

Será que Deus existe?

[Ateus.net](#) » [Artigos/ensaios](#) » [Crítica ao teísmo](#)

Autor: Álvaro Nunes

Fonte: [Filosofia e Educação](#)

Será que Deus existe? [1]

O objetivo deste texto é expor tanto a versão como as objeções clássicas ao argumento do desígnio e introduzir os seus desenvolvimentos contemporâneos, sobretudo os que dependem das idéias de ajuste perfeito, princípio entrópico e complexidade irreduzível. Mas como o domínio da filosofia da religião é frequentemente objeto de equívocos e confusões, irei primeiro distinguir esse domínio de outros domínios próximos e elucidar alguns conceitos fundamentais desta área. Assim, começarei por estabelecer o que é a filosofia da religião e por distingui-la da teologia, da psicologia, da sociologia e da fenomenologia da religião. Em seguida, esclarecerei o significado de alguns conceitos fundamentais, como os de teísmo e deísmo. Exporei depois a versão clássica do argumento do desígnio, de William Paley, e algumas objeções, também clássicas, de David Hume. Pelo meio elucidarei o que são argumentos por analogia. Por último, irei expor alguns dos desenvolvimentos recentes do argumento, como os que se devem a Richard Swinburne e Michael Behe.

O que é a filosofia da religião?

As religiões são, em geral, compostas por dois elementos principais: as *verdades religiosas*, as crenças consideradas verdadeiras numa dada religião, e os *rituais*, isto é, o conjunto de cerimônias com que os fiéis adoram a divindade. Quanto à forma como as conhecemos, as verdades religiosas são de dois tipos: *verdades reveladas* (isto é, de que o crente tem conhecimento por intermédio de revelação divina, como, por exemplo, a Santíssima Trindade) e *verdades de razão*, isto é, verdades que podem ser – independentemente de serem ou não também conhecidas por revelação – conhecidas unicamente por intermédio da razão, como a da existência de Deus. As primeiras são objeto da *religião revelada* e as segundas da *religião natural* ou *teologia natural*. São estas últimas que interessam mais aos filósofos da religião. O seu objetivo é verificar se podem ou não ser racionalmente justificadas. Assim, a filosofia da religião é o domínio da filosofia que, por processos estritamente racionais, investiga as crenças religiosas mais fundamentais, com o objetivo de determinar se são ou não justificadas.

Filosofia da religião e teologia

O que acabamos de dizer permite distinguir a filosofia da religião de algumas disciplinas que lhe são próximas.

Em primeiro lugar, a filosofia da religião não se identifica com a teologia. A teologia é o estudo sistemático do conjunto de crenças, tanto reveladas como de razão, de uma religião específica, com o objetivo de compreender como podem formar um todo coerente. Embora a teologia não seja exatamente o mesmo que apologética religiosa, isto é, que a defesa das crenças de uma religião, está muito próxima dela. Ora, de acordo com o que acabamos de dizer, há duas razões que impedem a teologia de se identificar com a filosofia da religião. A primeira é que a filosofia da religião não é uma apologética religiosa. Como veremos mais adiante, o gênero de estudo que se faz em filosofia da religião é independente de qualquer religião particular. A segunda é que a filosofia da religião não faz qualquer

apelo à revelação.

Filosofia da religião e psicologia da religião

A filosofia da religião também não se confunde com a psicologia da religião. Podemos dizer que, em geral, a psicologia é o estudo dos processos mentais e dos comportamentos humanos. Por conseguinte, a psicologia da religião é o estudo dos processos mentais e dos comportamentos associados com a religião. Em psicologia da religião estuda-se, por exemplo, os fenômenos da conversão ou da experiência mística, com o objetivo de formular teorias que expliquem os processos mentais a eles ligados. Num sentido diferente, a psicologia da religião também pode ser entendida como a busca das causas psicológicas das crenças religiosas. Um dos primeiros a fazer psicologia da religião neste sentido da palavra foi David Hume, no século XVIII, com a obra *História Natural da Religião*.

Filosofia da religião e sociologia da religião

A filosofia da religião também não é sociologia da religião. A sociologia é uma ciência que estuda as sociedades humanas, as suas instituições, comunidades, populações, grupos, etc., e procura determinar como interagem e evoluem. Assim, a sociologia da religião estuda as instituições e comunidades religiosas e procura compreender a sua distribuição e influência nos diferentes setores da sociedade. Por muito interessante e importante que este estudo possa ser – e certamente é –, é muito diferente do estudo efetuado em filosofia da religião.

Filosofia da religião e fenomenologia da religião

Uma crença muito difundida é a que identifica a filosofia da religião com a fenomenologia da religião. A fenomenologia da religião é a tentativa, por um lado, de descrever os fenômenos religiosos de modo a revelar as crenças e atitudes dos crentes e, por outro, de classificar as atividades, as crenças e as instituições religiosas. Inclui-se neste estudo a compreensão das categorias de sagrado e profano, assim como as relações dos crentes com os objetos que se incluem nestas categorias. Uma vez mais, este é certamente um estudo muito interessante, mas também não é filosofia da religião. A filosofia da religião é apenas a busca da justificação racional das nossas crenças religiosas.

Problemas principais da filosofia da religião

De todas as crenças religiosas, a principal é a crença em Deus e, por isso, de um modo geral, os problemas mais importantes investigados pelos filósofos da religião estão relacionados com essa crença. Esses problemas são os que dizem respeito à existência, à natureza e à atividade de Deus.

A natureza de Deus: teísmo e deísmo

As grandes religiões monoteístas ocidentais – o judaísmo, o islamismo e o cristianismo – partilham uma concepção da natureza de Deus a que normalmente se chama *teísta*. De acordo com esta concepção, Deus é um ser pessoal, espiritual, sumamente sábio, sumamente bom e sumamente poderoso, que criou o mundo para o homem, que intervém no mundo por intermédio de milagres e

profecias e que, graças à sua providência, protege o homem.

Para além desta concepção, é também relativamente freqüente, sobretudo entre filósofos e cientistas, uma concepção de Deus em tudo idêntica à anterior, mas que nega a providência divina e, por consequência, a sua intervenção no mundo. Nesta concepção, Deus é uma espécie de grande arquiteto ou relojoeiro, que fez o mundo e o abandonou à sua sorte. É costume chamar *deísta* a esta concepção da Divindade.

A existência de Deus

Um dos problemas tratados em filosofia da religião é o de saber se alguma destas definições, em particular a primeira, é correta – discute-se, por exemplo, se, sendo Deus sumamente poderoso, pode criar uma pedra que não pode levantar. Outro problema é o de saber se um ser com uma natureza que corresponda a estas definições existe. É este problema que as provas da existência pretendem resolver.

O argumento do desígnio

O argumento do desígnio é de uma grande simplicidade e elegância. É, como o argumento cosmológico, um argumento *a posteriori*, isto é, um argumento que contém premissas cuja verdade só pode ser conhecida por intermédio da experiência. Ainda assim, há um aspecto que distingue estes argumentos. O argumento cosmológico é um argumento dedutivo, ao passo que o argumento do desígnio é uma forma de argumento não dedutivo. A consequência imediata deste fato é que mesmo que o argumento do desígnio cumpra todas as condições necessárias para que seja um argumento não dedutivo bom, não prova de modo incontestável a existência de Deus. O máximo que o argumento pode fazer é mostrar que a probabilidade de a sua conclusão, a saber, que Deus existe, ser verdadeira é elevada [2].

Sinopse histórica

De todas as provas da existência de Deus, o argumento do desígnio é, histórica e filosoficamente, a mais importante. Na sua forma mais simples – isto é, na forma de que há uma ordem e, portanto, tem de haver um responsável pela ordem – é certamente a mais antiga de todas as provas. Na sua forma mais elaborada e filosófica, ele encontra-se nos diálogos *Fédon* (97 c) e *Timeu* (46 d-e), de Platão, e é a quinta das “Cinco Vias” que S. Tomás de Aquino apresenta na *Suma Teológica*. Mas é nos séculos XVIII e XIX que a prova é mais popular, sendo largamente aceita como prova da existência de Deus. Nesta altura, ciências como a astronomia, a química e a biologia – em particular esta última – forneceram uma grande quantidade de exemplos de sistemas ordenados, cuja complexidade torna praticamente inconcebível que sejam o resultado do puro acaso. Na primeira metade do século XX e na seqüência da crítica de Hume e Darwin, o interesse pelo argumento do desígnio diminuiu. Esse interesse foi, no entanto, aumentando à medida que esse século caminhou para o fim e é hoje novamente grande, com filósofos como Alvin Plantinga e Richard Swinburne e cientistas como Michael Behe a proporem versões do argumento que têm provocado acesa controvérsia e debate.

Versão nomológica e teleológica do argumento do desígnio

É costume distinguir duas versões do argumento do desígnio, consoante se ponha ênfase na ordem do mundo ou na adequação dos objetos aos fins. À primeira versão do argumento chama-se

nomológica, da palavra grega *nomos*, que significa norma ou lei; à segunda chama-se teleológica, da palavra grega *telos*, que significa fim, propósito. Assim, o argumento do desígnio pode, conforme os casos, ser uma tentativa de provar a existência de Deus a partir da ordem do mundo (versão nomológica do argumento) ou a partir da existência de um propósito ou fim, seja no mundo como um todo seja numa classe de seres do mundo, como os organismos vivos (versão teleológica do argumento).

A exposição de Paley do argumento mistura as duas versões: a ordem implica desígnio e é depois este que vai implicar, como melhor explicação, um projetista cósmico. E Hume, embora às vezes oscile entre uma e outra versão, também não faz em geral qualquer distinção entre ambas.

A versão de William Paley

A apresentação clássica do argumento do desígnio é a que se encontra no livro *Teologia Natural* que William Paley publicou nos começos do século XIX.

"Ao atravessar uma mata, suponha que tropeço numa *pedra* e me perguntam como foi ela ali parar. Poderia talvez responder que, tanto quanto me é dado a saber, a pedra sempre ali esteve; e talvez não fosse muito fácil mostrar o absurdo desta resposta. Mas suponha que eu tinha encontrado um *relógio* no chão e procurava saber como podia ele estar naquele lugar. Muito dificilmente me poderia ocorrer a resposta que tinha dado antes - que, tanto quanto me era dado saber, o relógio poderia sempre ali ter estado. Contudo, por que razão esta resposta, que serviu para a pedra, não serve para o relógio? Por que razão não é esta resposta tão admissível no segundo caso como no primeiro? Por esta razão e por nenhuma outra: a saber, quando inspecionamos o relógio, vemos (o que não poderia acontecer no caso da pedra) que as suas diversas partes estão forjadas e associadas com um propósito; por exemplo, vemos que as suas diversas partes estão fabricadas e ajustadas de modo a produzir movimento e que esse movimento está regulado de modo a assinalar a hora do dia; e vemos que se as suas diversas partes tivessem uma forma diferente da que têm, se tivessem um tamanho diferente do que têm ou tivessem sido colocadas de forma diferente daquela em que estão colocadas ou se estivessem colocadas segundo uma outra ordem qualquer, a máquina não produziria nenhum movimento ou não produziria nenhum movimento que servisse para o que este serve. [...] Tendo este mecanismo sido observado [...], pensamos que a inferência é inevitável: o relógio teve de ter um criador; teve de existir num tempo e num ou noutro espaço, um artífice ou artífices que o fabricaram para o propósito que vemos ter agora e que compreenderam a sua construção e projetaram o seu uso. [...] Pois todo o sinal de invenção, toda a manifestação de desígnio, que existia no relógio, existe nas obras da natureza, com a diferença de que na natureza são mais, maiores e num grau tal que excede toda a computação. Quero dizer que os artefatos da natureza ultrapassam os artefatos da arte em complexidade, em sutileza e em curiosidade do mecanismo; e, se possível, ainda vão mais além deles em número e variedade; e, no entanto, num grande número de casos não são menos claramente mecânicos, não são menos claramente artefatos, não são menos claramente adequados ao seu fim ou menos claramente adaptados à sua função do que as produções mais perfeitas do engenho humano. [...] Em suma, após todos os esquemas e lutas de uma filosofia relutante, temos necessariamente de recorrer a uma Deidade. Os sinais de desígnio são demasiado fortes para serem ignorados. O desígnio tem de ter um projetista. Esse projetista tem de ser uma pessoa. Essa pessoa é

Deus."

William Paley, *Natural Theology*, 1802, Chap. 1, 3 e 27.

Note-se que o texto de William Paley não se limita a afirmar que o relógio é feito com um propósito ou um desígnio para tirar daí depois a conclusão que tem de existir um criador. Ele chama também a atenção para o fato de as partes do relógio estarem de tal modo ajustadas entre si que a mais pequena alteração impediria que o relógio fizesse aquilo para que foi concebido [3]. É esta complexidade, que exige explicação, mas que, assim pensam os defensores do argumento, é também impossível de explicar por processos estritamente naturais, o que conduz à idéia de desígnio e, por extensão, à idéia de um criador. Tendo isto em conta, podemos apresentar o argumento de Paley da seguinte forma:

Primeira premissa: O relógio tem as suas diversas partes forjadas e associadas com o propósito de produzir movimento; esse movimento está regulado para assinalar a hora do dia e se as suas diversas partes estivessem configuradas de forma diferente, tivessem outro tamanho, estivessem colocadas de forma diferente ou segundo uma outra ordem qualquer, o relógio não originaria nenhum movimento, pelo que o relógio tem de ter um criador, o artífice que o fez.

Segunda premissa: Os seres vivos, por maioria de razão, *também* revelam ordem, complexidade e desígnio. (Isto é, as suas diversas partes também estão organizadas e associadas com um propósito e se essas partes estivessem configuradas de forma diferente, tivessem outro tamanho, estivessem colocadas de forma diferente ou segundo uma outra ordem qualquer, não cumpririam a sua função.)

Conclusão: Portanto, também os objetos naturais têm um criador. E como o criador tem de ser proporcional à obra criada, esse criador é Deus.

No resto da obra, Paley estende o argumento ao universo e aos objetos naturais existentes no universo, em particular, aos organismos vivos e, entre estes, dá especial atenção ao olho humano que, pensa ele, constitui por si só uma prova da existência de um criador inteligente.

O argumento por analogia

O ponto central do argumento do desígnio é a relação de semelhança que estabelece entre os artefatos humanos e os objetos naturais: os objetos naturais – tal como os artefatos humanos – revelam desígnio. Assim, o argumento do desígnio é um argumento por analogia e isto tem algumas conseqüências interessantes. Vejamos primeiro o que são argumentos por analogia e em seguida as conseqüências que daqui resultam.

Os argumentos por analogia são argumentos indutivos. Daqui resulta uma conseqüência óbvia para o argumento do desígnio, a saber, na melhor das hipóteses, isto é, se o argumento for bom, mostrará apenas que é provável que a conclusão seja verdadeira. Uma segunda conseqüência importante do fato do argumento por analogia ser um argumento indutivo é que a sua força depende da informação disponível e, sobretudo, da relevância dessa informação para a conclusão que procura estabelecer. Vejamos melhor o que isto significa.

Um argumento por analogia tem, normalmente, a seguinte forma:

A entidade *e* tem as propriedades *A*, *B*, *C*, e *Z*.

A entidade *n* tem as propriedades *A*, *B* e *C* (Ou a entidade *n* é como a entidade *e*).

Logo, a entidade n tem a propriedade Z .

Uma aplicação muito conhecida do argumento por analogia é na investigação em Farmacologia, quando se testam novas drogas ou medicamentos. Nestes casos, escolhe-se em geral para testar essas drogas, animais que sejam semelhantes, naquilo que é relevante para o que se pretende saber, àqueles nos quais essas drogas vão ser aplicadas. Por exemplo, se a droga em questão tem por fim tratar uma qualquer afecção de coração dos seres humanos, os animais escolhidos para testar a droga não podem ser répteis ou peixes, mas aqueles que tiverem um sistema de circulação do sangue (e, em particular, um coração) semelhante ao dos seres humanos. A razão de ser disto é óbvia: esta é a forma de garantir ao máximo a confiabilidade dos resultados quando aplicados aos seres humanos. O argumento por detrás disto tem a seguinte forma:

O animal a tem um sistema de circulação do sangue x e a droga y tem nele os efeitos A , B , C e D .

O homem é, nos aspectos relevantes para o que se pretende saber (isto é, tem um sistema sanguíneo), semelhante ao do animal a .

Logo, a droga y terá nele os efeitos A , B , C e D .

A força do argumento, isto é, a sua capacidade de nos persuadir de que a conclusão é verdadeira depende:

1) do grau efetivo de semelhança entre as propriedades das entidades comparadas. Se essa semelhança é elevada, a probabilidade de a conclusão ser verdadeira é elevada; se essa semelhança é baixa, a probabilidade de a conclusão ser verdadeira é também baixa.

2) da relevância das semelhanças para a conclusão a que se pretende chegar. Se as propriedades comparadas são semelhantes e são relevantes para o que se pretende concluir, a analogia é forte e a probabilidade da conclusão ser verdadeira também; mas se a analogia não tem qualquer relação com o que se pretende concluir a probabilidade de a conclusão ser verdadeira é baixa.

3) do número das semelhanças relevantes. Quanto maior o número de semelhanças relevantes para a conclusão mais forte é a analogia.

4) da natureza e grau das diferenças. Estas diferenças podem enfraquecer ou fortalecer o argumento analógico, consoante elas acentuem ou não a relevância das propriedades para a conclusão. Quando Paley chama a atenção para a maior complexidade dos organismos vivos (em relação aos artefatos), isso, supostamente, reforça a conclusão de que têm desígnio e, portanto, um projetista.

A força ou fraqueza do argumento por analogia, por conseguinte, depende em larga medida da semelhança das entidades comparadas e da relevância das propriedades para a conclusão que se pretende estabelecer. Não é de admirar, portanto, que algumas das críticas ao argumento se centrem nestes pontos. O primeiro será objeto das críticas de Hume; o segundo, de Darwin.

Críticas ao argumento do desígnio

O argumento do desígnio parte da constatação de que os artefatos humanos têm um conjunto de propriedades que revelam desígnio e, portanto, a existência de um criador. Depois afirma que o universo (ou alguma parte dele, orgânica ou inorgânica) tem o mesmo tipo de propriedades que os artefatos, para concluir daí que também o universo (ou certas partes dele) revela desígnio e que, portanto, tem um projetista, Deus.

Tanto as premissas como a conclusão do argumento podem ser postas em questão, incluindo a primeira premissa, ou melhor, a parte dela que sugere que a ordem e a complexidade implicam a existência de desígnio. Esta idéia pode parecer-nos verdadeira porque sendo os artefatos (isto é, objetos feitos pelos seres humanos) os exemplos, eles são-nos tão familiares que não temos dúvidas de que, no seu caso, a ordem e a complexidade exigem desígnio. Repare-se, no entanto, que não é no fato de os artefatos terem origem humana que Paley se apóia para dizer que têm desígnio, mas na ordem e complexidade que revelam. Assim, a primeira premissa aparece como a ilustração de uma outra mais geral que não é explicitamente formulada: “objetos excessivamente complexos e ordenados revelam a existência de desígnio”. Esta afirmação é, por razões óbvias, muito mais contestável. Que da existência de ordem e complexidade se siga a existência de desígnio é tudo menos evidente. Daí que alguns filósofos tenham se dado ao cuidado de, primeiro, formular argumentos, a que se costuma chamar *argumentos da ordem*, para tentar mostrar que a ordem implica desígnio e só depois de isto feito procuraram mostrar que tem de haver uma causa para esse desígnio, isto é, um projetista. [4] Contudo, como este problema se coloca também a propósito da segunda premissa, que assume que a ordem e a complexidade do mundo revelam a existência de desígnio, e como, além disso, há um conjunto de outros problemas igualmente importantes que são específicos dessa premissa, é a ela que tem sido dada mais atenção e é a respeito dela que têm sido formuladas as objeções mais interessantes.

São algumas das objeções a essa premissa, quer no que respeita à sua pretensão de que os objetos naturais revelam desígnio quer na pretensão de que são semelhantes aos objetos artificiais, que iremos ver a seguir. Começaremos pelas críticas de Hume a essa premissa, passaremos depois para as suas objeções à conclusão e, por fim, voltaremos à segunda premissa para vermos as dificuldades que o darwinismo lhe coloca. Muitos cientistas e filósofos consideram que, em conjunto, as críticas de Hume e Darwin tiram completa e irreversivelmente a credibilidade ao argumento do desígnio. Como veremos mais adiante, sobretudo na atualidade, há vários filósofos e cientistas que discordam.

A crítica de Hume

Por um capricho do destino, as principais críticas ao argumento do desígnio de Paley já tinham sido publicadas vinte e três anos antes de *Teologia Natural*, numa obra póstuma de Hume que Paley aparentemente desconhecia, os *Diálogos sobre a Religião Natural*. Nessa obra, publicada pelo seu sobrinho, Hume faz uma crítica, considerada ainda hoje definitiva, da versão de Paley do argumento do desígnio. São algumas dessas críticas que iremos agora ver.

Analogia fraca

Como dissemos anteriormente, algumas das principais críticas de Hume ao argumento do desígnio são dirigidas à analogia entre os artefatos humanos e os objetos naturais quaisquer que eles sejam e qualquer que seja o seu tipo.

Para Hume, um argumento por analogia é tanto mais forte quanto maior a semelhança entre os objetos comparados, sendo maximamente forte quando existe uma exata semelhança entre esses objetos, que permita, a partir daquilo que sabemos acerca de uns, estabelecer algo acerca do outro ou dos outros com toda a certeza. Quando isso não acontece, a analogia é fraca e tão mais fraca quanto menos semelhantes forem os objetos comparados. “Observamos milhares e milhares de vezes que uma pedra cai, que o fogo queima, que a terra tem solidez; e quando uma nova instância desta natureza ocorre, tiramos sem hesitar a inferência habitual. A exata semelhança dos casos dá-nos a certeza absoluta de um acontecimento semelhante e nunca desejamos nem procuramos uma evidência mais forte. Mas, sempre que vos afasteis, por pouco que seja, da similaridade dos casos, diminuíis proporcionalmente a evidência e podeis por fim reduzi-la a uma *analogia* muito fraca, que está

manifestamente sujeita ao erro e à incerteza." (*Diálogos*, Parte II). E Hume dá exemplos: "Após termos observado a circulação do sangue nas criaturas humanas, não temos dúvidas de que ela ocorre em *Titius* e *Mævius*. Mas, da sua circulação nas rãs e nos peixes, só podemos chegar a uma suposição, embora forte, por analogia, de que ocorre nos homens e nos outros animais. Quando, a partir da nossa experiência de que o sangue circula nos animais, inferimos a circulação da seiva nos vegetais, o raciocínio analógico é muito mais fraco." (*Diálogos*, Parte II) ou "Se vemos uma casa (...) concluimos, com a maior das certezas, que teve um arquiteto ou construtor, porque este é precisamente o gênero de efeito que vimos proceder daquele gênero de causa." (*Diálogos*, Parte II). Ora, não é isto que acontece com o universo. "Mas, certamente não ireis afirmar que o universo se parece de tal modo com uma casa, que podemos com a mesma certeza inferir uma causa similar ou que a analogia é aqui completa e perfeita. A dissimilitude é tão impressionante que o máximo a que podeis aspirar neste ponto é a uma suposição, uma conjectura, uma presunção a respeito duma causa similar." (*Diálogos*, Parte II) E, para piorar as coisas, aquilo que a astronomia revela (obviamente no tempo de Hume) sobre o universo só tem tornado mais evidente a dissemelhança que existe entre este e qualquer objeto fabricado pelo homem: "Todas as recentes descobertas em astronomia (...) tornam-se outras tantas objeções, por afastarem o efeito ainda mais de toda a semelhança com os efeitos da arte e invenção humanos." (*Diálogos*, Parte V).

Em resumo, não é de todo possível estabelecer a semelhança entre os artefatos humanos e os objetos naturais e, portanto, no caso destes não é de todo possível provar a existência de desígnio e de um projetista cósmico.

A singularidade do universo

A fraqueza da analogia e a dissemelhança entre os artefatos e os objetos naturais revela-se ainda mais flagrante quando, em vez de se procurar estabelecer a semelhança entre os artefatos e os objetos naturais, se pretende estabelecer a semelhança entre os artefatos humanos e o universo. É pela experiência que sabemos que os artefatos têm desígnio e um criador. Temos boas razões, quando vemos um artefato, para pensar que tem desígnio e um criador porque nos habituamos a associar, pelo hábito ou costume, um ao outro. No entanto, no caso do universo, esta vantagem não existe. O universo é único e não temos, portanto, experiência anterior de outros universos. Assim, também não temos experiência de como surgiram em que nos possamos basear para, a partir da constatação da existência deste universo, podermos, por hábito ou costume, inferir a natureza da sua causa. "Quando duas espécies de objetos foram sempre vistas juntas, o costume permite-me inferir a existência de uma delas onde quer que veja a outra; e a isto chamo um argumento a partir da experiência. Mas é difícil explicar como este argumento se pode aplicar quando os objetos, como acontece neste caso, são singulares, individuais, sem paralelo ou semelhança específica. E dir-me-á alguém, com semblante sério, que um universo ordenado tem de provir de um pensamento e arte como os humanos, porque temos disso experiência? Para verificar este raciocínio seria necessário que tivéssemos experiência da origem dos mundos e não é seguramente suficiente que tenhamos visto navios e cidades resultarem da arte e invenção humanas ..." (*Diálogos*, Parte II)

Diversas fontes de ordem possíveis

Mesmo que se admita que a ordem que os objetos naturais revelam indicia a existência de desígnio, real ou aparente, não se segue daí que a causa desse desígnio seja semelhante aos seres humanos. Uma vez que, tanto quanto sabemos, um pensamento e uma razão semelhantes às humanas são apenas causas de um número muito pequeno de acontecimentos e há outras causas na natureza que também dão origem a objetos com uma ordem e um arranjo semelhantes aos causados pelos seres humanos, é perfeitamente possível que o desígnio, real ou aparente, dos objetos naturais não tenha

origem numa causa idêntica a nós.

Hume explora esta idéia em duas direções diferentes.

A hipótese da geração e vegetação

Numa, parte da possibilidade da ordem e do desígnio dos objetos naturais, devido a assemelharem-se igualmente bem aos efeitos dos animais e das plantas, terem origem em causas desse tipo. Assim, o mundo seria o resultado da geração e da vegetação e não de um agente inteligente semelhante a nós. “Só neste pequeno canto do mundo há quatro princípios, *razão, instinto, geração, vegetação*, que são similares uns aos outros e são as causas de efeitos similares. Que quantidade de outros princípios não poderíamos naturalmente supor na imensa extensão e variedade do universo, se pudéssemos viajar de planeta para planeta e de sistema para sistema, a fim de examinar cada parte desta poderosa estrutura? Qualquer um dos quatro princípios acima mencionados (e uma centena de outros que se abrem à nossa conjectura) pode fornecer-nos uma teoria pela qual julgar da origem do mundo; e constitui uma parcialidade manifesta e egrégia limitar inteiramente a nossa perspectiva ao princípio pelo qual as nossas próprias mentes operam. Se com isso este princípio se tornasse mais inteligível, tal parcialidade poderia ser um tanto desculpável. Mas a razão, na sua trama e estrutura internas, é-nos realmente tão pouco conhecida quanto o instinto ou a vegetação e talvez até aquela palavra vaga e indeterminada, natureza, à qual o vulgo reduz tudo, não seja no fundo mais inexplicável. Conhecemos por experiência os efeitos destes princípios, mas os próprios princípios e a sua maneira de operar são totalmente desconhecidos. E dizer que o mundo surgiu por vegetação de uma semente lançada por outro mundo não é menos inteligível ou está menos de acordo com a experiência, do que dizer que surgiu de uma razão ou de uma invenção divinas, no sentido em que CLEANTES as entende.” (*Diálogos*, Parte VII).

A hipótese epicurista

Na outra, faz, como ele diz, reviver a hipótese epicurista (segundo a qual tudo o que existe – incluindo os deuses – é produto do movimento da matéria devido a causas estritamente mecânicas) com ligeiras alterações. “E se, por exemplo, eu fizesse reviver a velha hipótese *epicurista*? Este sistema é geralmente considerado – e creio que com inteira justiça – o mais absurdo alguma vez proposto; apesar disso, não sei se, com algumas alterações, não se pode fazer com que apresente uma tênue aparência de probabilidade. Em vez de, como fez *Epicuro*, supor a matéria infinita, suponhamo-la finita. Um número finito de partículas é apenas suscetível de transposições finitas e, numa duração eterna, tem de ocorrer que cada ordem ou posição possível seja tentada um número infinito de vezes. Por conseguinte, este mundo, com todos os seus acontecimentos, mesmo os mais insignificantes, foi antes produzido e destruído e será novamente produzido e destruído, sem quaisquer limites ou restrições. Ninguém que tenha uma concepção dos poderes do infinito em comparação com os do finito, duvidará alguma vez desta determinação.” (*Diálogos*, Parte VIII). Esta hipótese, tal como a outra, é consistente com o que sabemos acerca do mundo e, portanto, tão possível quanto a hipótese religiosa, que atribui a origem do universo a um deus com propriedades intelectuais semelhantes às dos seres humanos, embora num grau muito superior.

Não existe, portanto, nenhuma boa razão para preferir a explicação teísta a qualquer das outras alternativas. Tanto essa hipótese, como qualquer das outras explica igualmente bem – ou igualmente mal – a ordem e o desígnio (ou aparente desígnio) e não há nenhuma razão que justifique que optemos por essa hipótese em vez de qualquer das outras.

Restrições à conclusão

Se admitirmos, por hipótese, que os objetos naturais são semelhantes aos artefatos humanos e que o argumento do desígnio é válido, resultarão da aplicação do princípio da proporcionalidade algumas conseqüências para a forma como a divindade pode ser concebida. O princípio da proporcionalidade subjaz ao argumento do desígnio, pois é a idéia de que os supostos efeitos são semelhantes (neste caso, o universo e os artefatos humanos), que permite inferir que as causas têm características semelhantes e, que, portanto, a causa do universo tem capacidades intelectuais semelhantes às nossas, embora superiores. Hume chama a atenção para duas conseqüências principais que resultam deste princípio:

- 1) Não é possível afirmar que os atributos da divindade são infinitos, porque, como a causa deve ser proporcional aos efeitos e os efeitos não são infinitos, a causa também não é.
- 2) Não é possível dizer que a Deidade, mesmo na sua capacidade finita, é perfeita ou supor que os seus empreendimentos estão livres de todo o erro, engano ou incoerência.

Assim, se se aceitar o princípio da proporcionalidade, segue-se que Deus não é infinito nem perfeito. Deste fato, Hume tira algumas conseqüências devastadoras para a religião.

Conclusões incompatíveis com o teísmo

1) em vez de ser a obra de um único Deus, o mundo pode ser a obra de muitos deuses, todos mais finitos e imperfeitos do que a sua própria obra. "Mas, mesmo que este mundo fosse uma produção tão perfeita, continuaria a ser duvidoso que se pudesse corretamente atribuir ao artífice todas as perfeições da obra. Se examinarmos um navio, que idéia elevada não formaremos do engenho do carpinteiro que construiu uma máquina tão complicada, útil e bela? E que surpresa não deveremos sentir ao verificarmos que se trata de um estúpido mecânico que imitou outros e copiou uma arte que, durante uma longa sucessão de épocas, após múltiplas tentativas, enganos, correções, deliberações e controvérsias, foi gradualmente melhorada? Muitos mundos podem ter sido atamancados e destruídos ao longo de uma eternidade, antes que este sistema tenha surgido; muito trabalho perdido; muitas tentativas infrutíferas feitas; e um lento, mas gradual aperfeiçoamento na arte de fazer mundos ter sido levado a cabo durante épocas sem fim." (*Diálogos*, Parte V).

2) se as divindades são, como resulta do que foi dito acima, semelhantes aos homens, então é possível que se lhes assemelhem também em outras características físicas, a saber, tenham sexo, olhos, bocas, narizes, etc. "Além disso, (...) os homens são mortais e renovam a sua espécie por geração; e isto é comum a todas as criaturas vivas. Os dois grandes sexos, macho e fêmea, diz *Milton*, animam o mundo. Por que deve esta circunstância, tão universal e tão essencial, ser excluída dessas Deidades numerosas e limitadas? Contemplai então a teogonia dos tempos antigos a ser-nos trazida de volta.

E por que não se tornar um antropomorfista completo? Por que não afirmar que a Deidade ou Deidades são corpóreas e têm olhos, nariz, boca, ouvidos, etc?" (*Diálogos*, Parte V).

3) tem de se admitir todas as hipóteses imagináveis para explicar o mundo, desde uma divindade infantil a um deus senil passando por uma divindade inferior e subalterna. "Por aquilo que sabe, quando comparado com um padrão superior, este mundo é muito defeituoso e imperfeito; e foi apenas a primeira e grosseira tentativa de uma Deidade infantil, que a seguir o abandonou, envergonhada da sua defeituosa realização; é meramente a obra de uma Deidade inferior e subalterna e constitui o objeto de troça dos seus superiores; é a produção de velhice e de senilidade de uma Deidade aposentada e, desde a sua morte, continua, à aventura, devido ao primeiro impulso e à força ativa que dela recebeu..." (*Diálogos*,

Parte V).

O problema do mal

4) Por último, a semelhança do mundo com os artefatos e da causa do mundo com os seres humanos torna difícil, se não impossível, sustentar que a Divindade tem as características morais que o teísmo lhe atribui.

A crítica de Darwin

A última objeção de que irei falar é a que resulta da teoria da seleção natural de Charles Darwin. O problema que Darwin procura resolver com a seleção natural é o da diversidade da vida e não o de saber se Deus existe ou não (embora na altura, como hoje, as duas questões não estivessem completamente desligadas). No entanto, a solução que encontrou para aquele problema tem profundas implicações para o argumento do desígnio. Vejamos primeiro em que consiste a solução de Darwin e depois de que forma ela afeta esse argumento.

Até Darwin a teoria aceite para explicar a diversidade dos organismos vivos era a da criação especial divina, isto é, a idéia de que Deus tinha criado todos os seres vivos tal como existem atualmente. No entanto, com a descoberta de cada vez mais fósseis, esta teoria foi-se tornando cada vez menos satisfatória e, antes mesmo de Darwin, houve quem defendesse que as espécies não são fixas, mas evoluem. Um dos primeiros a defender a evolução das espécies foi o próprio avô de Darwin, Erasmus Darwin. Ele pensava que as espécies atualmente existentes nem sempre tinham existido e que outras existentes no passado tinham entretanto deixado de existir e propôs para mecanismo explicativo da mudança um mecanismo idêntico ao proposto mais ou menos na mesma altura por Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829). De acordo com essa teoria, os seres vivos adquirem durante a vida certas características que transmitem depois aos descendentes. O lamarkismo nunca foi suficientemente convincente para ter aceitação geral e, no tempo de Darwin, a maior parte dos biólogos, geólogos, etc., incluindo o próprio Darwin, pensavam que o criacionismo era verdadeiro. O primeiro acontecimento a contribuir para que tudo isto mudasse foi a viagem que Darwin efetuou em 1831 a bordo do navio *HMS Beagle*. O *Beagle* tinha por missão investigar a costa ocidental e oriental do continente sul-americano. Darwin foi convidado para participar na viagem na qualidade de naturalista de bordo e nos cinco anos que durou a expedição, teve a oportunidade de estudar atentamente espécies e *habitats* completamente desconhecidos na Europa. De tudo o que viu, nada chamou mais a atenção e intrigou mais Darwin do que os animais que observou nas ilhas Galápagos – um conjunto de ilhas ao largo da costa sul-americana com uma fauna muito diferente da fauna desse continente e suficientemente afastadas umas das outras para que as espécies de uma ilha pudessem comunicar com as de outra ilha. Em particular, chamou a atenção de Darwin os tentilhões, que diferiam de ilha para ilha, perfeitamente adaptados ao *habitat* de cada ilha, com, por exemplo, bicos diferentes consoante o alimento dominante na ilha fosse sementes, frutos ou insetos. Para Darwin, a única explicação plausível para isto passava por admitir que os animais evoluíam de modo a adaptarem-se às condições do seu habitat: “It was evident that such facts as these as well as many others could be explained on the supposition that species gradually become modified; and the subject haunted me.” (“Autobiography” (1903), in Charles Darwin and T. H. Huxley: *Autobiographies*, edited with an Introduction by Gavin de Beer, London, Oxford University Press, 1974, p. 70.)

No entanto, isto não resolvia completamente o problema, porque, tal como aconteceu com o seu avô, Darwin tinha ainda que encontrar um mecanismo que explicasse como é que a evolução se faz. E encontrou-o na obra de Malthus. Thomas Malthus (1766-1824) tinha publicado em 1798 o *Ensaio sobre as Populações* no qual afirmava que a população humana cresce numa proporção geométrica enquanto os meios de subsistência crescem numa proporção aritmética, resultando numa pressão sobre os recursos

ambientais que origina a pobreza, a fome e a guerra. Darwin aplicou esta idéia não apenas aos seres humanos, mas a todos os seres vivos e fez dela o princípio que está por detrás do mecanismo da seleção natural: nascem mais seres vivos do que os que o meio ambiente pode sustentar, pelo que os dotados de variações que favoreçam a sobrevivência sobrevivem e os outros não. Com o tempo, este processo faz as espécies evoluírem e produz novas espécies.

Vejamos um pouco mais em detalhe como a seleção natural funciona. O exemplo que vou utilizar segue de perto o formulado por Elliott Sober em *Core Questions of Philosophy*. [5] Imaginemos que, num grupo de zebras capazes de correr a cerca de 55 Km/h, surgia uma zebra capaz de correr a 56 Km/h, uma pequena diferença, mas que representa uma vantagem adaptativa significativa para a zebra que a possui. Devido a ser capaz de correr um pouco mais depressa, essa zebra tem mais possibilidades de escapar aos predadores (que correm também a cerca de 55 Km/h) e de se reproduzir. Imaginemos agora que os descendentes desta zebra herdaram esta característica da sua progenitora e correm também a 56 Km/h. Também eles vão usufruir das mesmas vantagens adaptativas. Os predadores, tendencialmente, capturarão zebras menos velozes e as mais velozes terão mais possibilidades de se reproduzirem. A consequência última deste processo é que, com o tempo, todas as zebras do grupo correm a 56 Km/h.

Por que razão constitui a seleção natural, tal como é ilustrada por este exemplo, uma objeção ao argumento do desígnio? Porque a seleção natural explica a complexidade dos organismos vivos sem recorrer ao propósito ou ao desígnio e, portanto, sem uma causa inteligente que seja a origem deste desígnio. Por outras palavras, a teoria da seleção natural explica os organismos vivos por uma causalidade mecânica e não por uma causalidade pessoal. O olho humano, que, segundo Paley, por si só seria prova de um desígnio e de um criador inteligente, é afinal explicado por um processo cego e da natureza. O desígnio da natureza é, portanto, um desígnio aparente e não real.

Repare-se que Darwin não se limita a fornecer uma hipótese alternativa para explicar um fenómeno conhecido (a complexidade dos organismos vivos), o que por si seria suficientemente destrutivo para a hipótese do desígnio inteligente, uma vez que se houver uma outra explicação igualmente plausível se torna impossível dizer que a hipótese do desígnio é verdadeira. Darwin vai mais longe e afirma que a seleção natural é a explicação correta para o fenómeno. Isto é, Darwin não se limita a levantar dúvidas à hipótese do desígnio. Declara-a falsa.

As versões modernas

Pode-se pensar que a crítica de Hume e Darwin ao argumento do desígnio constituem o dobrar a finados para este argumento. E durante algum tempo assim foi. Mas, a partir da segunda metade do séc. XX, começaram a surgir outras versões do argumento que, melhor ou pior, procuram evitar as objeções de Hume e Darwin. Uma dessas tentativas é a de Richard Swinburne; outra é a dos defensores modernos do desígnio inteligente. São estas versões do argumento que, em traços gerais, vamos agora ver.

A versão do argumento do desígnio de Swinburne

Swinburne apresentou a sua versão do argumento do desígnio pela primeira vez em *The Existence of God*, e depois disso com ligeiras diferenças em outros locais. Um desses locais é o artigo da *Think* referido na bibliografia. Outro é o livro *Será que Deus existe?*.

Embora parta também, como as outras versões do argumento do desígnio, da ordem do mundo para Deus, a versão de Swinburne não se baseia na analogia com os artefatos e, por isso, não está sujeita às objeções a que está sujeita a versão de Paley.

Segundo Swinburne, há duas espécies de ordem no universo:

- 1) ordem espacial (regularidades de co-presença) e
- 2) ordem temporal (regularidades de sucessão, como as leis de Newton, em que os objetos se comportam de acordo com certas leis da natureza).

O argumento de Paley é um argumento a partir da ordem espacial, isto é, baseado na complexidade dos animais e das plantas. Swinburne pensa que Darwin, ao mostrar como a complexidade natural tem origem, tornou definitivamente esta versão do argumento do designio muito fraca.

Mas, a ordem temporal não está sujeita a esta dificuldade e é mais básica do que a ordem espacial, uma vez que esta, qualquer que ela seja, depende da ordem temporal. Swinburne considera extraordinária a existência desta ordem. O universo, em vez de ser ordenado, poderia, pensa ele, ser completamente desordenado, isto é, poderia não obedecer a quaisquer leis. Mas não é isso que acontece. O universo obedece e sempre obedecerá a leis. Para Swinburne, não é a natureza que revela designio, mas as leis da natureza, ou melhor, o fato de o universo comportar-se de acordo com leis da natureza. Isto é, na opinião de Swinburne, não são os acontecimentos do mundo (as regularidades de co-presença que têm de ser explicadas), mas as leis da natureza (as regularidades de sucessão) que carecem de explicação.

Mas como podem ser explicadas? Swinburne pensa que estas regularidades não podem ser explicadas pela ciência, porque a ciência pode apenas explicar “como” as coisas acontecem (neste caso, o “como” da ordem) e não “por que” acontecem; porque a “explicação científica da operação de uma lei natural consiste em mostrar que é uma consequência de algumas leis ainda mais fundamentais – explicamos a operação das leis da queda de Galileu mostrando que são uma consequência, para as circunstâncias particulares da Terra, das leis do movimento de Newton...” (*Think*, Spring 2002, p. 50).

Para Swinburne, por conseguinte, a explicação da ordem temporal não pode estar em leis científicas, porque é precisamente as leis científicas que é preciso explicar e, em particular, as leis científicas, quaisquer que elas sejam, mais fundamentais de todas. Assim, ou aceitamos essas leis como um fato bruto ou temos de encontrar outro tipo de explicação.

Swinburne pensa que existe um outro tipo de explicação, aquilo a que chama uma “explicação pessoal”. É este tipo de explicação que está presente sempre que justificamos qualquer ato que façamos. Mas, claro está, Swinburne não pensa que nós sejamos a explicação para a uniformidade da natureza, mas uma explicação pessoal do tipo que a nossa exemplifica. A explicação pessoal que Swinburne tem em mente é Deus. As razões que Swinburne apresenta para isto são as seguintes:

- 1) a simplicidade de uma hipótese torna-a mais provável.
- 2) o teísmo, como é a hipótese mais simples, é mais provável do que qualquer outra.

Swinburne pensa que o teísmo é uma hipótese muito simples porque:

- 1) postula um Deus muito simples, um ser onipotente, onisciente, onipresente, eterno, perfeitamente livre e bom;
- 2) reduz todas as formas de explicação a uma explicação pessoal. Isto leva a simplicidade do teísmo ainda mais longe, porque a) a explicação pára onde intuitivamente é mais natural parar, isto é, a escolha de um agente livre; b) tem como consequência uma visão do mundo muito simples.
- 3) devido à onipotência e completa liberdade de Deus, tudo depende Dele e Ele não depende de nada, o

que significa que a explicação acaba com Ele.

A tese de Swinburne tem, portanto, por base o critério de simplicidade. É mais plausível que, ao escolher entre explicações rivais, escolhamos algo com a simplicidade de Deus do que algo como o universo, com todas as suas características que exigem explicação. Esta última é menos plausível porque deixa por responder demasiadas questões cruciais. Por isso, mesmo que digamos que a probabilidade de ter sido um Deus a criar um universo como este não é muito elevada, o fato de este universo existir (isto é, um universo com estas características) torna mais provável que tenha sido Deus a criá-lo. A probabilidade deste mundo existir sem Deus é menor do que a de existir com Deus.

Críticas

A versão do argumento do desígnio de Swinburne tem sido muito discutida e criticada. Refiramos apenas dois aspectos. O primeiro é que ela exclui a possibilidade de uma série de divindades com poderes finitos. É difícil ver o que é que justifica isso. Talvez o fato de a hipótese teísta ser mais simples. Isto leva-nos à questão da simplicidade.

Será a hipótese teísta de fato a mais simples? É difícil perceber por que razão a hipótese de Deus é a mais simples. A razão evocada por Swinburne é que Deus é onisciente, onipotente, etc. Mas se nós, que não somos oniscientes, onipotentes, etc., somos complexos, como se justifica que um ser que tem todas estas propriedades num grau máximo seja simples? Isso é logicamente possível, mas é contrário àquilo de que temos experiência. Não há dúvida que somos mais sábios, mais poderosos, etc., do que a maior parte dos animais. Mas somos também mais complexos. Portanto, a tese de que Deus é simultaneamente sumamente sábio, poderoso, etc., e sumamente simples é contrária à experiência e, por conseguinte, precisa ser justificada. Swinburne limita-se a apresentá-la como se fosse um fato. Não é.

Quer a hipótese teísta seja a mais simples quer não seja, a razão última para a sua adoção está na sua capacidade explicativa. É esta capacidade explicativa que pode tornar a hipótese de Deus plausível. Se a sua capacidade explicativa for fraca, não há qualquer razão para a sua adoção. Por outro lado, quanto mais elevada for a sua capacidade explicativa, mais plausível ela é. Swinburne pensa que a capacidade explicativa do teísmo é superior à das leis da natureza. Mas será que é?

Suponhamos que um objeto surgia no céu noturno e que se pretendia explicar o que esse objeto é. Há duas hipóteses possíveis: uma explicação teísta (Deus) e uma explicação por intermédio de leis da natureza. Qual delas explica melhor o fenómeno, qual delas tem maior poder explicativo? A resposta é óbvia. A hipótese com maior poder explicativo é a das leis da natureza (e isto mesmo na hipótese de estas leis da natureza serem, neste caso, um fato bruto irreduzível, isto é, não poderem ser explicadas por leis da natureza mais fundamentais). É hoje evidente, aliás, que a hipótese teísta não só não explicaria nada como seria um obstáculo à explicação do fenómeno. O mesmo parece ser verdade se em vez de ser necessário explicar um objeto celeste for necessário explicar as leis da natureza. Pode-se alegar talvez, usando a distinção de Swinburne, que as leis da natureza são de um tipo de ordem (temporal) diferente do tipo de ordem do objeto celeste (que é de um tipo de ordem espacial) e que, portanto, embora seja eventualmente verdade que as leis da natureza expliquem melhor o objeto celeste, não se segue daí que o mesmo se passe quando se trata de explicar as leis da natureza mais fundamentais, para as quais, diga-se de passagem, não pode haver qualquer explicação com base em leis da natureza. Note-se, no entanto, que aquilo que se pretende perceber com o exemplo é qual a capacidade explicativa da hipótese teísta e isso parece ser independente do tipo de ordem (temporal ou espacial) que pretende explicar. Deus parece ser assim um outro nome para a nossa ignorância, com o inconveniente adicional, se for aceito, de ser um obstáculo a qualquer investigação. Antigamente, era freqüente atribuir-se a causa dos cometas a Deus e, durante séculos, os homens acreditaram nisso. Claro que, durante todo esse tempo, o nosso conhecimento dos cometas era nulo. Só começamos a conhecê-los – a explicá-los – quando passaram a ser considerados objetos celestes naturais, como os planetas e as

estrelas, e a ser diligentemente observados e estudados. A “explicação” divina, neste caso, em vez de nos permitir explicar o fenômeno, foi, por muito tempo, um obstáculo ao seu conhecimento. E o mesmo se passa sempre que ela é evocada, seja para explicar um acontecimento no interior do universo ou o próprio universo. A história da ciência e do progresso do conhecimento é em grande parte a história da luta contra a explicação divina dos fenômenos naturais. [6]

Um outro exemplo pode tornar tudo isto mais perceptível. Imaginemos que ao entrarmos em casa constatávamos que ela estava inundada. Qual poderia ser a melhor explicação para isso? Note-se que se trata de uma situação em que o nosso raciocínio terá de ser abduutivo: a partir de um estado do mundo temos de determinar qual a melhor explicação para ele. Há várias hipóteses possíveis, desde as mais extravagantes às mais plausíveis. Imaginemos que, por hipótese, considerávamos que a explicação mais provável (a melhor explicação) fosse que uma torneira tivesse ficado aberta. O que poderá levar a que pensemos que esta é a melhor explicação? Eventualmente o conhecimento – direto ou indireto – de acontecimentos semelhantes com causas semelhantes. Repare-se, no entanto, que não é possível justificar a hipótese teísta por intermédio de considerações deste tipo. Não há qualquer experiência anterior de acontecimentos similares que possam justificar a pretensão de que a explicação teísta é a melhor explicação. Tanto quanto sabemos, o mundo em que vivemos é único. A objeção de Hume tem também aqui razão de ser. Mas imaginemos que ignoramos completamente a existência de acontecimentos semelhantes com causas semelhantes e que tudo o que sabemos é que a hipótese da torneira aberta é a melhor explicação, isto é, a mais plausível, a causa mais provável da inundação. Que explica isso? Se não soubermos como, o processo pelo qual a torneira aberta produz a inundação, a melhor explicação é puramente verbal e não explica nada.

Por outro lado, se, como no caso da hipótese teísta, a única razão para pensar que a melhor explicação (Deus) existe é o fato de ser a melhor explicação, então o conhecimento do processo pelo qual essa melhor explicação causa o efeito que supostamente explica é fundamental para estabelecer a sua existência.

Em resumo, sem a explicação do processo pelo qual a melhor explicação causa os efeitos que supostamente explica, a melhor explicação não explica nada; e só o conhecimento do processo pode justificar a crença na existência da melhor explicação.

As versões baseadas no ajuste perfeito e na complexidade irreduzível

Nas últimas dezenas de anos, o nosso conhecimento do mundo físico e biológico progrediu novamente imenso e o argumento do desígnio voltou à ordem do dia. Começou-se a falar em princípio entrópico, ajuste perfeito e complexidade irreduzível num contexto em que se discutia e tentava provar a existência de desígnio e de Deus. Não podemos, naturalmente, expor e discutir aqui em detalhe estas versões do argumento do desígnio. Iremos apenas apresentar as suas idéias fundamentais.

O ajuste perfeito e o argumento entrópico-teleológico

A idéia por detrás desta versão do argumento é simples. A investigação levada a cabo em astrofísica, cosmologia e biologia tem revelado a existência de um número significativo de constantes cósmicas, aparentemente arbitrárias (não podem ser determinadas a partir das teorias e têm, pelo menos por agora, de ser determinadas empiricamente), sem as quais a existência de um universo como o nosso seria impossível. O número destas constantes perfeitamente ajustadas à existência de um universo como o nosso, com galáxias, estrelas, planetas e vida como a nossa dentro dele, é impressionante. Além disso, uma ligeira diferença nos valores dessas constantes teria produzido um universo tão diferente do nosso

que as galáxias, as estrelas, os planetas e a vida como conhecemos seria impossível. Por exemplo:

- se a carga elétrica do elétron fosse ligeiramente diferente, as estrelas seriam incapazes de queimar hidrogênio e hélio ou não teriam explodido
- a possibilidade de formação aleatória das 2000 enzimas existentes é de 10 elevado 40000 (isto é, 10 seguido de 40000 zeros)

Explicar estes ajustes perfeitos como sendo o resultado de uma mera coincidência tem parecido a um grande número de cientistas e filósofos (o texto de Swinburne da revista *Think* que referimos é mais um caso) na última dezena de anos extremamente improvável e levou, em última instância, à idéia daquilo a que se pode chamar o argumento entrópico-teleológico. Este argumento baseia-se no princípio entrópico, que pode ter duas versões distintas: a fraca e a forte. A versão fraca limita-se a afirmar que nós, os observadores, estamos cá, porque o universo é de modo a permitir a existência de seres humanos. Esta observação é, obviamente, pacífica. Se o universo não fosse de modo a permitir a existência humana, não estaríamos cá. A versão forte faz uma afirmação muito mais controversa, a saber: nós, os observadores, estamos cá *porque* o universo foi feito de modo a permitir a existência de seres humanos. Assim, a existência dessas constantes é uma prova de desígnio e, por sua vez, a melhor explicação para este desígnio é um projetista cósmico que, consoante os autores, tem características mais ou menos cristãs.

Complexidade irreduzível

Enquanto o ajuste perfeito chama a atenção para certas características absolutamente extraordinárias do micro e macrocosmos físico, a complexidade irreduzível põe ênfase em certos aspectos da realidade biológica a nível molecular que, segundo os defensores do desígnio inteligente, apontam para um Deus (outra vez, mais ou menos cristão) como a melhor explicação.

O melhor exemplo desta nova defesa do argumento do desígnio e, ao mesmo tempo, de ataque ao darwinismo é a do bioquímico Michael Behe no livro *Darwin Black Box*. Behe define aí “complexidade irreduzível” como sendo um “sistema único composto de várias partes bem ajustadas e em interação, que contribuem para a função básica, em que a remoção de qualquer uma das partes faz com que o sistema deixe de funcionar” (p. 39).

Qualquer sistema biológico irreduzivelmente complexo que exista – se existir algum – é, ao mesmo tempo, um desafio poderoso ao darwinismo (uma vez que a seleção natural só pode operar sobre sistemas que já existem e se um sistema não pode ser produzido gradualmente teve de surgir como uma unidade integrada, num golpe único, para que a seleção natural tivesse algo sobre que agir) e uma poderosa razão a favor do desígnio. Como exemplo de algo com complexidade irreduzível, Behe apresenta as armadilhas para ratos. Segundo ele, as ratoeiras têm uma estrutura tal que, para funcionar, têm de ter todos os seus componentes presentes. A falta de um único componente fará com que não funcione.

Behe pensa que também há sistemas biológicos irreduzivelmente complexos na natureza e aponta como exemplo o caso das bactérias que têm alguns componentes tão complexos e essenciais que se forem ligeiramente alterados já não funcionam. Estes sistemas não podem por isso ser explicados através da seleção e são uma prova da existência de desígnio.

Behe é secundado pelo matemático e teólogo William Bemski e por outros, que, motivados de forma nem sempre clara por razões de ordem religiosa, procuram mostrar que existe desígnio inteligente. Este movimento tem provocado reações que oscilam entre levar a sério as dificuldades levantadas e tentar responder-lhes, como é o caso de Michael Ruse, até ao puro desprezo, com base na alegação de falta de excelência científica e filosófica e de utilização de técnicas desonestas para promover os seus

pontos de vista.

Bibliografia

David Hume, *Diálogos sobre a Religião Natural*, Lisboa, Edições 70, 2005.

Elliott Sober, *Core Questions of Philosophy*, Upper Saddle River, Prentice Hall, 2001.

J. C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, Londres, Macmillan, 1988.

J. J. C. Smart e J. J. Haldane, *Atheism & Theism*, Oxford, Blackwell, 1996.

J. L. Mackie, *The Miracle of Theism*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

Michael Palmer, *The Question of God*, Londres, Routledge, 2001.

Michael Ruse, *Darwin and Design*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.

Neil A. Manson, *God and Design*, Londres, Routledge, 2003.

Paul Davies, *The Mind of God*, Londres, Penguin Books, 1992.

Richard Dawkins, "The Improbability of God", in *Free Inquiry*, Volume 18, Number 3 [Trad. port: "A improbabilidade de Deus", in *Filosofia e Educação* (<http://www.filedu.com/rdawkinsaimprobabilidadedededeus.html>)].

Richard Swinburne, *Será que Deus existe?*, Lisboa, Gradiva, 1998.

Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

Richard Swinburne, "Arguments from Design", in *Think*, Spring 2002, pp. 49-54 [Trad. port: "Argumentos do desígnio", in *Filosofia e Educação* (<http://www.filedu.com/rswinburneargumentosdodesignio.html>)]

Robin Le Poidevin, *Arguing for Atheism*, Londres, Routledge, 1996.

Stephen W. Hawking, *Breve História do Tempo*, Lisboa, Gradiva, 1988.

William Paley, *Natural Theology* (<http://www.hti.umich.edu/cgi/p/pd-modeng/pd-modeng-idx?type=header&id=PaleyNatur>)].

[1] Texto da conferência proferida em 18 de Fevereiro de 2005 na Escola Secundária Manuel Teixeira Gomes de Portimão.

[2] É freqüente pensar-se que a probabilidade de uma afirmação ser verdadeira depende do argumento que a suporta. Mas a verdade de uma afirmação, qualquer que ela seja, depende do estado de coisas no mundo e será ou não verdadeira consoante corresponda ou não a esse estado de coisas. A verdade ou falsidade de uma afirmação é, portanto, independente de argumentos. O que os argumentos podem fazer – e os bons argumentos fazem-no – é fornecer-nos razões para acreditarmos, no caso dos argumentos dedutivos, que a conclusão é verdadeira, e, no caso dos argumentos não dedutivos, que a probabilidade de que seja verdadeira é elevada. Mas, repetimos, os argumentos, mesmo que sejam bons, nunca tornam

uma afirmação verdadeira.

[3] As versões modernas do argumento do desígnio que se baseiam na existência de um ajuste cósmico perfeito seguem Paley neste ponto de perto.

[4] Veja-se Michael Ruse, *Darwin and Design*, Cap. 1.

[5] Página 61.

[6] Stephen Hawking diz augures que, num encontro que teve com João Paulo II, este lhe disse que estava muito bem estudar o universo até ao Big Bang, mas não o próprio Big Bang porque este era um ato de criação divina.