

Capítulo 4

O argumento do desígnio (o antigo e o novo)

O ponto de partida do antigo argumento do desígnio é o nosso sentimento de assombro não por existirem coisas mas por muitas das coisas que existem no nosso universo manifestarem ordem e desígnio. Partindo deste sentido de assombro, o argumento procura convencer-nos de que seja o que for que produziu o universo, tem de ser um ser inteligente. Talvez a formulação mais famosa do argumento esteja nos *Diálogos Sobre a Religião Natural*, de David Hume:

Olhai o mundo em volta: contemplai o todo e cada parte: descobrireis que não é senão uma enorme máquina, subdividida num número infinito de máquinas menores, que por sua vez se subdividem para lá do que os sentidos e faculdades humanos conseguem seguir e explicar. Todas estas diversas máquinas, e mesmo as suas partes mais diminutas, ajustam-se entre si com uma precisão que deixa estupefactos todos os homens que já as contemplaram. A curiosa adaptação de meios a fins em toda a natureza assemelha-se exactamente, embora em muito os exceda, aos produtos do engenho humano; do desígnio, pensamento, sabedoria e inteligência humanos. Visto que, portanto, os efeitos se assemelham entre si, somos levados a inferir, segundo todas as regras da analogia, que as causas também se assemelham; e que o Autor da Natureza é de algum modo similar à mente do homem, embora detentor de faculdades muito mais vastas, proporcionais à grandeza da obra que executou. Com este argumento *a posteriori*, e apenas com este argumento, provamos de uma só vez a existência de uma Divindade, e a sua similaridade com a mente e inteligência humanas.¹

Argumento por analogia

Há uma *analogia*, diz-nos esta passagem, entre muitas coisas na natureza e coisas produzidas por seres humanos — como por exemplo, máquinas. Visto que sabemos que as máquinas (relógios, câmaras, máquinas de escrever, automóveis, etc.) são produzidas por seres inteligentes, e visto que muitas coisas na natureza se assemelham tão intimamente a máquinas, estamos autorizados «segundo todas as regras da analogia» a concluir que seja o que for que tenha produzido esses objectos naturais é um ser inteligente. O argumento do desígnio, então, tal como esta passagem o apresenta, é

um *argumento por analogia*, e para o que nos interessa pode-se apresentá-lo do seguinte modo:

1. As máquinas são produzidas por desígnio inteligente.
2. O universo assemelha-se a uma máquina.

Logo,

3. Provavelmente o universo foi produzido por desígnio inteligente.

As questões críticas que temos de considerar ao avaliar o antigo argumento do desígnio resultam sobretudo do facto de o argumento usar o *raciocínio analógico*. Para melhor compreender tal raciocínio, consideremos o seguinte exemplo do seu uso. Suponha o leitor que trabalha num laboratório químico e que de algum modo conseguiu produzir um novo composto. Ocorre-lhe que um trago deste composto químico poderá ter resultados bastante benéficos. Por outro lado, visto que não se conhece bem as suas propriedades, também lhe ocorre que o composto pode ser consideravelmente prejudicial. Sendo ao mesmo tempo cauteloso e curioso, o leitor procura um modo de descobrir se o químico o irá beneficiar ou prejudicar, sem chegar realmente a bebê-lo. Ocorre-lhe que podia colocar sub-repticiamente um pouco do químico na comida dos seus convidados para o jantar nessa noite e simplesmente esperar para ver o que acontece. Se todos morrerem no espaço de uma hora após a ingestão do químico, então terá indícios excepcionalmente fortes de que este lhe fará mal. Por razões óbvias, contudo, sente que é incorrecto experimentar noutros seres humanos um químico desconhecido, particularmente nos seus convidados para jantar. Ao invés, coloca alguns macacos ou ratos em contacto com o químico e conclui, a partir do efeito que tem sobre eles, o efeito provável que terá em si.

Reflectir neste exemplo ajudar-nos-á a compreender o que o raciocínio analógico é e por que às vezes temos de o usar ao tentar descobrir algo acerca de nós próprios e do mundo. Se tivesse dado o químico a um grupo de seres humanos — os seus convidados para jantar, digamos — então a partir do efeito do químico neles poderia inferir o efeito que teria em si. Tal raciocínio não seria analógico visto que os seus convidados são exactamente como o leitor; pertencem à mesma categoria natural a que o leitor pertence: a categoria dos seres humanos. Acontece que não podia envolver-se num raciocínio tão directo porque a categoria natural imediata — a categoria dos seres humanos — a que o leitor pertence não podia ser objecto de estudo no que diz respeito a esse composto. O leitor faz então o melhor que pode: escolhe uma categoria natural, a categoria dos macacos, à qual o leitor não pertence, mas a cujos membros se *assemelha* em alguns aspectos. O leitor é semelhante aos macacos pelo facto de ter um sistema nervoso, sangue quente, e noutros aspectos. Além disso, os modos pelos quais se assemelha aos macacos são *relevantes* para descobrir o efeito provável do químico no leitor. As criaturas que têm um sistema nervoso central, sangue quente, e são simi-

lares noutros aspectos, tendem a ter respostas similares a substâncias químicas. De modo que embora o raciocínio analógico que o leitor acaba por usar seja algo mais fraco do que o raciocínio directo que teria usado se pudesse experimentar o químico em seres humanos, é, não obstante, um bom raciocínio, e dá-lhe indícios relevantes sobre o efeito provável que o químico terá em si.

O argumento do desígnio procura responder à questão de o universo resultar ou não de desígnio inteligente. Se tivéssemos observado a origem de muitos universos além do nosso e observado também que resultaram, na totalidade ou na maioria, de desígnio inteligente, podíamos então argumentar directamente que o nosso universo talvez tenha surgido por desígnio inteligente. Isto não seria raciocínio analógico visto que teríamos raciocinado a partir de coisas (outros universos) que são exactamente semelhantes ao nosso objecto de estudo, o nosso universo. Mas como não temos qualquer conhecimento ou experiência de outros universos além do nosso, temos de usar o raciocínio analógico; temos de começar com coisas que se assemelham mas não são o mesmo que o nosso universo e inferir que uma vez que essas coisas surgiram por desígnio inteligente, é provável que o nosso universo tenha surgido por desígnio inteligente. Sendo este um argumento analógico baseado na semelhança entre coisas diferentes, tem de ser mais fraco do que um argumento directo a partir de coisas exactamente semelhantes (isto é, outros universos), mas isto é claramente o melhor que podemos fazer se procuramos conhecimento acerca de seja o que for que produziu o nosso universo. Obviamente que a força do argumento dependerá das características em função das quais estouras coisas se assemelham ao nosso universo e da relevância destas características para a questão de o nosso universo ter ou não surgido por desígnio inteligente. Temos agora de dar continuidade a estas questões mais amplas. Temos de colocar duas questões:

- 1) Em função de que características se diz que o nosso universo se assemelha a uma máquina?
- 2) São estas características relevantes para a questão de o universo ter ou não surgido por desígnio inteligente?

O universo como máquina

De que maneira ou maneiras se assemelhará o universo a uma máquina? O teólogo setecentista inglês, William Paley, um dos maiores defensores do argumento do desígnio, comparou o universo a um relógio e afirmou que toda a manifestação de desígnio que há num relógio há também no funcionamento da natureza. E, na passagem dos *Diálogos Sobre a Religião Natural* atrás citada, chama-se a atenção para «uma curiosa adaptação de meios a fins» em toda a natureza. Ao que parece, então, o modo como o universo supostamente se assemelha a uma máquina assenta na ideia de que há partes da natureza que se relacionam entre si *do mesmo modo* que as partes de uma máquina

se relacionam entre si. Se podemos obter uma imagem mais clara do modo exacto como as partes das máquinas se relacionam entre si, podemos ver se os defensores do argumento do desígnio têm razão ao pensar que há muitas coisas na natureza cujas partes se relacionam entre si exactamente do mesmo modo.

Se examinarmos um relógio de bolso que funciona em condições, depressa observaremos que as suas partes estão conectadas de tal modo que quando uma parte se move, isto causa também o movimento de outras partes — as rodas dentadas, por exemplo, estão dispostas de tal modo que o movimento de uma causa o movimento de outra. Esta é uma característica comum das máquinas com partes móveis, e é também uma característica que se encontra no universo. O nosso sistema solar, por exemplo, compõe-se de partes — o Sol, os planetas, as suas luas — que se movem, e ao mover-se causam, através da força gravitacional, o movimento de outras partes. Embora isto seja verdade, não diz todavia tudo acerca de como as partes das máquinas se relacionam entre si. Visto que se olharmos novamente para o nosso relógio, descobrimos não só que as suas partes estão dispostas de modo a funcionarem conjuntamente, mas que sob as condições adequadas funcionam conjuntamente para servir uma determinada *finalidade*. As partes de um relógio estão dispostas de modo a funcionarem conjuntamente sob as condições adequadas para nos permitir saber as horas. O mesmo sucede com as partes de outras máquinas — automóveis, câmaras ou máquinas de escrever. As partes destas máquinas relacionam-se todas entre si de tal modo que funcionam conjuntamente sob as condições adequadas para servir uma finalidade.

Captemos esta interessante característica das máquinas introduzindo a ideia de *sistema teleológico*. Digamos que um sistema teleológico é qualquer sistema composto de partes em que estas se encontram dispostas de tal modo que funcionam conjuntamente sob as condições adequadas para servir uma determinada finalidade. Na sua maior parte, as máquinas são claramente sistemas teleológicos. Além disso, uma máquina de alguma complexidade pode muito bem ter partes que são elas próprias sistemas teleológicos. Um automóvel, por exemplo, é um sistema teleológico; as suas partes estão dispostas de tal modo que sob condições adequadas funcionam conjuntamente para permitir que alguém viaje rapidamente de um lugar para outro. Mas muitas das partes de um automóvel são também sistemas teleológicos. O carburador, por exemplo, é um sistema de partes dispostas de tal modo a fornecer a mistura adequada de combustível e ar para a combustão.

Os defensores do argumento do desígnio afirmam que a base da analogia entre o universo e as máquinas é que se encontra, no mundo natural, muitas coisas, e partes de coisas, que são sistemas teleológicos. O olho humano, por exemplo, é claramente um sistema teleológico. As suas partes exibem uma ordem intrincada e estão dispostas de tal modo que sob condições adequadas funcionam conjuntamente para permitir que uma pessoa veja. Outros órgãos nos seres humanos e animais são também indubitavelmente sistemas teleológicos, cada um servindo uma finalidade qualquer razoavelmente clara. Na verdade, parece razoável pensar que as plantas e animais que com-

põem uma grande parte do mundo natural são sistemas teleológicos. Como o filósofo novecentista C. D. Broad comentou:

O conhecimento mais superficial acerca dos organismos dá realmente a aparência de que se trata de sistemas muito complexos, concebidos para se preservarem a si mesmos perante condições externas variáveis e ameaçadoras e para reproduzirem a sua espécie. E, no todo, quanto mais completamente investigamos um organismo nos seus detalhes, mais aquilo que descobrimos se encaixa completamente nesta hipótese. Podia-se mencionar, por exemplo, as diversas pequenas e aparentemente inimportantes glândulas no corpo humano, cujas secreções se verifica terem uma profunda influência sobre o seu crescimento e bem-estar. Ou, mais uma vez, podemos mencionar a produção de anticorpos no sangue quando o corpo é atacado por organismos que provavelmente o irão danificar.²

Podemos agora ver, penso, a força com que este argumento afecta a imaginação dos seus defensores. Uma vez compreendido o que é um relógio, como funciona e qual é a sua finalidade, seria completamente absurdo supor que a sua origem se deve a algum acidente em vez de ao desígnio inteligente. Mas se olharmos cuidadosamente para muitas coisas na natureza — plantas e animais, por exemplo — descobrimos que as suas partes exibem uma disposição ordenada, adequada a uma finalidade (sobrevivência do organismo e reprodução da sua espécie) que, quando muito, excede a organização segundo fins das partes do relógio. Que absurdo, portanto, supor que o mundo natural surgiu por acidente em vez de desígnio inteligente. Parte da força deste argumento na imaginação humana exprime-se na seguinte observação do filósofo seiscenista, Henry More:

Por que outra razão teriam as nossas pernas e braços três juntas, bem como os dedos, senão por ser melhor do que ter duas ou quatro? E por que serão os nossos dentes incisivos aguçados como cinzeis de corte mas os nossos dentes interiores largos para triturar, e não o contrário? Mas talvez tivéssemos conseguido sobreviver a custo nessa circunstância mais difícil. Mais uma vez, por que será a disposição dos dentes tão feliz, ou, ao invés, por que não há dentes noutros ossos além dos maxilares? Porquanto poderiam ter sido tão eficazes como estes. Mas a razão é nada ser feito tolamente ou em vão; isto é, há uma providência divina que ordena todas as coisas.³

Temos procurado responder à primeira das duas questões críticas dirigidas ao argumento do desígnio: em função de que características se diz que o nosso universo é semelhante a uma máquina? Vimos que no mundo natural há muitas coisas (plantas e animais, por exemplo) que parecem partilhar com as máquinas a interessante e importante característica de serem *sistemas teleológicos*. Antes de nos voltarmos para a segunda questão crítica, contudo, temos de identificar exactamente o que aceitamos

acerca do nosso universo se aceitarmos a afirmação de que as plantas e os animais, como as máquinas, são sistemas teleológicos.

Uma coisa é acreditar que o universo contém muitas *partes* que são sistemas teleológicos; outra completamente diferente é acreditar que o *universo em si* é um sistema teleológico. Nada que tenhamos considerado até agora mostra que o universo em si é um sistema teleológico. Para o mostrar, teríamos de afirmar que o próprio universo tem uma finalidade e que as suas partes estão dispostas de tal modo que funcionam conjuntamente para a realização dessa finalidade. Mas será que podemos, olhando apenas para o pequeno fragmento do nosso universo que nos é acessível, ter a esperança de distinguir a finalidade do universo em si? Parece claro que não podemos. Se sabemos que Deus criou o universo e também por que o criou, podemos razoavelmente inferir que o universo em si é um sistema teleológico. Mas como o argumento do desígnio é um argumento a favor da existência de Deus, não pode pressupor a sua existência e finalidades sem pressupor aquilo que está a tentar provar. Quando muito, então, o que podemos dizer é que o universo contém muitas partes (além de objectos feitos por seres humanos, como máquinas) que são sistemas teleológicos. E isto significa que não temos justificação para afirmar que o *universo em si* é como uma máquina. O que talvez tenhamos justificação para afirmar é que o universo contém muitas partes naturais (isto é, partes que não são feitas pelos seres humanos) que se assemelham a máquinas; estas assemelham-se a máquinas porque, como elas, são sistemas teleológicos. Aceitando esta limitação, podemos rever a nossa formulação do argumento do desígnio, do seguinte modo:

1. As máquinas são produzidas por desígnio inteligente.
2. Muitas partes naturais do universo assemelham-se a máquinas.

Logo,

3. Provavelmente, o universo (ou pelo menos muitas das suas partes naturais) foi produzido por desígnio inteligente.

Indícios de desígnio inteligente

A segunda questão crítica que temos de levantar a respeito do argumento do desígnio é se a característica em função da qual muitas partes naturais do universo se assemelham a máquinas é *relevante* ou não para a questão de o universo (ou muitas das suas partes naturais) ter surgido através de desígnio inteligente. É evidente que a resposta a esta questão é *sim*. Sabemos que o desígnio inteligente explica o facto de as máquinas serem sistemas teleológicos. Descobrimos então que o mundo natural contém muitos sistemas teleológicos. Que explicação mais plausível se pode dar da sua origem do que supor que também estes surgiram através de desígnio inteligente? E visto ser claro que nenhum ser humano podia ter sido o criador inteligente do univer-

so (ou das suas partes naturais que são sistemas teleológicos), parece razoável supor que algum ser sobre-humano concebeu inteligentemente o universo no seu todo, ou pelo menos muitas das suas partes.

Ainda que o desígnio inteligente seja uma hipótese plausível para explicar os muitos sistemas teleológicos no mundo natural, será a única hipótese disponível? Antes de Charles Darwin (1809–1882) e da teoria da evolução, é duvidoso que alguém tenha tido uma explicação naturalista dos sistemas teleológicos na natureza que pudesse seriamente competir com a hipótese do desígnio inteligente. Mas, desde o desenvolvimento da teoria da evolução, o argumento do desígnio tem perdido alguma da sua força persuasiva, pois temos agora uma hipótese naturalista razoavelmente bem elaborada para explicar os sistemas teleológicos na natureza. Resumidamente, a teoria darwinista da selecção natural parece explicar por que a natureza contém tantos organismos cujas diversas partes se encontram tão bem ajustadas à sua sobrevivência. Segundo esta teoria, os animais e as plantas sofrem variações ou mudanças que são herdadas pelos seus descendentes. Algumas variações dão aos organismos uma vantagem sobre o resto da população na luta constante pela sobrevivência. Como as plantas e os animais geram mais crias do que o ambiente pode sustentar, aqueles em que ocorrem variações favoráveis tendem a sobreviver em maior número do que aqueles em que ocorrem variações desfavoráveis. Assim, acontece que ao longo de grandes períodos de tempo emergem lentamente grandes populações de organismos altamente desenvolvidos cujas partes se encontram tão peculiarmente ajustadas à sua sobrevivência.

Durante o final do século XX e o início do século XXI teve lugar um debate sobre se a teoria darwinista da selecção natural consegue explicar adequadamente os organismos vivos complexos que habitam o nosso planeta. Embora a ciência biológica pareça estar firmemente enraizada na teoria darwinista da evolução, a própria teoria continua a ser criticada por alguns biólogos que argumentam que a selecção natural sem desígnio inteligente é inadequada para explicar a complexidade dos seres vivos que habitam o nosso planeta. Por exemplo, o biólogo Michael J. Behe argumenta que o princípio de selecção natural de Darwin não pode explicar o facto de muitos sistemas biológicos serem «irreduzivelmente complexos» ao nível molecular.⁴ Behe fala numa ratoeira como exemplo de algo que é irreduzivelmente complexo. As ratoeiras têm diversas partes interligadas (mola, base, martelo, charneira e barra de prensão), e todas estas são necessárias para realizar a finalidade da ratoeira — apanhar ratos. Um sistema biológico irreduzivelmente complexo é um sistema que, como uma ratoeira, simplesmente não pode funcionar a menos que todas as suas partes estejam presentes e adequadamente conectadas. Como a evolução darwinista procede por ligeiras modificações sucessivas em sistemas operacionais, que por acaso se adaptam a mudanças ambientais, afirma-se que é extremamente difícil ver, se não mesmo impossível, como através da teoria darwinista se pode chegar a sistemas irreduzivelmente complexos ao nível molecular. Se a posição defendida por Behe fosse correcta, seria uma objecção importante à capacidade de a selecção natural darwinista explicar sistemas complexos ao

nível molecular. É óbvio que há uma grande distância entre os dados de Behe e a conclusão de que uma explicação adequada de sistemas biológicos irreduzivelmente complexos ao nível molecular exige a existência de um ser onipotente, onisciente, perfeitamente bom, que criou directamente estes sistemas irreduzivelmente complexos. Na verdade, nem Behe nem William Dempski,⁵ outro importante defensor do desígnio inteligente, afirmam explicitamente que o argumento do desígnio inteligente é um indício a favor da existência do Deus teísta. Dempski mantém oficialmente o silêncio acerca da identidade do criador, e Michael Behe admite que este possa fazer parte do mundo natural.⁶ Presentemente, há algum debate académico sobre se a selecção natural darwinista pode explicar adequadamente os sistemas biológicos irreduzivelmente complexos ao nível molecular. Diga-se, em boa verdade, contudo, que na sua maioria os biólogos adoptam a perspectiva de que não há razões suficientes para pensar que não pode explicá-los.

Kenneth R. Miller, professor de biologia na Universidade de Brown e teísta, concorda com Behe que se o darwinismo não pode explicar a aparente complexidade irreduzível ao nível da célula viva então está condenado. Miller observa, contudo, que embora a biologia celular não existisse no tempo de Darwin, Darwin teve o cuidado de procurar explicar como a sua teoria podia dar conta de um sistema irreduzivelmente complexo, dando uma explicação evolucionista do exemplo do olho humano, usado por Paley.⁷ Na perspectiva de Miller, o argumento de Behe a partir da complexidade irreduzível é apenas mais uma tentativa falhada de encontrar no nosso planeta a ocorrência de algo que a ciência é supostamente incapaz de explicar.

Enquanto teísta, Miller encara o universo como criação de Deus. Na verdade, argumenta que dada a teoria do Big Bang acerca da origem do universo faz todo o sentido supor que a existência do nosso universo foi causada por um ser sobrenatural. Mas Miller afirma que a teoria darwinista pode explicar a lenta emergência ao longo do tempo de sistemas teleológicos intrincados, incluindo plantas, os animais inferiores e os seres humanos. Para Miller, só da origem do nosso universo se pode razoavelmente afirmar que foi um acto de criação e desígnio inteligente. Na verdade, ao contrário de Behe, Miller é muito cuidadoso quanto a afirmar que há acontecimentos no nosso planeta que são inexplicáveis sem alguma actividade imediata, directa, de Deus. Pois é demasiado frequente mostrar-se, a longo prazo, que os acontecimentos terrenos supostamente resultantes da exclusiva intervenção directa de Deus são consequência causal de forças puramente naturais. É a própria origem do universo, cujas constantes são tais que permitem a emergência da vida humana neste planeta tão insignificante, que Miller acredita ter sido directamente causada por Deus. Visto que uma coisa é argumentar que Deus é indispensável para explicar os sistemas teleológicos intrincados que observamos na Terra, e outra completamente diferente é argumentar que Deus é indispensável para explicar por que há um universo cujas constantes são tais que permitem a ocorrência de um planeta com condições que tornam a vida possível, é melhor tratar o último como um argumento separado — o novo argumento do desíg-

nio. Examinaremos esse argumento mais à frente neste capítulo, depois de considerar as críticas de Hume ao antigo argumento do desígnio.

Seja a teoria darwinista da selecção natural verdadeira ou falsa, tem de se admitir que é uma adversária de peso da hipótese do criador inteligente como possível explicação para o facto de o mundo natural conter tantos sistemas teleológicos altamente desenvolvidos. O que isto acarreta para o argumento do desígnio é que este já não tem a força persuasiva de que em tempos gozou. Embora nos dê indubitavelmente alguma base para pensar que muitas partes do mundo natural surgiram por desígnio inteligente, temos agora razões para questionar a *força* da inferência que parte dos sistemas teleológicos na natureza para chegar a um criador inteligente, visto que temos na teoria da selecção natural uma hipótese alternativa com explica esses sistemas teleológicos.

As críticas de Hume ao argumento do desígnio

Embora os *Diálogos Sobre a Religião Natural*, de Hume, tenham sido escritos antes do advento da teoria darwinista, há muito que foram reconhecidos como a ofensiva clássica ao argumento do desígnio. Para o que nos interessa, pode-se dividir as críticas de Hume em dois grupos: as críticas à afirmação de que o universo é como uma máquina, e as críticas à afirmação de que o argumento do desígnio nos dá uma base adequada para acreditar no Deus teísta. A melhor forma de concluir o nosso estudo do antigo argumento do desígnio é ver algumas das principais objecções de Hume.

Em primeiro lugar, Hume sublinha que a vastidão do universo enfraquece a afirmação de que este se assemelha a uma máquina ou a qualquer outra criação humana, como uma casa ou um navio. Em segundo lugar, Hume faz notar que embora haja ordem e desígnio na parte do universo em que habitamos, tanto quanto sabemos pode haver vastas extensões do universo onde reine o caos absoluto. E, por fim, embora admitindo a observação de que o desígnio inteligente é a causa da produção de coisas no pequeno fragmento de universo que podemos observar, Hume argumenta que a conclusão de que o desígnio inteligente é a força produtiva em todo o universo é um salto irrazoável. «Uma pequena parte deste grande sistema, durante um espaço muito breve de tempo, mostra-se-nos imperfeitamente; e vamos, partindo daí, pronunciar-nos decisivamente a respeito da origem do todo?»⁸

Estas objecções dirigem-se à segunda premissa da formulação original do argumento do desígnio, a premissa de que o universo no seu todo se assemelha a uma máquina. As objecções, contudo, não afectam tão directamente a versão revista do argumento em que a segunda premissa diz: «Muitas partes naturais do universo assemelham-se a máquinas». Na versão revista não se faz qualquer afirmação acerca do universo no seu todo ou acerca das partes do universo que somos incapazes de observar. Por conseguinte, como nos ocupamos agora da versão revista, podemos pôr tranquilamente de parte o primeiro grupo das críticas de Hume.

O segundo grupo de críticas dirige-se não ao argumento como o formulámos, mas a qualquer tentativa de interpretar o argumento como base adequada para a crença teísta — a crença de que existe um ser sumamente perfeito que criou o universo. E a este respeito, não há dúvida de que Hume tem razão. Ao inspeccionar o universo, podemos talvez concluir que surgiu por desígnio inteligente, mas o argumento do desígnio é incapaz de ir além disso; não nos dá qualquer base racional para pensar que seja o que for que produziu o universo *é perfeito, um ou espiritual*. Não podemos inferir que o que produziu o universo é supremamente sábio ou bom porque, tanto quanto sabemos, o universo é um produto muito imperfeito, mais semelhante a um Edsel ou um Corvair do que a um Rolls Royce. E mesmo que se soubesse que o mundo na sua vastidão é uma obra excelente, ainda assim, tanto quanto sabemos, este mundo podia ser o último de uma série de mundos, muitos dos quais criações desajeitadas e ineptas, antes de a divindade ter finalmente conseguido aprender a arte de fazer mundos.

Faz parte da crença teísta a ideia de que há um único ser que produziu o mundo, mas uma vez que sabemos que muitas máquinas, edifícios, automóveis, e outros engenhos resultam dos esforços combinados de muitos criadores, o universo, tanto quanto sabemos, podia ser o produto do trabalho de muitas divindades menores, cada uma detentora de uma inteligência e perícia limitadas.

Faz parte da crença teísta a ideia de que a divindade é incorpórea (não tem corpo), um ser puramente espiritual. Mas, uma vez mais, se inferimos, a partir da semelhança entre o mundo natural e uma máquina, a semelhança entre aquilo que terá causado ambos, então, visto que no caso das máquinas não conhecemos qualquer causa (um ser humano) que seja incorpórea, não temos base para inferir que seja o que for que produziu o mundo é um ser incorpóreo.

Hume resume este segundo grupo de objecções fazendo notar que quem quer que limite a base da sua crença religiosa ao argumento do desígnio «poderá talvez afirmar, ou conjecturar, que, a dada altura, o universo surgiu por algo semelhante ao desígnio: mas além dessa posição não pode estar seguro de uma única circunstância que seja; e terá então de corrigir cada detalhe da sua teologia recorrendo ao maior desregramento caprichoso e hipotético.»⁹

É claro o que o segundo conjunto de críticas lançadas por Hume acarreta. Não se pode estabelecer o teísmo apenas através do argumento do desígnio. Muitos teístas aceitariam esta implicação. Argumentariam, contudo, que os diversos argumentos importantes a favor da existência de Deus, *tomados em conjunto*, dão efectivamente uma base racional para acreditar no Deus teísta. Pelo que o segundo conjunto de críticas apresentadas por Hume, embora mostre claramente as limitações do argumento do desígnio, não afecta a afirmação mais geral de que os argumentos tradicionais a favor da existência de Deus, tomados em conjunto, dão ao teísmo uma base racional.

O novo argumento do desígnio

O novo argumento do desígnio surgiu durante o século XX, alimentado por descobertas científicas e teorias respeitantes tanto à origem do nosso universo como às condições que nele tiveram de prevalecer desde o início para que o tipo de vida que conhecemos tivesse alguma hipótese sequer de ocorrer no universo à medida que este se desenvolvia. Ao contrário dos defensores do argumento que Darwin e Hume criticaram, os defensores do novo argumento não começam pela existência de seres vivos (plantas e animais) procurando uma explicação para o facto de serem sistemas teleológicos tão intrincados. Podem mesmo conceder que Darwin tem uma explicação para isso. Ao invés, os defensores do novo argumento do desígnio perguntam que condições tem de haver no universo para que seja sequer *possível* a existência de seres vivos. E afirmam que dada a mais prometedora explicação para a origem do universo disponível na ciência moderna — a teoria do Big Bang — as hipóteses de o universo se desenvolver de tal modo que a vida é possível são incrivelmente pequenas, muito menos do que uma hipótese num milhão. Veja-se então a coisa assim: havia milhões de maneiras diferentes de o universo se poder ter desenvolvido a partir do Big Bang. E apenas de uma dessas maneiras o universo viria a ter as características necessárias para a emergência e existência contínua do tipo de vida que conhecemos. Um exemplo popular de uma das inúmeras condições que tinham de ser precisamente do modo como são para que a surgimento da vida fosse sequer possível diz respeito à taxa de expansão do universo a partir do momento inicial do Big Bang. Se a taxa de expansão fosse ligeiramente mais rápida, não teria sido possível formarem-se as galáxias, estrelas e planetas, com o resultado de que o tipo de vida que conhecemos não teria tido hipótese de existir. Alternativamente, como afirma Stephen Hawking, «Se a taxa de expansão do universo um segundo depois do Big Bang tivesse sido menor ainda que por um em cem mil triliões, o universo teria voltado a ser uma bola de fogo quente».¹⁰ Quando percebemos que a taxa de expansão é apenas uma das muitas condições diferentes que tinham de estar exactamente ajustadas para que a vida fosse possível no universo, a hipótese de um criador inteligente que ajustou o estado inicial do universo parece uma explicação muito mais plausível do que o apelo ao mero acaso para o facto de que o nosso universo é adequado à vida.

Creio que tem de se reconhecer que este argumento a favor de um criador inteligente das condições iniciais tem algum mérito. Contudo, seria um erro, como Hume nos ensinou, concluir algo mais, além de que o argumento sustenta a ideia de que a existência de desígnio inteligente teve um papel no início do universo. Pode ter havido muitos criadores cooperando mutuamente; o criador, se houve apenas um, podia ter acertado finalmente na taxa de expansão, depois de muitas tentativas falhadas; o criador inteligente podia desde então ter perdido todo o interesse que teve em tempos no bem-estar dos seres vivos no universo. Resumindo, mesmo que este argumento seja bom, deixa ainda em aberto a questão de o criador inteligente do nosso universo ser

ou não o deus teísta. (Como vimos, ao discutir o antigo argumento do desígnio, os teístas podem perfeitamente concordar com isto, argumentando ao invés que cada um dos argumentos a favor da existência de Deus pode sustentar diferentes características da ideia teísta de Deus.)

Há, contudo, uma objecção ao argumento que merece consideração. E se tivessem ocorrido milhões de outros Big Bangs? E se o nosso universo (o universo que começou com o Big Bang a que se referem as nossas teorias científicas) for apenas um entre milhões de outros que, não tendo condições indispensáveis à vida, são desconhecidos? Se assim fosse, seria provável que um destes Big Bangs tivesse as condições iniciais para se desenvolver de tal modo que aí pudesse haver vida. Pegando num baralho de cartas que não esteja viciado, é extremamente improvável que tirar cinco cartas aleatoriamente resulte numa sequência ordenada de cartas do mesmo naipe. Mas se houver milhares e milhares de baralhos de cartas que não estejam viciados, de cada um dos quais se retira cinco cartas aleatoriamente, será muito provável, na verdade, que um desses lances seja uma sequência ordenada de cartas do mesmo naipe. Talvez se passe o mesmo com o nosso universo Big Bang, caso em que seria insurpreendente que um universo Big Bang contenha vida. E como somos seres vivos fazemos forçosamente parte desse insurpreendente universo.¹¹

Há pouco considerámos as objecções do biólogo Kenneth R. Miller às críticas de Michael Behe à selecção natural darwinista como explicação dos sistemas biológicos irredutivelmente complexos que se encontra no nosso planeta. Enquanto cristão, Miller acredita que Deus é o criador do universo no qual por acaso há um pequeno planeta com as condições adequadas à emergência de seres vivos inteligentes. Contra a sua perspectiva considerámos uma objecção preferida dos inteístas. Porque, como vimos, se tivesse havido milhões e milhões de Big Bangs resultando em milhões e milhões de universos, seria provável um deles ter constantes que permitissem a existência de vida humana. Miller, obviamente, está ciente desta possibilidade alternativa. Tem de se admitir, contudo, que uma vez que apenas podemos observar o nosso próprio universo, não se pode obter indícios para determinar se a hipótese do universo múltiplo está correcta. Miller conclui razoavelmente que, sendo os indícios para a hipótese do universo múltiplo inalcançáveis, há justificação intelectual para levar a sério a alternativa tradicional: que o nosso universo, em vez de ter ocorrido por acaso, foi criado por Deus.¹² Note-se, contudo, que qualquer ser sobrenatural com poder absoluto e conhecimento suficiente seria também capaz de criar o nosso universo. Não se exige, por exemplo, um ser que seja moralmente perfeito. Não obstante, como não temos indícios a favor da hipótese do universo múltiplo, a alternativa de um criador sobrenatural permanece uma possibilidade genuína.¹

¹ A noção de possibilidade genuína é aqui crucial. O argumento teísta pressupõe que qualquer possibilidade lógica é uma possibilidade genuína, razão pela qual é necessário então explicar por que razão uma possibilidade genuína ocorreu em vez de qualquer outra. A ideia de que toda a possibilidade lógica

Argumentos aceitáveis

Neste e nos dois capítulos anteriores, debatemo-nos com os três argumentos principais a favor da existência de Deus. Tentámos compreender estes argumentos bem como as principais objecções que foram apresentadas contra eles. Em cada caso, sugeri que os argumentos são insuficientes para nos dar uma base racional persuasiva para pensar que o Deus teísta existe. O argumento cosmológico, ainda que seja sólido, não nos permite saber que há um ser auto-existente, porque assenta num princípio, o princípio de razão suficiente (PRS), que, quando muito, poucos de nós sabem se é verdadeiro. O argumento ontológico, embora belo e genial, não prova que existe um ser insuperavelmente grandioso, porque cai em petição de princípio — teríamos de saber que a conclusão é verdadeira de modo a saber que as suas premissas são verdadeiras. E, por fim, os argumentos do desígnio, tanto o antigo quanto o novo, dão-nos, quando muito, base para pensar que algumas partes naturais do universo ou o universo em si surgiram por desígnio inteligente.

E se juntarmos os argumentos, tentando justificar o teísmo não com os três separadamente mas como se fossem um só? Isto seria útil se cada um dos argumentos conseguisse realmente dar uma base racional sólida para algum aspecto do Deus teísta. Mas, como vimos, nem o argumento cosmológico nem o argumento ontológico conseguem fazer isto. A nossa avaliação final dos argumentos, portanto, é que, tomados separadamente ou em conjunto, não conseguem provar a crença teísta. Como o filósofo e psicólogo americano William James comentou: «Os argumentos a favor da existência de Deus aguentaram-se durante centenas de anos sob as vagas da crítica incrédula que se abatiam sobre os mesmos, nunca os desacreditando aos olhos dos crentes, mas em geral desgastando lentamente a argamassa de entre as juntas.»¹³

Não se deve entender a nossa conclusão de que os três argumentos tradicionais não conseguem provar a existência de Deus no sentido de serem intelectual ou religiosamente inúteis. Porquanto foram avaliados à luz de um cânone excepcionalmente elevado. Perguntámos se os argumentos funcionam como *demonstrações* ou *provas* da existência de Deus; e vimos que ficam aquém de satisfazer este cânone elevado. Alguns filósofos e teólogos contemporâneos, portanto, contentam-se em pensar, não que os argumentos *provam* a existência de Deus, mas que mostram que a existência de Deus é uma *hipótese plausível* para explicar o mundo e a nossa experiência. Os argumentos, nesta perspectiva, dão-nos razões para defender que a crença em Deus é *racional*. São

é uma possibilidade genuína permaneceu incontestada na filosofia até Saul Kripke ter introduzido a ideia de que nem todas as possibilidades lógicas são possibilidades genuínas. Se aceitarmos que nem tudo o que é logicamente possível é genuinamente possível, o teísta terá de explicar por que razão certas outras possibilidades lógicas são possibilidades genuínas. Cf. *Naming and Necessity*, de Saul Kripke (Londres: Blackwell, 1980) e *Essencialismo Naturalizado*, de Desidério Murcho (Coimbra: Angelus Novus, 2002). (N. do R. C.)

argumentos *aceitáveis* no sentido em que apresentam considerações a favor da hipótese de que Deus existe.

Embora não possamos elaborar muito detalhadamente esta última ideia, é importante reconhecer que um argumento a favor de uma conclusão pode ser *aceitável* ainda que não a consiga *provar*. O argumento cosmológico, por exemplo, não é uma prova da sua conclusão porque assenta num princípio (PRS) que não *sabemos* nem podemos provar se é verdadeiro. Mas o PRS, não obstante, pode ser um princípio plausível, um princípio que se poderá razoavelmente considerar digno de crença. Nessa medida, o argumento cosmológico pode dar peso à crença teísta, embora não consiga ainda prová-la. Até certo ponto, pode-se fazer comentários semelhantes acerca do argumento ontológico e do argumento do desígnio. Por isso, embora se tenha visto que a afirmação tradicional de que estes argumentos *provam* a existência de Deus está incorreta, isto não exclui a possibilidade de que um ou mais dos argumentos possam desempenhar um papel importante na defesa intelectual do teísmo.¹⁴

Revisão

1. Explique por que o antigo argumento do desígnio tem de usar o raciocínio analógico. Que duas questões críticas temos de levantar acerca desse argumento?
2. Explique o que se entende por sistema teleológico. Será razoável pensar que muitas coisas na natureza são sistemas teleológicos?
3. Que críticas levanta Hume à afirmação de que o universo se assemelha a uma máquina?
4. Explique como o novo argumento do desígnio não é afectado pela evolução darwinista. Que objecção se pode levantar ao novo argumento do desígnio?
5. Que conclusões gerais se pode retirar a respeito dos três principais argumentos a favor da existência de Deus?

Estudo complementar

1. Descreva o tipo de mundo que tornaria prováveis as seguintes perspectivas (cada uma por sua vez):
 - a. Há muitas divindades finitas.
 - b. Há um Deus, onnipotente e perfeitamente bom.
 - c. Há um Deus, onnipotente mas que não é perfeitamente bom.
 - d. Há um Deus, perfeitamente bom mas que não é onnipotente.
2. Supondo que o mundo nos dá alguns indícios de desígnio inteligente, desenvolva um argumento a favor da ideia de que o teísmo é mais provável do que o politeísmo enquanto explicação dos indícios de desígnio inteligente que há no mundo.

Notas

1. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, II, org. H. D. Aiken (Nova Iorque: Hafner Publishing Company, 1948), p. 17. [*Diálogos sobre a Religião Natural*, trad. Álvaro Nunes, Lisboa: Edições 70, 2005.]
2. C. D. Broad, *The Mind and Its Place in Nature* (Londres: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1925), p. 83.
3. Citado por J. J. C. Smart em «The Existence of God», em *New Essays in Philosophical Theology*, org. Antony Flew e Alasdair MacIntyre (Londres: SCM Press Ltd, 1955), p. 43.
4. Michael J. Behe, *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution* (Nova Iorque: The Free Press, 1996), p. 54.
5. William A. Dempski, *No Free Lunch: Why Specified Complexity Cannot Be Purchased Without Intelligence* (Lanham, MD: Roman and Littlefield, 2002).
6. Michael J. Behe, «The Modern Design Hypothesis: Breaking Rules», em *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, org. Neil A. Manson (Nova Iorque: Routledge, 2003), pp. 277-291.
7. Kenneth R. Miller, *Finding Darwin's God* (Nova Iorque: HarperCollins Publishers Inc., 1999), p. 135.
8. Hume, *Dialogues*, II, pp. 22-23.
9. Hume, *Dialogues*, V, p. 40.
10. Stephen Hawking, *A Brief History of Time* (Nova Iorque: Bantam Books, 1988), p. 123. [*Breve História do Tempo*, trad. Ribeiro da Fonseca, Lisboa, Gradiva, 1988.]
11. Para uma perspectiva mais completa desta objecção, ver Peter van Inwagen, *Metaphysics* (São Francisco: Westview Press, 1993) pp. 132-148.
12. Kenneth R. Miller, *Finding Darwin's God*, pp. 230-232.
13. William James, *The Varieties of Religious Experience* (Nova Iorque: The Modern Library, 1936), p. 427.
14. Para uma explicação dos argumentos segundo esta linha, ver George F. Thomas, *Philosophy and Religious Belief* (Nova Iorque: Charles Scribner's Sons, 1970), Capítulo 6.