima num Deus bastante antropomórfico.⁴³ Uma vez mais, apesar de isto não demonstrar que o próprio Confúcio acreditava num Deus pessoal, indica que um Deus pessoal se encontra em algum pensamento confucionista e sugere que não é implausível que Confúcio tivesse uma crença num Deus pessoal. Contudo, alguns estudiosos confucionistas posteriores a Mêncio, especialmente Hsün-tzu (298-238 a.C.) e Wang Chong (27-100 d.C.), deram ao pensamento de Confúcio uma interpretação naturalista. Por exemplo, Hsün-tzu tinha uma grande preocupação em combater o que considerava práticas supersticiosas como rezar pela chuva, e Wang Chong deu uma explicação materialista da origem do universo.⁴⁴

Em suma, alguns indícios sugerem que Confúcio acreditava numa forma qualquer de ser supremo, apesar de ser uma questão controversa saber quão pessoal era a sua perspectiva de Deus. Dado que em qualquer caso parece muito provável que ele acreditava em vários seres espirituais, podemos concluir que Confúcio não era provavelmente um ateu no sentido lato de rejeitar a crença em todos os deuses. Mas não é completamente seguro se era um ateu no sentido estrito de rejeitar a crença num Deus teísta. Deve-se sublinhar, contudo, que mesmo que Confúcio tenha acreditado num qualquer ser supremo, não há indícios de que acreditava num ser sumamente bom, onisciente, onipotente e criador do universo; na verdade, parece improvável que tenha tido tal perspectiva. Assim, não é implausível supor que Confúcio era um ateu negativo no sentido estrito; isto é, que não tinha a perspectiva de que existe um ser sumamente bom, onisciente e onipotente. Não há indícios suficientes, contudo, para que se possa especular de maneira inteligente sobre a questão de saber se era um ateu positivo no sentido estrito – isto é, se acreditava que esse Deus não existe ou se forneceu argumentos racionais a favor do seu ateísmo.

Todavia, pode-se sustentar que se pode separar os aspectos essenciais do pensamento confucionista, nomeadamente a sua filosofia moral, da crença em Deus e em seres espirituais, e pode-se ainda insistir que as perspectivas de Confúcio são humanistas dado que dão ênfase aos valores dos seres humanos e ao cultivo do conhecimento humano e das virtudes. Mas apesar de estas afirmações poderem muito bem ser verdadeiras, é importante sublinhar que, em muitos dos seus sentidos, o humanismo é compatível com a crença em Deus⁴⁵ e que apesar de se poder interpretar o confucionismo em termos puramente seculares, Confúcio não o fazia. A virtude e a conduta recta estavam ligadas do seu ponto de vista à obediência à via celeste e, pelo menos em algumas interpretações, estavam ligadas à obediência à via de um Deus pessoal.

Isto não significa negar que se possa eliminar do confucionismo a crença em Deus e em seres espirituais e aceitar os ensinamentos de Confúcio com respeito à virtude e à conduta recta. Com efeito, alguns estudiosos confucionistas posteriores parecem ter interpretado as perspectivas de Confúcio de um modo naturalista. Para estas pessoas, pelo menos, o confucionismo, nesta variante, é uma religião ateia no sentido lato.

É o ateísmo anti-religioso?

Tendo visto que há de facto religiões ateias actuais, a pergunta “É o ateísmo anti-religioso?” tem uma resposta rápida: dado que algumas religiões são ateístas no sentido estrito, o ateísmo não se opõe necessariamente à religião. Acresce que apesar de o jainismo, budismo e confucionismo não serem ateias no sentido lato, parece possível eliminar qualquer Deus ou deuses destas religiões sem grandes consequências, pois não parece que a via da salvação espiritual e a forma de vida especificada por estas religiões fossem significativamente afectadas ao eliminar todos os deuses.

Uma questão mais interessante é saber se um ateísta no sentido estrito tem de se opor, por coerência, a qualquer religião que requeira que os seus membros acreditem num Deus sumamente bom, todo-poderoso e onisciente. Sim, um ateísta tem de se opor às crenças teológicas da religião, mas isto é compatível com uma admiração por outros aspectos da religião.

Recorde-se que, segundo Alston, os actos rituais centrados em objectos sagrados e num código moral que os crentes pensam ser sancionado pelos deuses são características constitutivas da religião. Ora, um ateísta pode admirar os rituais de uma religião teísta por razões estéticas sem acreditar que os objectos no ritual são sagrados.⁴⁶ Um ateísta poderia sustentar que o código ético de uma religião teísta está correcto, apesar de rejeitar a ideia de que Deus o sancionou.

Recorde-se também que segundo Beardsley e Beardsley, uma religião consiste não apenas num conjunto de crenças religiosas inter-relacionadas que fornecem respostas a todas as perguntas religiosas básicas, mas em atitudes e práticas determinadas por essas crenças. Um ateísta poderia argumentar que as atitudes e práticas determinadas pelas crenças de uma religião valem a pena e no entanto sustentar que as crenças que determinam estas atitudes e práticas não têm qualquer justificação ou são até falsas.

Em conclusão, apesar de ter argumentado que o próprio ateísmo não é uma religião, sustentei que o jainismo, certamente, provavelmente o budismo, e talvez o confucionismo são ateístas no sentido estrito. Depois de esclarecer a crença em algum género de Deus ou deuses nessas três religiões, sugeri também que poderiam subsistir sem qualquer crença em quaisquer deuses. Consequentemente, parece que estas religiões poderiam ser interpretadas como ateias no sentido lato sem perda significativa. Por fim, dado que há religiões ateias, segue-se que o ateísmo e a religião não estão necessariamente em oposição mútua. Os ateus podem até apoiar alguns aspectos das religiões ateias com base em razões estéticas, por exemplo, ou morais.

Notas

- ¹ William P. Alston, "Religion," in Paul Edwards (org.), *Encyclopedia of Philosophy* (Nova Iorque: Macmillan and Free Press, 1967), vol. 7, pp. 140-145.
- ² Ibid., p. 142.
- ³ Ibid.
- ⁴ Ibid.
- ⁵ Ibid.
- ⁶ Monroe C. Beardsley e Elizabeth Lane Beardsley, *Philosophical Thinking: An Introduction* (Nova Iorque: Harcourt, Brace and World, 1965), chap. 1.
- ⁷ Ibid., pp. 38-43.
- ⁸ Ibid., p. 38.
- ⁹ Madelyn Murray O'Hair, "Is Atheism the Religion of the Future?" Pacifica Tape Library, BC0044, 1971.
- ¹⁰ Estas religiões podem não esgotar as religiões actualmente existentes que foram consideradas ateias. Veja-se, e.g., Rik Pinxten, "Atheism and Its Cultural Anthropological Context," in L. Apostel, R. Pinxten, R. Thibau, e F. Vandamme (orgs.), *Religious Atheism?* (Gent, Belgium: E. Story-Scientia, 1982), pp. 103-124 para uma interpretação ateia da religião navaja. Veja-se também Shlomo Biderman, "Religion without God in Indian Philosophy," in *ibid.*, pp. 125-131, para uma interpretação ateia da escola mimamsa de pensamento religioso hindu.
- ¹¹ *The 2002 New York Times Almanac*, p. 489.
- ¹² Umakant Premanand Shah, "Jainism," in *Encyclopaedia Britannica*, 15.^a ed. (1984), vol. 10, pp. 8-14; Ninian Smart, "Jainism," in Paul Edwards (org.), *Encyclopedia of Philosophy* (Nova Iorque: Macmillan and Free Press, 1967), vol. 4, pp. 238-239; E. Royston Pike, *Encyclopaedia of Religion and Religions* (Nova Iorque: Meridian Books, 1958), pp. 203-205; e Herbert Stroup, *Four Religions of Asia* (New York: Harper and Row, 1968), pp. 81-114.
- ¹³ Pike, *Encyclopaedia of Religion and Religions*, p. 204.
- ¹⁴ Stroup, *Four Religions of Asia*, p. 100.
- ¹⁵ Jagomandar Lal Jaini, *Outlines of Jainism* (Westport, Conn.: Hyperion Press, 1982), pp. 4-5.
- ¹⁶ Subramania Gopalan, *Outlines of Jainism* (Nova Iorque: Halsted Press, 1973), p. 38.
- ¹⁷ Ibid.
- ¹⁸ Ibid., pp. 38-39.
- ¹⁹ Smart, "Jainism," p. 238.
- ²⁰ Gopalan, *Outlines of Jainism*, p. 41.
- ²¹ As fontes desta secção incluem Stroup, *Four Religions of Asia*, pp. 115-167; Ninian Smart, "Buddhism," in Edwards (org.), *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 1, pp. 416-420; Karen Christiana Lang, "Unbelief within Buddhism," in *The Encyclopedia of Unbelief* (Buffalo, N.Y.: Prometheus, 1985), vol. 1, pp. 74-77; and Helmuth von Glasenapp, *Buddhism: A Non-Theistic Religion* (Nova Iorque: George Braziller, 1966).
- ²² *The 2002 New York Times Almanac*, p. 489.
- ²³ Stroup, *Four Religions of Asia*, p. 158.
- ²⁴ Pike, *Encyclopaedia of Religion and Religions*, p. 71.
- ²⁵ Smart, "Buddhism," p. 417.
- ²⁶ Von Glasenapp, *Buddhism*, p. 19.
- ²⁷ Ibid., p. 21.

- ²⁸ Jamshed K. Fozdar, *The God of Buddha* (Nova Iorque: Asia Publishing, 1973), cap. .4.
- ²⁹ Lang, “Unbelief within Buddhism,” p. 76.
- ³⁰ Cf. Arvind Sharma, “Buddhism and Atheism,” *Sophia* 16 (1977): 27-30. Sharma argumenta que o budismo não pode ser classificado como ateu sob várias definições de “ateísmo”. Contudo, segundo Sharma, o budismo é ateu no sentido de negar a importância de deus ou deuses para a salvação. Não disputo este ponto de vista, mas insisto que o budismo também é ateu no sentido estrito definido na introdução geral.
- ³¹ Wing-tsit Chan, “Confucianism,” in *Encyclopaedia Britannica*, vol. 4, pp. 1091-1108; Pike, *Encyclopaedia of Religion and Religions*, pp. 107-109.
- ³² *The 2002 New York Times Almanac*, p. 489, calcula que haja cinco milhões de confucionistas no mundo.
- ³³ Veja-se Robert Neville, *Boston Confucianism* (Albany: SUNY Press, 2000).
- ³⁴ Paul A. Rule, *K’ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism* (Londres: Allen and Unwin, 1986), e Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism* (Durham: Duke University Press, 1997).
- ³⁵ Thomas A. Wilson, *On Sacred Ground* (Cambridge: Harvard University Press, 2002), pp. 3-6.
- ³⁶ *Ibid.*, pp. 7-9.
- ³⁷ Pike, *Encyclopaedia of Religion and Religions*, p. 107.
- ³⁸ Chan, “Confucianism,” p. 1092.
- ³⁹ *Ibid.*, p. 1093.
- ⁴⁰ Herbert A. Giles, *Confucianism and Its Rivals* (Londres: William and Norgate, 1915), pp. 9 e 71.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 67.
- ⁴² *Ibid.*, p. 74.
- ⁴³ *Ibid.*, pp. 89-95.
- ⁴⁴ Veja-se Donald MacInnis, “Unbelief in China,” in *The Encyclopedia of Unbelief*, vol. 1, pp. 95-96.
- ⁴⁵ Veja-se Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification* (Filadélfia: Temple University Press, 1990), pp. 472-473.
- ⁴⁶ Esta parece ter sido, de facto, a posição de Santayana. Veja-se George Santayana, *The Life of Reason* (Nova Iorque: Scribner’s, 1905-1906), vol. 3, p. 30.