

# O NOVO ATEÍSMO E CINCO ARGUMENTOS PARA A EXISTÊNCIA DE DEUS

*Por: William Lane Craig*

*Tradução, Revisão e Edição: Eliel Vieira*

*Copyright © 2010 by Christ on Campus Initiative (CCI)*

Pode parecer surpresa o fato de que praticamente nenhum dos chamados “novos ateus” tenha alguma coisa para dizer sobre os argumentos para a existência de Deus. Ao invés disto eles tendem a se focar nos efeitos sociais da religião e na questão se a fé religiosa é boa para a sociedade. Qualquer pessoa pode justificadamente duvidar que o impacto social de uma idéia, para o bem ou para o mal, seja uma método adequada para medir sua veracidade, especialmente quando existem razões sendo oferecidas para pensar que a idéia em questão seja verdadeira. O darwinismo, por exemplo, certamente teve no mínimo alguns impactos sociais negativos, mas isto dificilmente dá sustentação para pensarmos que a teoria seja falsa e simplesmente ignorarmos as evidências biológicas ao seu favor.

Talvez os novos ateus pensem que os argumentos tradicionais para a existência de Deus estão agora fora de moda e que não precisam mais de refutação. Se eles pensam assim estão equivocados. Durante a última geração tivemos um renascimento do interesse entre filósofos profissionais, cujo trabalho é refletir sobre difíceis questões metafísicas, sobre os argumentos para a existência de Deus. O ressurgimento deste interesse não escapou do olhar até mesmo da cultura popular. Em 1980 a revista *Time* soltou uma matéria intitulada *Modernizing the Case for God*<sup>1</sup>, que descreveu o movimento entre filósofos contemporâneos para renovar os tradicionais argumentos para a existência de Deus. Surpresa, *Time* escreveu,

Em uma quieta revolução no pensamento e na argumentação que dificilmente alguém poderia ter previsto há apenas duas décadas, Deus está voltando. E o mais intrigante, isto está acontecendo não apenas entre teólogos ou simples crentes, mas na nata dos círculos

---

<sup>1</sup> “Modernizando a Defesa de Deus”, em português.

intelectuais de filósofos acadêmicos, onde o consenso havia a muito banido o Todo Poderoso da discussão intelectual produtiva.<sup>2</sup>

O artigo cita o notável filósofo americano Roderick Chisholm, que disse que o motivo do ateísmo ter sido tão influente na geração anterior era o fato dos mais brilhantes filósofos terem sido ateus; mas hoje, ele observa, muitos dos mais brilhantes filósofos são teístas, que usam o próprio intelectualismo na defesa desta crença.

Os novos ateus estão cegamente ignorantes sobre a atual revolução na filosofia anglo-americana<sup>3</sup>. Em geral eles estão longe do trabalho de ponta neste campo. O único novo ateu a interagir com os argumentos para a existência de Deus é Richard Dawkins. Em seu livro *Deus, um Delírio*, que se tornou *best-seller* internacional, Dawkins examina e oferece refutações a muitos argumentos importantes para a existência de Deus<sup>4</sup>. Ele merece crédito por abordar os argumentos seriamente. Mas as suas refutações são convincentes? Dawkins desferiu realmente um golpe fatal a estes argumentos a favor da existência de Deus?

Bem, vamos dar uma olhada nestes argumentos e verificar. Mas antes de fazermos isto, vamos deixar claro o que torna um argumento “bom”. Um argumento é uma série de declarações (chamadas “premissas”) que conduzem a uma conclusão. Duas condições são necessárias para que identifiquemos um argumento sólido: (1) ser logicamente válido (isto é, sua conclusão deve seguir das premissas pelas leis da lógica), e (2) suas premissas serem verdadeiras. Se um argumento é sólido, então a verdade de sua conclusão necessariamente segue das premissas apresentadas. Mas para ser um bom argumento, não basta a um argumento ser apenas sólido. Nós também precisamos ter algumas boas *razões* para acreditarmos que as premissas são verdadeiras. Um argumento logicamente válido que tiver premissas verdadeiras à parte do nosso conhecimento não é um bom argumento para sua conclusão. As premissas devem ter algum grau de justificação ou garantia a nós a fim de que um argumento sólido seja também um argumento bom. Mas quanta garantia? Certamente as premissas não precisam ser conhecidas com certeza para serem verdadeiras (nós não conhecemos praticamente nada com certeza!). Talvez devêssemos dizer que para um argumento ser considerado bom suas premissas devem ser provavelmente verdadeiras à luz das evidências que temos. Eu acho isto justo, embora algumas vezes seja difícil quantificar uma probabilidade. Outra forma de colocar isto é que um bom argumento é aquele em que as premissas são mais plausíveis do

---

<sup>2</sup> “Modernizing the Case for God,” *Time* (April 7, 1980), 65–66.

<sup>3</sup> A revolução é evidente com o surgimento no último ano, por exemplo, do *The Blackwell Companion to Natural Theology* (ed. William Lane Craig e J. P. Moreland; Oxford: Wiley-Blackwell, 2009). Um compêndio com artigos acadêmicos defendendo uma grande variedade de argumentos teístas.

<sup>4</sup> Richard Dawkins, *Deus, um delírio*, Companhia das Letras, 2005.

que suas negações à luz das evidências disponíveis. Você deve comparar a premissa e sua negação e acreditar naquela que for mais plausivelmente verdadeira à luz das evidências que temos. Assim, um bom argumento será um argumento sólido cujas premissas são mais plausíveis do que suas negações.

Dada esta definição, a questão é: Existem bons argumentos para a existência de Deus? Dawkins, em particular, nos mostrou que os argumentos para a existência de Deus não são bons? Para descobrir as respostas, vamos olhar cinco argumentos para a existência de Deus.

## 1. O Argumento Cosmológico da Contingência

O argumento cosmológico possui várias formas. Aqui está uma versão simples da famosa versão do argumento cosmológico da contingência:

1. Tudo que existe possui uma explicação para sua existência, seja na necessidade de sua própria existência, seja em uma causa externa.
2. Se o universo possui uma explicação para sua existência, esta explicação é Deus.
3. O universo existe.
4. Portanto, o universo possui uma explicação para sua existência (de 1 e 3).
5. Portanto, a explicação para a existência do universo é Deus (de 2 e 4).

Agora, logicamente este é um argumento sem falhas. Isto é, se as premissas são verdadeiras, então sua conclusão é inevitável. Não importa se você não *gosta* da conclusão. Não importa se nós temos *outras* objeções para a existência de Deus. Se as três premissas forem justificadas, nós temos que aceitar a conclusão do argumento. Então a questão é: o que é mais plausível, que estas premissas sejam verdadeiras ou que elas sejam falsas?

### 1.1. Premissa 1

Considere inicialmente a premissa 1. De acordo com ela, existem dois tipos de coisas: aquelas que existem necessariamente e aquelas que são produzidas por causas externas. Permitam-me explicar melhor isto.

Coisas que existem necessariamente existem por necessidade de sua própria natureza. É impossível a elas não existir. Muitos matemáticos pensam que os números, conjuntos e outras entidades matemáticas existem desta forma. Eles não são causados à existência por alguma outra coisa; eles simplesmente existem necessariamente.

Em contraste, coisas cuja existência foi causada por outra entidade não existem necessariamente. Elas existem contingentemente. Elas existem porque algo produziu a existência delas. Objetos físicos familiares como pessoas, planetas e galáxias pertencem a esta categoria.

Desta forma a premissa 1 diz que qualquer coisa que existe deve ser explicada em uma destas duas formas. Esta afirmação parece ser plausivelmente verdadeira quando refletimos sobre ela. Imagine que você está caminhando em uma floresta e se depara com uma bola transluzente no chão. Você naturalmente começa a se perguntar como ela foi parar ali. Se algum dos seus amigos de caminhada disser a você, “Não se preocupe! Não existe explicação alguma para a existência desta bola!”, você vai pensar ou que ele está louco ou que ele está apenas querendo que você continue caminhando. Ninguém aceitaria seriamente a sugestão de que a bola sempre esteve lá sem nenhuma *explicação*.

Agora suponha que você aumente o tamanho da bola na história para o tamanho de um carro. Isto não faria nada para satisfazer ou eliminar a exigência por uma explicação. Suponha que fosse do tamanho de uma casa. O mesmo problema. Suponha que fosse do tamanho de um planeta. O mesmo problema. Suponha que fosse do tamanho de todo o universo. O mesmo problema. Simplesmente aumentar o tamanho da bola não elimina a necessidade de uma explicação. Uma vez que qualquer objeto pode ser substituído pela bola nesta história, isto nos dá bases para acreditar que a premissa 1 é verdadeira.

Pode ser dito que a premissa 1 é verdadeira sobre tudo o que existe *no* universo, mas que não é verdadeira *sobre* o universo em si. Tudo no universo tem uma explicação, mas o universo em si não possui.

Tal resposta comete o que tem sido apropriadamente chamado “Falácia do Taxi”. Como o filósofo ateu do século XIX Arthur Schopenhauer sarcasticamente observou, a premissa 1 não pode ser abandonada como um taxi que você abandona quando você chega ao destino desejado! Você não pode dizer que tudo possui uma explicação para sua existência e então de repente isentar o universo. Seria arbitrário afirmar que o universo é uma exceção à regra. (Deus *não* é uma exceção à premissa 1: veja abaixo no 1.4.) Nossa ilustração da bola na floresta mostra que simplesmente

aumentar o tamanho do objeto a ser explicado, mesmo se aumentá-lo até ele se tornar o próprio universo, não contribui em nada para eliminar a necessidade de alguma explicação para a existência do objeto.

Alguém pode tentar *justificar* a aplicação da exceção do universo à premissa 1. Alguns filósofos têm afirmado que é *impossível* ao universo ter uma explicação para sua existência. Porque uma explicação para o universo teria ter algum estado anterior de propriedades nos quais o universo não existia ainda. Mas isto seria o nada, e *nada* não pode explicar nada. Desta forma o universo deve simplesmente existir inexplicavelmente.

Entretanto esta linha de raciocínio é obviamente falaciosa, pois ela pressupõe que o universo é tudo o que existe, que se não existisse o universo, nada existiria. Em outras palavras, a objeção pressupõe que o ateísmo seja verdadeiro. Aquele que faz esta objeção está assim mendigando a questão em favor do ateísmo, argumentando em círculos. O teísta concordará que a explicação para o universo deve ser de algum estado anterior (explicativamente) de propriedades nas quais o universo não existia ainda. Mas este estado de propriedades é Deus e sua vontade, não “nada”.

Desta forma parece que a premissa 1 é mais plausivelmente verdadeira do que falsa, o que é tudo que precisamos para ter um bom argumento.

## 1.2. Premissa 2

O que dissermos, então, sobre a premissa 2? Ela é mais plausivelmente verdadeira do que falsa? Embora a premissa 2 possa parecer a princípio ser controversa, o que é realmente incômodo para o ateu é que a premissa 2 é logicamente equivalente para a típica resposta ateuista ao argumento da contingência. (Duas proposições são logicamente equivalentes se for impossível a uma delas ser verdadeira enquanto a outra for falsa. Elas ficam de pé ou caem junto.) E o que os ateus quase sempre dizem em resposta ao argumento da contingência? Eles tipicamente afirmam o seguinte:

**A.** Se o ateísmo é verdadeiro, então o universo não possui explicação para sua existência.

Uma vez que, no ateísmo, o universo é a realidade última, ela então apenas existe como um fato bruto. Mas isto é logicamente equivalente a dizer que:

**B.** Se o universo possui uma explicação, então o ateísmo não é verdadeiro.

Assim você não pode afirmar (A) e negar (B). Mas (B) é virtualmente um sinônimo da premissa 2! (Faça a comparação.) Desta forma, ao dizer que, dado o ateísmo, o universo não possui explicação, o ateu está implicitamente admitindo a premissa 2: se o universo possui uma explicação, então Deus existe.

Além disto, a premissa 2 é muito plausível por seus próprios méritos. Pense no que o universo é: *toda* realidade espaço-tempo, incluindo *toda* matéria e energia. Disto se segue que se o universo possui uma causa para sua existência, esta causa não pode ser física, material, espacial ou temporal. Ela deve ser não-física, imaterial e estar além do espaço e do tempo. Agora, existem apenas dois tipos de coisas que podem se encaixar nesta descrição: objetos abstratos como números ou mentes incorpóreas. Mas objetos abstratos não podem causar nada. Isto faz parte do que significa ser “abstrato”. O número sete, por exemplo, ele não pode causar efeito algum. Assim, se existe uma causa para o universo, ela deve ser uma mente transcendente e incorpórea, o que nós cristãos entendemos ser Deus.

### **1.3. Premissa 3**

A premissa 3 não é negada por nenhuma pessoa que sinceramente busca a verdade. É óbvio que o universo existe!

### **1.4. Conclusão**

Destas três premissas segue que Deus existe. Agora, se Deus existe, a explicação para a existência de Deus repousa na necessidade de sua própria natureza, uma vez que, como até mesmo ateus reconhecem, é impossível a Deus ter uma causa. Assim, se este argumento bem sucedido, ele prova a existência de um Criador pessoal, necessário, não-causado, eterno e não-espacial para o universo. Isto é verdadeiramente espantoso!

### **1.5. A Resposta de Dawkins**

Então, o que Dawkins tem a dizer em resposta a este argumento? Nada! Apenas olhe as páginas 112 e 113 de seu livro onde você espera ver este argumento ser comentado. Tudo o que você encontra é uma breve discussão de algumas versões ultrapassadas dos argumentos de Tomás de

Aquino, mas nada sobre o argumento da contingência. Isto é digno de nota uma vez que o argumento da contingência é um dos mais famosos argumentos para a existência de Deus é defendido atualmente por vários filósofos como Alexander Pruss, Timothy O'Connor, Stephen Davis, Robert Koons e Richard Swinburne – apenas para citar alguns.<sup>5</sup>

## 2. O Argumento Cosmológico *Kalam* – Baseado no Início do Universo

Aqui temos uma versão diferente do argumento cosmológico, que eu batizei de argumento cosmológico *kalam*, em homenagem ao seu criador islâmico medieval (*kalam* é a palavra árabe para “teologia”):

1. Tudo o que começou a existir tem uma causa
2. O universo começou a existir
3. Logo, o universo tem uma causa.

Uma vez que chegemos à conclusão de que o universo teve uma causa, nós podemos analisar quais propriedades tal causa deveria ter e acessar sua significância teológica.

Novamente o argumento é rígido. Assim, a única questão aqui é se as duas premissas são mais plausivelmente verdadeiras do que suas negações.

### 2.1. Premissa 1

A premissa 1 parece ser obviamente verdadeira – no mínimo, mais do que sua negação. Primeiro, ela está fundamentada na verdade necessária de nada pode começar a existir não sendo causado por nada. Sugerir que coisas podem simplesmente surgir a todo tempo do nada é literalmente algo pior do que mágica. Segundo, se coisas podem realmente vir a existir a partir do nada, então é inexplicável porque nunca alguma coisa observável veio à existência sem causa alguma.

---

<sup>5</sup> Alexander Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment* (Cambridge Studies in Philosophy; Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Timothy O'Connor, *Theism and Ultimate Explanation: The Necessary Shape of Contingency* (Oxford: Blackwell, 2008); Stephen T. Davis, *God, Reason, and Theistic Proofs* (Reason and Religion; Grand Rapids: Eerdmans, 1997); Robert Koons, “A New Look at the Cosmological Argument,” *American Philosophical Quarterly* 34 (1997): 193–211; Richard Swinburne, *The Existence of God* (2nd ed.; Oxford: Clarendon, 2004).

Terceiro, a premissa 1 é constantemente confirmada em nossa experiência quando observamos coisas que começa a existir pela ação de causas antecedentes.

## 2.2. Premissa 2

A premissa 2 pode ser sustentada tanto por argumentos filosóficos quanto por evidências científicas. Os argumentos filosóficos visam mostrar que um regresso infinito de eventos passados não pode existir. Em outras palavras, a série de eventos passados deve ser finita e precisa ter tido um começo. Alguns destes argumentos tentam mostrar que é impossível existir um número infinito de coisas; portanto, um número infinito de eventos passados não pode existir. Outros tentam mostrar que uma série infinita de eventos passados jamais poderia ocorrer; uma vez que uma série de eventos passados obviamente ocorreu, então o número de eventos passados deve ser finito.

A evidência científica para a premissa 2 é baseada na expansão do universo e as propriedades termodinâmicas do universo. De acordo com o modelo do *Big Bang* para a origem do universo, tanto o espaço físico quanto o tempo, juntamente com toda matéria e energia no universo, vieram a existir em um ponto do passado cerca de 13.7 bilhões de anos atrás (Fig. 1).

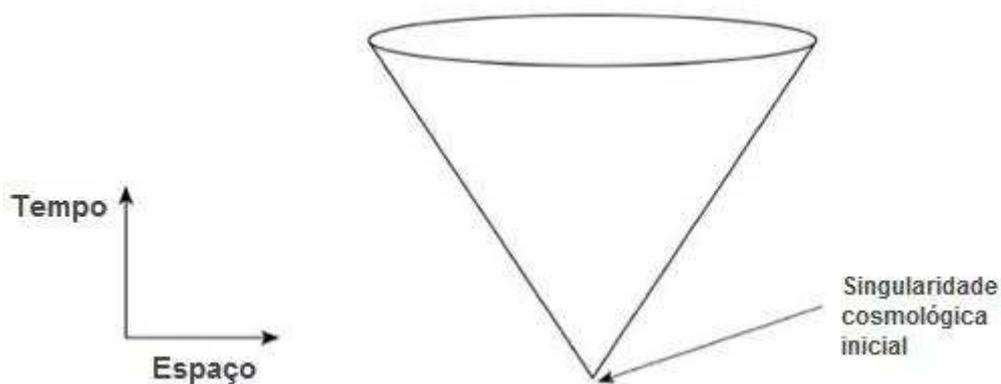


Figura 1: Representação geométrica do modelo espaço-tempo. Espaço e tempo começam na singularidade inicial cosmológica, antes disto, literalmente nada existia.

O que torna o *Big Bang* tão impressionante é que ele representa a origem do universo a partir de nada, literalmente. Como o físico Paul Davies explica, “o surgimento do universo, como discutido na ciência moderna [...] não é apenas uma questão sobre impor algum tipo de organização

[...] a um estado incoerente anterior, mas trata-se literalmente do surgimento de todas as coisas físicas a partir do nada”<sup>6</sup>.

Claro, os cosmólogos têm proposto teorias alternativas ao longo destes anos para tentar evitar este início absoluto, mas nenhuma destas teorias encontrou abrigo na comunidade científica como mais plausível do que a teoria do *Big Bang*. Na verdade, em 2003 Arvind Borde, Alan Guth e Alexander Vilenkin provaram que *qualquer* universo que esteja em um estado de expansão cósmica não pode ter um passado eterno, mas precisa ter um início absoluto. A prova deles permanece independentemente da descrição física do período inicial do universo, o que ainda ilude cientistas, e se aplica até mesmo a qualquer modelo de multiverso, do qual o nosso universo seria apenas uma parte. Vilenkin diz sem rodeios:

É dito que um argumento é o que convence os homens racionais e uma prova é o que convence até mesmo uma pessoa irracional. Com a prova agora na mesa, os cosmólogos não podem mais se esconder atrás da possibilidade de que o universo tem um passado eterno. Não há escape, eles têm de encarar o problema do começo cósmico.<sup>7</sup>

Além do mais, em acréscimo à evidência baseada na expansão do universo, nós temos evidências termodinâmicas para o começo do universo. A segunda lei da termodinâmica prediz que em um conjunto finito de tempo, o universo irá progressivamente se tornar um lugar frio, escuro, diluído e sem vida. Mas se isto já aconteceu por causa do tempo infinito, então o universo deveria agora estar em tal estado de desolação. Os cientistas concluíram, então, que o universo deve ter começado a existir em um tempo finito passado e está agora caminhando para este processo de encerramento.

### 2.3. Conclusão

Segue-se logicamente destas duas premissas que o universo teve uma causa. O proeminente filósofo ateu Daniel Dennett concorda que o universo teve uma causa, mas ele acha que a causa do universo foi o próprio universo! Sim, ele está falando sério! Naquilo que ele chama de “o truque *boot-strapping* final”<sup>8</sup>, ele afirma que o universo criou a si mesmo.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> “In the Beginning: In Conversation with Paul Davies and Philip Adams” (17 de Janeiro de 2002). <<http://www.ab.c.net.au/science/bigquestions/s460625.htm>>.

<sup>7</sup> Alex Vilenkin, *Many Worlds in One: The Search for Other Universes* (New York: Hill and Wang, 2006), 176.

<sup>8</sup> *Bootstrapping* é um termo de origem inglesa que se originou na década de 1880 como um acessório para ajudar a calçar botas, e gradualmente adquiriu uma coleção de significados metafóricos adicionais. O tema comum a todos

A visão de Dennett obviamente não tem sentido algum. Perceba que ele não está dizendo que o universo é autocausado no sentido de que ele sempre existiu. Não, Dennett concorda que o universo teve um começo absoluto, mas afirma que o universo trouxe a si mesmo à existência. Mas isto é claramente impossível, pois para que ele criasse a si mesmo, o universo já teria de existir. Ele teria de existir antes que ele existisse! A visão de Dennett é assim logicamente incoerente. A causa do universo deve ser, portanto, uma causa transcendente, além do próprio universo.

Sendo assim, que propriedades tal causa que gerou o universo deveria ter? Como causa do espaço e do tempo, esta causa deve transcender espaço e tempo e, portanto, existir eternamente e não-espacialmente (no mínimo existir à parte do universo). Esta causa transcendente deve ser, portanto, imutável e imaterial, pois (1) qualquer coisa que eterna deve ser imutável e (2) qualquer coisa que é imutável deve ser não-física e imaterial, uma vez que coisas materiais mudam constantemente tanto no nível molecular quanto no nível atômico. Esta causa não pode ter um começo e deve ser não-causada, pelo menos no sentido de eliminar quaisquer condições causais anteriores, uma vez que um regresso infinito de causas não pode existir. A navalha de Ockham (o princípio de que não deveríamos multiplicar causas explicativas além do necessário) afastará qualquer outra causa uma vez que apenas uma causa é requerida para explicar o efeito. Esta entidade deve ser inimaginavelmente poderosa, se não onipotente, uma vez que ela criou o universo sem nenhuma causa material.

Finalmente, e de forma notável, tal causa primeira transcendente é plausivelmente pessoal. Nós vimos em nossa discussão do argumento da contingência que a personalidade da primeira causa do universo é implicada por causa de sua eternidade e sua imaterialidade. As únicas entidades que se encaixam nestas propriedades são mentes ou objetos abstratos como os números. Mas como objetos abstratos não possuem relações causais, portanto, a causa transcendente para a origem do universo deve ser uma mente incorpórea.<sup>10</sup>

Além do mais, a personalidade da primeira causa também é implicada pela própria natureza do efeito gerado, uma vez que a origem de um efeito com um começo é uma causa sem começo. Vimos que o início do universo foi o efeito de uma causa primeira. Pela natureza do caso esta causa não pode ter tido um começo para sua existência ou qualquer causa anterior. Ela simplesmente existiu imutavelmente sem começo e em um tempo finito passado trouxe o universo à existência.

---

esses significados é a realização de um processo sem ajuda externa, mas com etapas de facilitação interna. [Nota do Tradutor]

<sup>9</sup> Daniel Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (New York: Viking, 2006), 244.

<sup>10</sup> Para uma discussão sobre a possibilidade de uma personalidade eternal, veja meu livro *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time* (Wheaton: Crossway, 2001), cap. 3.

Agora, isto é muito peculiar. A causa está em algum sentido eterno e o efeito que ela produziu não é eterno, começando a existir em algum tempo finito atrás. Como isto pôde acontecer? Se as condições suficientes para o efeito são eternas, então o efeito não deveria ser também eterno? Como pode um evento inicial vir a existir se a causa deste evento existe imutável e eternamente? Como pode a causa existir sem seu efeito?

Parece existir apenas uma maneira de resolver este dilema e é dizer que a causa para o começo do universo é um agente pessoal que livremente decidiu criar um universo no tempo. Os filósofos chamam este tipo de efeito de “causação agente”, e uma vez que o agente é livre, ele pode iniciar novos efeitos ao simplesmente criar condições que não existiam anteriormente. Desta forma, o Criador pode existir imutável e eternamente, mas escolheu criar o mundo no tempo. (“Escolha” não significa que o Criador mudou de idéia sobre a decisão de criar, mas que ele livre e eternamente intencionou-se em criar um mundo com um início.) Ao exercitar seu poder causal, portanto, ele trouxe este mundo com um início à existência<sup>11</sup>. Assim a causa é eterna, mas o efeito não é. Desta forma, então, é possível ao universo temporal ter sido trazido à existência por uma causa eterna: através da livre vontade de um Criador pessoal.

Sendo assim, com base na análise da conclusão do argumento, nós podemos, portanto, inferir que um Criador pessoal do universo existe; que ele é não-causado, sem começo, imutável, imaterial, eterno, não-espacial e inimaginavelmente poderoso.

Na cena filosófica contemporânea, filósofos como Stuart Hackett, David Oderberg, Mark Nowacki e eu temos defendido o argumento cosmológico *kalam*.<sup>12</sup>

## 2.4. A Resposta de Dawkins

Felizmente Dawkins aborda esta versão do argumento cosmológico em seu livro. Notavelmente, entretanto, ele não contesta nenhuma premissa do argumento! Ao invés disto, ele questiona o *significado teológico* da conclusão do argumento. Ele critica,

---

<sup>11</sup> Tal exercício de poder causal plausivelmente trouxe Deus para dentro do tempo no momento da criação.

<sup>12</sup> Stuart Hackett, *The Resurrection of Theism: Prolegomena to Christian Apology* (2nd ed.; Grand Rapids: Baker, 1982); David Oderberg, “Traversal of the Infinite, the ‘Big Bang,’ and the *Kalam* Cosmological Argument,” *Philosophia Christi* 4 (2002): 303–34; Mark Nowacki, *The Kalam Cosmological Argument for God* (Studies in Analytic Philosophy; Amherst, NY: Prometheus, 2007); William Lane Craig and James Sinclair, “The *Kalam* Cosmological Argument,” in *The Blackwell Companion to Natural Theology* (ed. William Lane Craig and J. P. Moreland; Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), 101–201.

Mesmo que nos dermos ao duvidoso luxo de conjurar arbitrariamente uma terminação para a regressão infinita e lhe dermos um nome, não há absolutamente nenhum motivo para dar a essa terminação as propriedades normalmente atribuídas a Deus: onipotência, onisciência, bondade, criatividade de design, sem falar de atributos humanos como atender a preces, perdoar pecados e ler os pensamentos mais íntimos.<sup>13</sup>

Aparte da piada inicial<sup>14</sup>, esta é uma declaração surpreendentemente concessiva. Dawkins não nega que o argumento demonstra com sucesso a existência de um Criador pessoal, não-causado, sem princípio, imutável, imaterial, eterno, não-espacial e inimaginavelmente poderoso. Ele simplesmente questiona que esta causa não parece ser onipotente, onisciente, boa, criativa de *design*, que ouve orações, perdoa pecados e lê pensamentos íntimos. E daí? O argumento não aspira provar estas coisas. Seria uma forma bizarra de ateísmo – de fato, sem poder ao menos merecer este nome – conceder que exista um Criador pessoal do universo não-causado, sem princípio, imutável, imaterial, eterno, não-espacial e inimaginavelmente poderoso, que *possa*, por tudo o que sabemos, possuir as propriedades listadas por Dawkins!<sup>15</sup>

Dawkins tem um pouco mais a dizer sobre o argumento cosmológico *kalam*. Ele afirma, “seria mais parcimonioso conjurar, digamos, a ‘singularidade do big bang’ ou algum outro conceito físico ainda desconhecido. Chamar isso de Deus é na melhor das hipóteses inútil e, na pior, perniciosamente enganador”<sup>16</sup>. Eu interpreto isto aqui como uma objeção à possibilidade de que alguma coisa puramente física possa ser considerada como a causa do universo, chegando a isto através da conclusão do argumento. Mas como vimos esta objeção não funciona. Pois a singularidade inicial é apenas o ponto inicial do universo. Nossa verdadeira questão é porque a singularidade veio a existir. Seria um equívoco tônico pensar na singularidade como alguma forma de bolinha *superdensa* que estava descansando desde a eternidade e que explodiu em um tempo finito atrás. Ademais, de acordo com a teoria do *Big Bang*, a singularidade é o ponto em que o

---

<sup>13</sup> Dawkins, *Deus, um delírio*, 112.

<sup>14</sup> O proponente do argumento não conjura arbitrariamente uma terminação para o regresso infinito e dá a esta terminação um nome. Antes, como vimos, ele apresenta argumentos filosóficos e científicos de que o regresso precisa terminar em um membro – argumentos que Dawkins não discute. O próprio Dawkins reconhece que muitas regressões não podem se entender infinitamente (*Deus, um delírio*, 113), mas ele insiste que não está claro que Deus constitua uma terminação natural para o regresso de causas. Mas os proponentes do argumento *kalam* provêm justificação para quais propriedades tal terminação deva possuir, e nenhum nome precisa ser dado para a primeira causa: ela é simplesmente o Criador pessoal do universo.

<sup>15</sup> Nós não precisamos nos preocupar com o pequeno argumento de Dawkins e que onisciência e onipotência são logicamente incompatíveis (*Deus, um delírio*, 112-113). A tarefa impossível que Dawkins visiona para Deus é apenas uma repetição da velha pergunta, “Pode Deus criar uma pedra tão grande que Ele não possa carregá-la depois?”. A falácia desta pegadinha é que a tarefa descrita é logicamente impossível, e onipotência não significa habilidade de realizar o que é logicamente impossível.

<sup>16</sup> Dawkins, *Deus, um delírio*, 113.

próprio espaço físico e tempo, juntamente com toda matéria e energia, começaram a existir. Portanto não pode existir nenhum tipo de causa física para a singularidade do *Big Bang*. Desta forma, o que trouxe o universo à existência? O princípio da parcimônia (Navalha de Ockham) nos aconselha a não multiplicar as causas além do necessário; mas o princípio da adequação explanatória demanda que nós postulemos tais causas quando for necessário explicar um efeito, do contrário nós jamais buscaríamos causas para nada. Nós temos que, portanto, postular uma causa transcendente que está além do espaço e tempo e que seja não-física em sua natureza. Não é necessário chamar o Criador pessoal do universo de “Deus” se Dawkins achar que é isto não ajuda ou atrapalha; mas permanece o ponto que um ser como o descrito acima precisa existir.

### 3. O Argumento Moral Baseado nos Valores e Deveres Morais

Um grupo de eticistas como Robert Adams, William Alston, Mark Linville, Paul Copan, John Hare, Stephen Evans e outros tem defendido várias formas de argumentos morais para a existência de Deus<sup>17</sup>. A fim de entender a versão do argumento moral que eu defendo em meu próprio trabalho, é necessário que nós compreendamos duas importantes distinções.

Primeiro, nós devemos distinguir *valores* morais de *deveres* morais. Valores têm a ver com algo ser bom ou mau. Deveres têm a ver com algo ser certo ou errado. Você pode estar pensando agora que esta distinção não faz diferença alguma: “bom” e “certo” significam a mesma coisa, e o mesmo ocorre com “mau” e “errado”. Mas se você pensar um pouco verá que este não é o caso. Um dever tem a ver com obrigação moral, o que você deve ou não deve fazer. Mas obviamente você não é moralmente obrigado a fazer alguma coisa apenas porque ela será boa para você. Por exemplo, seria bom para você se tornar um doutor, mas você não está moralmente obrigado a se tornar um doutor. Além do mais, também seria bom a você se tornar um bombeiro ou uma dona de casa ou um diplomata, mas você não pode ser todas estas coisas. Desta forma, existe uma diferença

---

<sup>17</sup> Robert Adams, *Finite and Infinite Goods* (Oxford: Oxford University Press, 2000); William Alston, “What Euthyphro Should Have Said,” in *Philosophy of Religion: A Reader and Guide* (ed. William Lane Craig; New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2002), 283–98; Mark Linville, “The Moral Argument,” in *Blackwell Companion to Natural Theology* (ed. William Lane Craig and J. P. Moreland; Oxford: Blackwell, 2009), 391–448; Paul Copan, “God, Naturalism, and the Foundations of Morality,” in *The Future of Atheism: Alister McGrath and Daniel Dennett in Dialogue* (ed. R. Stewart; Minneapolis: Fortress, 2008), 141–61; John Hare, “Is Moral Goodness without Belief in God Rationally Stable?” in *Is Goodness without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism, and Ethics* (ed. Nathan King and Robert Garcia; Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2008); C. Stephen Evans, *Kierkegaard’s Ethic of Love: Divine Commands and Moral Obligations* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

entre bem/mal e certo/errado. Bem/mal tem a ver com *valer a pena*, enquanto certo/errado tem a ver com *obrigação*.

Segundo, existe a diferença entre ser *objetivo* e *subjetivo*. Por “objetivo” eu quero dizer “independente da opinião das pessoas”. Por “subjetivo” eu quero dizer “dependente da opinião das pessoas”. Desta forma, dizer que existem valores morais objetivos significa dizer que alguma coisa é boa ou má independentemente do que qualquer pessoa pense sobre isto. De forma similar, dizer que temos deveres morais objetivos significa dizer que certas ações são corretas ou erradas a nós a despeito do que as pessoas pensam sobre isto. Assim, por exemplo, dizer que o Holocausto foi objetivamente errado é dizer que ele foi errado mesmo que os nazistas que o levaram a cabo pensassem que aquilo era correto, e que isto continuaria sendo errado mesmo se os nazistas tivessem vencido a II Guerra Mundial e tivessem tido sucesso em exterminar ou fazer lavagem cerebral em todos que discordassem deles para que todos, desta forma, acreditassem que o Holocausto era correto.

Com estas distinções em mente, aqui está um argumento moral simples para a existência de Deus:

1. Se Deus não existe, valores e deveres morais objetivos não existem.
2. Valores e deveres morais objetivos existem.
3. Logo, Deus existe.

### **3.1. Premissas 1 e 2**

O que torna este argumento tão convincente não é apenas porque ele é logicamente rígido, mas porque as pessoas geralmente acreditam em ambas as premissas. Em uma era pluralista, as pessoas temem impor seus valores às demais pessoas. Assim a premissa 1 parece ser correta a elas. Valores e deveres morais não são realidades objetivas (isto é, válido e obrigatório independente da opinião humana), mas são meramente opiniões subjetivas impregnadas em nós pela evolução biológica e condicionamentos sociais.

Ao mesmo tempo, entretanto, as pessoas acreditam profundamente que certos valores e deveres morais como tolerância, abertura de mente e amor são objetivamente válidos e obrigatórios. Eles pensam que é objetivamente *errado* impor seus valores às demais pessoas! Sendo assim, eles estão profundamente compromissados com a premissa 2 também.

### 3.2. A Resposta de Dawkins

Na verdade, o próprio Dawkins parece aceitar as duas premissas! Em relação à premissa 1, Dawkins nos informa que “no fundo não existe design, nem propósito, nem mal, nem bem, nada além de indiferença sem sentido. [...] Nós somos máquinas propagando DNA. [...] Esta é a única razão de ser de todos os objetos vivos”.<sup>18</sup> Mas embora ele diga que não existe mal, nem bem, nada além de indiferença sem sentido, o fato é que Dawkins é um moralista inflexível. Ele diz que ficou “mortificado” em saber que o executivo da *Enron Corporation*, Jeff Skilling, considerou o livro *O Gene Egoísta* de Dawkins como seu livro favorito por causa da sua percepção sobre o Darwinismo Social.<sup>19</sup> Ele caracteriza “equívocos darwinianos” como piedade para com alguém que não poderá nos pagar de volta ou atração sexual por uma pessoa infértil do sexo oposto como “equívocos abençoados e preciosos” e chama compaixão e generosidade de “nobres emoções”.<sup>20</sup> Ele denuncia a doutrina do pecado original como “repulsiva em termos morais”.<sup>21</sup> Ele vigorosamente condena ações como a perseguição e o abuso de homossexuais, a doutrinação infantil de crianças, a prática inca de sacrifício humano, e premia a diversidade cultural sobre os interesses dos filhos dos amish. Ele vai ainda mais longe e oferece seus próprios Dez Mandamentos como guia de comportamento moral, ao mesmo tempo em que estava maravilhosamente esquecido da contradição com seu subjetivismo ético!<sup>22</sup>

Em sua vistoria sobre os argumentos para a existência de Deus, Dawkins toca em um tipo de argumento moral que ele chama de “Argumento de Grau”.<sup>23</sup> Mas ele tem pouca semelhança com o argumento apresentado aqui. Nós não estamos argumentando em graus de bondade até o maior bem, mas da realidade objetiva dos valores e deveres morais até seus fundamentos na realidade. É difícil acreditar que todas as calorosas denúncias e afirmações morais de Dawkins na verdade tendem ser não mais do que sua opinião subjetiva, como se ele sussurrasse com uma piscadinha, “Claro, eu não acho que abuso infantil, homofobia e intolerância religiosa são *realmente* coisas erradas! Faça o que você quiser – não há diferença moral!”. Mas a afirmação de valores e deveres

---

<sup>18</sup> Citado em Lewis Wolpert, *Six Impossible Things before Breakfast: The Evolutionary Origins of Belief* (New York: Norton, 2006), 215. Infelizmente, a referência de Wolpert está equivocada. A citação parece ser uma mistura de trechos de, *River out of Eden: A Darwinian View of Life* (New York: Basic, 1996), 133, e *The Ultraviolet Garden*, Palestra 4 de 7 Royal Institution Christmas Lectures (1992), <http://physicshead.blogspot.com/2007/01/richard-dawkins-lecture-4-ultraviolet.html>. (Agradeço ao meu assistente Joe Gorra por traçar esta referência.)

<sup>19</sup> Dawkins, *Deus, um delírio*, 280.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 288. (221)

<sup>21</sup> *Ibid.*, 323. (251)

<sup>22</sup> *Ibid.*, 339-341.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 114.

objetivos é incompatível com seu ateísmo, pois de acordo com o naturalismo nós somos apenas animais, primatas relativamente avançados, e animais não são agentes morais. Afirmando ambas as premissas do argumento moral, Dawkins está, assim, na dor da irracionalidade, comprometido com a conclusão do argumento, a saber, que Deus existe.

### 3.3. O Dilema de Eutifron

Embora Dawkins não levante a objeção seguinte, as pessoas frequentemente a escutam por não-crentes em resposta ao argumento moral. Esta objeção é chamada *Dilema de Eutifron*, nome de um dos personagens de um diálogo de Platão. Ela basicamente é assim: algo é bom por que Deus assim o quer? Ou Deus o quer porque este algo é bom? Se você disser que alguma coisa é boa porque Deus a quer, então o que é “bom” se torna arbitrário. Deus poderia ter desejado que o ódio fosse bom, e assim nós seríamos moralmente obrigados a odiarmos uns aos outros. Isto parece loucura. Pelo menos alguns valores morais parecem ser necessários. Mas se você disser que Deus quer alguma coisa porque ela é boa, então o que é bom ou mau independe de Deus. Neste caso, valores e deveres morais existiriam independentemente de Deus, o que contradiz a premissa 1.

O ponto fraco do *Dilema de Eutifron* é que o dilema que ele apresenta é falso porque existe uma terceira alternativa desconsiderada, a saber, *Deus deseja algo porque Ele é bom*. A própria natureza de Deus é o padrão de bondade, e suas ordens a nós são expressão de sua natureza. Em resumo, nossos deveres morais são determinados pelas ordens de um Deus justo e amoroso.

Desta forma valores morais não são independentes de Deus porque o caráter próprio de Deus define o que é bom. Deus é essencialmente compassivo, justo, bom, imparcial, etc. Sua natureza é o padrão moral que determina o que é certo ou errado. Suas ordens necessariamente refletem sua natureza moral. Portanto, não existe arbitrariedade. O bem/mal moral é determinado pela natureza de Deus, e o certo/errado moral é determinado por sua vontade. Deus quer alguma coisa porque Ele é bom, e algo é correto porque Deus assim o quer.

Esta visão da moralidade tem sido eloquentemente defendida em nossos dias por filósofos bem conhecidos como Robert Adams, William Alston e Philip Quinn. Embora os ateus continuem a atacar o espantalho erigido através do *Dilema de Eutifron*. No recente *Cambridge Companion to Atheism* (2007), por exemplo, o artigo sobre Deus e a moralidade, escrito por um proeminente eticista, apresenta e critica apenas a visão de que Deus arbitrariamente criou os valores morais – um

espantalho que virtualmente ninguém defende. Os ateus têm de fazer melhor do que isto se eles tentam derrotar os argumentos morais contemporâneos para a existência de Deus.

#### 4. O Argumento Teleológico do “Ajuste Fino”

Chegamos agora ao argumento teleológico, ou o argumento para o *design*. Embora os defensores do chamado movimento *Design Inteligente* têm continuado a tradição de focar em exemplos de *design* em sistemas biológicos, o ponto de corte da discussão contemporânea se concentra no extraordinário ajuste fino do cosmo para a existência de vida.

Antes de discutirmos este argumento, é importante entender que por “finamente ajustado”, ninguém não está querendo dizer “projetado” (do contrário o argumento seria obviamente circular). Na verdade, durante os últimos cinquenta anos os cientistas têm descoberto que a existência de vida inteligente depende de um equilíbrio complexo e delicado das condições iniciais simplesmente *dadas* no próprio *Big Bang*. Este equilíbrio é conhecido como “ajuste fino” do universo.

O ajuste fino é de dois tipos. Primeiro, quando as leis da natureza são expressas como equações matemáticas você encontrará nelas certas constantes, como a constante que representa a força da gravidade. Estas constantes *não são* determinadas pelas leis da natureza. As leis da natureza são consistentes com uma ampla gama de valores para estas constantes. Segundo, em adição a estas constantes, existem certas quantidades arbitrárias colocadas como condições iniciais sobre as quais as leis da natureza operam, por exemplo, a quantidade de entropia ou o equilíbrio entre matéria e antimatéria no universo. Agora, todas estas constantes e quantidades arbitrárias se encaixam em uma extraordinária faixa estreita de valores que permitem a existência de vida. Se estas constantes ou quantidades fossem alteradas em menos do que a largura de um fio de cabelo, o equilíbrio que permite a existência de vida seria destruído e nenhum organismo de qualquer espécie poderia existir.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Você pode pensar que se as constantes e quantidades tivessem assumido valores diferentes, então outras formas de vida poderiam ter evoluído sobre outras condições. Mas este não é o caso. Por “vida” os cientistas se referem a aquelas propriedades dos organismos de se alimentar, extrair energia dali, crescer, adaptar-se ao meio ambiente e reproduzir. O ponto é que a fim de que o universo permitisse a existência de vida, qualquer que seja a forma que esta vida possa ter, as constantes e quantidades têm que ter seus valores incomensuravelmente ajustados finamente. Na ausência do ajuste fino, nem mesmo matéria atômica ou química existiriam, para não falar de planetas, onde a vida precisaria evoluir!

Por exemplo, uma mudança no vigor da força atômica de uma parte em  $10^{100}$  teria impedido a existência de vida no universo. A constante cosmológica que conduz a inflação do universo e que é responsável pela recente descoberta aceleração da expansão do universo é inexplicavelmente ajustada para cerca de uma parte em  $10^{120}$ . Roger Penrose da Universidade de Oxford calculou que as excentricidades da condição de baixa entropia do *Big Bang* serem por mero acaso são da ordem de uma parte em  $10^{10^{123}}$ . Penrose comenta, “Eu não consigo me lembrar de qualquer outra coisa na física cuja exatidão se aproxime, mesmo que remotamente, de uma parte em  $10^{10^{123}}$ ”<sup>25</sup>. E não se trata de apenas uma constante ou quantidade arbitrária ser requintadamente ajustada para dado valor; as *relações* das constantes e quantidades umas com as outras precisam de igual modo ser finamente ajustadas. Assim, improbabilidade é multiplicada por improbabilidade até que nossas mentes se percam em números tão incompreensíveis.

Assim, quando os cientistas dizem que o universo é “finamente ajustado” para a existência de vida, eles não querem dizer que ele foi “projetado”; eles querem dizer que pequenos desvios dos valores reais das constantes e quantidades arbitrárias da natureza proibiriam o universo de abrigar vida ou, alternativamente, que a série de valores que permitem vida ao universo é incompreensivelmente estreita em comparação com a quantidade de valores que poderiam ser assumidos. O próprio Dawkins, citando o trabalho do astrônomo real Sir Martin Rees, reconhece que o universo exhibe este extraordinário ajuste fino.

Então, aqui está uma formulação simples do argumento teleológico baseado no ajuste fino do universo:

1. O ajuste fino do universo se deve a necessidade física, acaso ou *design*.
2. Não se deve a necessidade física ou acaso.
3. Logo, o ajuste se deve a *design*.

#### 4.1. Premissa 1

A premissa 1 simplesmente lista as três possibilidades para explicar a presença deste incrível ajuste fino no universo: necessidade física, acaso ou *design*. A primeira alternativa defende que exista alguma “Teoria do Tudo” ainda desconhecida que explicaria a maneira pela qual o universo é. Ele *tinha* que ser desta forma, e não havia a menor possibilidade do universo não ser como ele é,

---

<sup>25</sup> Roger Penrose, “Time-Asymmetry and Quantum Gravity,” in *Quantum Gravity 2* (ed. C. J. Isham, R. Penrose, and D. W. Sciama; Oxford: Clarendon, 1981), 249.

permitindo a existência de vida. Em contraste, a segunda alternativa estabelece que o fino ajuste se deve inteiramente ao acaso. Trata-se apenas de um acidente o fato do universo permitir a existência de vida, e nós somos os sortudos beneficiários deste acidente. A terceira opção rejeita ambas afirmações anteriores em favor de uma Mente inteligente detrás do cosmo, que projetou o universo para que ele permitisse a existência de vida. A questão é: qual destas alternativas é a melhor explicação?

#### 4.2. Premissa 2

A premissa 2 do argumento responde a esta questão. Considere as três alternativas. A primeira, necessidade física, é extremamente implausível porque, como vimos, as constantes e as quantidades são *independentes* das leis da natureza. Assim, por exemplo, a candidata mais promissora à Teoria do Tudo até o momento, a Teoria das Super Cordas ou Teoria M, falha em prever a singularidade do nosso universo. A Teoria das Cordas permite uma “paisagem cósmica” de cerca de  $10^{500}$  universos diferentes possíveis governados pelas presentes leis da natureza, assim, nada faz para atribuir necessidade física aos valores e constantes observados. Com respeito a esta primeira alternativa, Dawkins observa que Sir Martin Rees rejeita esta explicação, e Dawkins diz, “acho que concordo com eles [os que rejeitam esta explicação]”<sup>26</sup>.

Sendo assim o que podemos dizer da segunda alternativa, de que o ajuste fino do universo se deve ao acaso? O problema com esta alternativa é que os pontos contra a possibilidade do universo permitir vida são tão incompreensivelmente grandes que não podem ser encarados racionalmente. Mesmo que existisse um grande número de universos dentro da *paisagem cósmica*, mesmo assim o número de mundos que permitiriam a existência de vida seria incomensuravelmente pequeno se comparado à *paisagem* completa, assim, a existência de um universo que permite a existência de vida é fantasticamente improvável. Estudantes ou leigos que alegremente declaram, “Isto poderia ter ocorrido pelo acaso!” simplesmente não tem idéia da precisão fantástica dos requisitos de ajuste fino para a existência de vida. Eles nunca abraçariam tal hipótese em qualquer outra área de suas vidas – por exemplo, como um carro apareceu em sua garagem da noite para o dia.

---

<sup>26</sup> Dawkins, *Deus, um delírio*, 196.

### 4.3. A Defesa do Acaso por Dawkins

A fim de resgatar a alternativa do acaso, seus proponentes têm sido forçados a adotar a hipótese de que existe um número infinito de universos aleatórios compondo um tipo de conjunto de mundos, ou multiverso, do qual o nosso universo é apenas uma parte. Em algum lugar neste conjunto de mundos, universos finamente ajustados para a existência de vida vão aparecer pelo mero acaso, e aconteceu de nós estarmos em um destes mundos. Esta é a explicação que Dawkins considera mais plausível<sup>27</sup>.

#### 4.3.1. Um Multiverso é “Não-Parcimonioso”?

Aqui Dawkins é bem sensível em definir a postulação de vários universos existindo como bolhas de sabão, como ele tão gentilmente colocou, um “luxo extravagante”. Mas ele replica, “O multiverso pode parecer extravagante no mero *número* de universos. Mas, se cada um desses universos for simples em suas leis fundamentais, não estamos postulando nada de muito improvável”.<sup>28</sup>

Esta resposta é multiplamente confusa. Primeiro, cada universo do multiverso *não é* simples, mas caracterizado por uma multiplicidade de constantes e quantidades independentes. Se cada universo fosse simples, então porque Dawkins sentiria a necessidade de recorrer à hipótese do multiverso em primeiro lugar? Além disto, não se trata da simplicidade das *leis* fundamentais, porque todos os universos no conjunto de mundos são caracterizados pelas *mesmas* leis – eles diferem entre si nos valores das constantes e de suas quantidades.

Segundo, Dawkins assume que a simplicidade do todo é uma função da simplicidade das partes. Obviamente isto é um erro. Um mosaico complexo de uma face romana, por exemplo, é construído por um grande número de peças individualmente simples e monocromáticas. Da mesma forma, um conjunto de universos simples continuaria sendo complexo se estes universos variassem nos valores de suas constantes e quantidades, além de todos compartilharem dos mesmos valores.

Terceiro, a Navalha de Ockham nos fala que não devemos multiplicar entidades explicativas além do necessário, mas o número de universos que estão sendo postulados apenas para explicar o ajuste fino do nosso universo é algo extraordinariamente extravagante. Apelar para o multiverso ao

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, 197.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 199.

explicar a aparência de *design* do nosso universo é como utilizar uma marreta para quebrar a casca de um amendoim!

Quarto, Dawkins tenta minimizar a extravagância do multiverso afirmando que a despeito dele ter um número extravagante de entidades, tal multiverso não é altamente improvável. Não está claro onde esta resposta se torna relevante ou até mesmo o que ela significa. Pois a objeção que esta sendo considerada não é que o multiverso seja improvável, mas que ele é extravagante e não-parcimonioso. Dizer que o multiverso não é altamente improvável é falhar em comentar a real objeção. E mais, é difícil saber sobre qual probabilidade Dawkins está falando aqui. Parece que ele está falando sobre a probabilidade intrínseca do multiverso, considerada aparte da evidência do ajuste fino. Mas como tal probabilidade pode ser determinada? Pela simplicidade? Mas o problema é que Dawkins não nos mostrou como a hipótese de um conjunto de universos existir possa ser simples.

#### **4.3.2. A Sugestão de Dawkins Sobre um Mecanismo que Gerasse Universos**

O que Dawkins parece dizer, ao que me parece, é que o multiverso pode ser simples *se* existir um mecanismo simples que através de um processo repetitivo gerasse muitos universos. Desta forma o gigantesco número de entidades postuladas não seria um ônus à teoria porque todas as entidades surgiram de um mecanismo simples e fundamental.

##### *Um Modelo Oscilante do Universo*

Assim sendo, que mecanismo Dawkins sugere para que se explique o surgimento de um conjunto ordenado, infinito e aleatório de universos. Primeiro, ele sugere um modelo oscilante de universo, no qual

nosso tempo e espaço realmente começaram no nosso big bang, mas foi apenas o mais recente numa longa série de big bangs, cada um iniciado pelo big crunch que encerrou o universo anterior da série. Ninguém entende o que acontece em singularidades como o big bang, portanto é concebível que as leis e as constantes sejam zeradas e tenham novos valores

a cada vez. Se os ciclos de bang-expansão-contração-crunch vêm acontecendo deste sempre, como num acordeão cósmico, temos uma versão seriada, e não paralela, de multiverso.<sup>29</sup>

Aparentemente Dawkins não está ciente das muitas dificuldades dos modelos oscilatórios de universo, que têm tornado os cosmólogos contemporâneos céticos em relação a eles. Nos anos 60 e 70, alguns teóricos propuseram modelos de oscilação para o universo em uma tentativa de evitar a singularidade inicial predita pelo modelo padrão. Os prospectos de tais modelos, entretanto, foram severamente esmaecidos em 1970 pela formulação de Stephen Hawking e Roger Penrose dos teoremas da singularidade, que levaram seus nomes. Os teoremas mostraram que em condições bem gerais, uma singularidade cósmica inicial é inevitável. Uma vez que é impossível estender o espaço-tempo da singularidade para o estado anterior, o teorema Hawking-Penrose da singularidade implica o início absoluto do universo. Refletindo no impacto desta descoberta, Hawking observa que o teorema Hawking-Penrose da singularidade “nos leva a abandonar as tentativas (principalmente dos russos) de argumentar que houve uma fase anterior de contração e um ressalto não-singular para a expansão. Digo isto embora quase todo mundo acredite atualmente que o universo e o próprio tempo tiveram um começo no big bang”.<sup>30</sup> Dawkins aparentemente trabalha sobre a ilusão de que a singularidade não estabelece um limite para espaço e tempo.

Além disto, a evidência da astronomia observacional tem estado constantemente contrária a hipótese de que o universo irá algum dia se recontraír em um *Big Crunch*. As tentativas de descobrir a massa densa o suficiente para gerar a atração gravitacional requerida para parar e reverter a expansão de forma contínua começaram recentemente. Na verdade, as observações recentes de supernovas indicam que – longe de diminuir sua velocidade – a expansão cósmica esta na verdade se acelerando! Existe alguma espécie de “energia negra” misteriosa na forma de campo de energia variável (chamada “quintessência”) ou, mais provavelmente, a constante cosmológica positiva ou a energia do vácuo tem feito com que a expansão acontecesse mais rapidamente. Se a energia negra indica a existência de uma constante cosmológica positiva (como a evidência tem cada vez mais sugerido), então o universo vai expandir para sempre. De acordo com o site da NASA para o *Wilkinson Microwave Anisotropy Probe*, “Pois a teoria que se encaixa nos nossos dados é que o universo vai se expandir para sempre”.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Ibid., 197.

<sup>30</sup> Stephen Hawking e Roger Penrose, *The Nature of Space and Time* (The Isaac Newton Institute Series of Lectures; Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), 20.

<sup>31</sup> Veja [http://map.gsfc.nasa.gov/m\\_mm/mr\\_limits.html](http://map.gsfc.nasa.gov/m_mm/mr_limits.html).

Além do mais, a parte de todas as dificuldades físicas que confrontam os modelos oscilatórios, as propriedades termodinâmicas de tais modelos implicam o início absoluto do universo que seus proponentes tentam evitar. Pois a entropia é conservada de círculo a círculo nestes modelos, onde possui o efeito de gerar oscilações maiores com cada círculo sucessivo. Como um time de cientistas explica, “O efeito da produção de entropia será de forma a alargar a escala cósmica, de círculo a círculo. [...] Assim, pesquisando de volta no tempo, cada círculo geraria menos entropia, teria um círculo de tempo menor, e teria um menor fator de expansão do que o círculo que seguiu a ele”.<sup>32</sup> Assim, ao traçar as oscilações de volta no tempo, elas ficarão cada vez menores até alcançar uma oscilação primeira e ínfima. Zeldovich e Novikov então concluem, “O modelo do multicírculo possui um futuro infinito, mas um passado finito”.<sup>33</sup> Na verdade, o astrônomo Joseph Silk estima com base nos atuais níveis de entropia que o universo não pode ter tido mais de 100 oscilações anteriores<sup>34</sup>. Isto está longe do necessário para gerar o tipo de multiverso serial imaginado por Dawkins.

Finalmente, mesmo se o universo pudesse ter oscilado de um passado eterno, tal universo requereria um ajuste fino infinito de suas condições iniciais a fim de que ele continuasse existindo após infinitos números de ressaltos sucessivos. Assim, o mecanismo que Dawkins sonha que pudesse gerar seus muitos mundos não é simples, mas o oposto. Além disto, tal universo envolve um ajuste fino de um tipo bastante bizarro, uma vez que suas condições iniciais devem ser ajustadas nas ínfimas partes. Mas como isto pode ser possível se não houve um começo algum?

Voltando para a discussão dos modelos oscilatórios do universo, o cosmólogo quântico Christopher Isham medita,

Talvez o melhor argumento a favor da tese de que o Big Bang suporta o teísmo é o claro desconforto com o que ele é recebido por alguns físicos ateus. Às vezes ela gerou idéias científicas, como a criação contínua ou um universo oscilatório, sendo avançadas com uma tenacidade que excede tanto seus valores intrínsecos que se pode apenas suspeitar da operação de forças psicológicas repousando bem mais profundamente do que o usual desejo acadêmico de um teorista em defender sua teoria.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Duane Dicus, et al., *Effects of Proton Decay on the Cosmological Future*, *Astrophysical Journal* 252 (1982): 1, 8.

<sup>33</sup> Igor D. Novikov and Yakov B. Zel'dovich, *Physical Processes near Cosmological Singularities*, *Annual Review of Astronomy and Astrophysics* 11 (1973): 401–2.

<sup>34</sup> Joseph Silk, *The Big Bang* (2d ed.; San Francisco: Freeman, 1989), 311–12.

<sup>35</sup> Christopher Isham, “Creation of the Universe as a Quantum Process,” in *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding* (ed. R. J. Russell, W. R. Stoeger, and G. V. Coyne; Vatican City: Vatican Observatory, 1988), 378. Isham’s mentioning “continuous creation” is a reference to the defunct Steady State theory.

No caso de Dawkins não é difícil discernir estas forças psicológicas trabalhando.

### *A Cosmologia Evolucionária de Lee Smolin*

O Segundo mecanismo sugerido por Dawkins para a geração do multiverso é a cosmologia evolucionária de Lee Smolin. Smolin imagina um cenário, Dawkins explica, de acordo com o qual

universos-filhos nascem de universos pais, não num big crunch completo, mas de modo mais local, em buracos negros. Smolin acrescenta uma forma de hereditariedade: as constantes fundamentais de um universo-filho são versões ligeiramente “mutadas” das constantes de seu progenitor... Os universos que têm o necessário para “sobreviver” e “reproduzir-se” acabam predominando no multiverso. O “necessário” inclui durar tempo suficiente para se “reproduzir”. Como o ato da reprodução acontece nos buracos negros, os universos bem-sucedidos precisam ter o necessário para criar buracos negros. Essa capacidade exige várias outras propriedades. Por exemplo, a tendência da matéria de se condensar em nuvens e depois em estrelas é um pré-requisito para produzir buracos negros. As estrelas... são precursoras do desenvolvimento de uma química interessante, e portanto da vida. Assim, sugere Smolin, houve uma seleção natural darwiniana de universos no multiverso, favorecendo diretamente a evolução da fecundidade nos buracos negros e indiretamente a produção de vida.<sup>36</sup>

Dawkins reconhece que “nem todos os físicos” estão entusiasmados com o cenário proposto por Smolin. Eufemismo! O cenário de Smolin, a parte de ele ser *ad hoc* e por se sustentar em conjecturas que já foram descartadas pela ciência, encontra dificuldades insuperáveis.

Primeiro, uma falha fatal no cenário de Smolin é sua pressuposição de que universos ajustados para produção de buracos negros seriam também ajustados para a produção de estrelas estáveis. Na verdade, o exato oposto é verdadeiro: os mais eficientes geradores de buracos negros seriam os universos que gerassem buracos negros primordiais *antes* da formação das estrelas, sendo assim universos que pudessem gerar vida seriam *capinados* pelo cenário cosmológico evolucionário de Smolin. Sendo assim, segue que o cenário de Smolin na verdade tornaria ainda mais improvável a existência de um universo que pudesse gerar vida.

Segundo, especulações sobre universos carregando “bebês universos” via buracos negros contradizem o conhecimento estabelecido da física quântica. A conjectura de que buracos negros

---

<sup>36</sup> Dawkins, *Deus, um delírio*, 197-198.

podem ser portais de *wormholes*<sup>37</sup> através dos quais bolhas de energia de falso vácuo podem atravessar para criar novos bebês universos foi o assunto de uma aposta entre Stephen Hawking e John Preskill. Em 2004 Hawking finalmente admitiu, em um evento muito comentado pela imprensa, que ele perdeu.<sup>38</sup> A conjectura exige que a informação trancada em um buraco negro se perdesse completamente e para sempre ao escapar para outro universo. Hawking finalmente veio a concordar que a teoria quântica exige que a informação seja preservada na formação e evaporação de um buraco negro. As implicações? “Não existe universo bebê se ramificando, como eu pensava. A informação permanece firmemente em nosso universo. Sinto muito em desapontar os fãs de ficção científica, mas se a informação é preservada, não existe possibilidade de usar buracos negros para viajar para outros universos”.<sup>39</sup> Isto significa que o cenário de Smolin é fisicamente impossível.

Estes foram os únicos mecanismos sugeridos por Dawkins para a geração de universos ordenados e aleatórios. Nenhum deles é sequer defensável, muito menos simples. Dawkins, portanto, falhou ao devolver a objeção de que a postulação de multiversos ordenados e aleatórios é um “luxo extravagante”.

#### 4.3.3. Outras Objeções ao Multiverso

Mas existem ainda objeções formidáveis para a inferência do multiverso, aparentemente desconhecidas a Dawkins. Primeiro, não há nenhuma evidência independente de que o multiverso exista, muito menos que ele seja aleatoriamente ordenado e infinito. Lembre-se que Borde, Guth e Vilenkin provaram que qualquer universo em um estado de total expansão não pode ter um passado infinito. O teorema deles se aplica ao multiverso também. Portanto, uma vez que o passado do multiverso é finito, apenas um número finito de outros mundos pode ter sido gerado até agora, portanto não há garantias de que um mundo finamente ajustado apareceria no multiverso. Em contraste, nós temos evidências independentes para a existência de um Projetista cósmico, a saber, os outros argumentos para a existência de Deus que nós discutimos. Desta forma, levando tudo isto em consideração, o teísmo é a melhor explicação.

---

<sup>37</sup> Em física, um buraco de verme ou buraco de minhoca, é uma característica topológica hipotética do continuum espaço-tempo, a qual é em essência um "atalho" através do espaço e do tempo. [Nota do Tradutor]

<sup>38</sup> Para um relato de primeira mão, veja no website de John Preskill: [http://www.theory.caltech.edu/~preskill/jp\\_24\\_jul04.html](http://www.theory.caltech.edu/~preskill/jp_24_jul04.html).

<sup>39</sup> S. W. Hawking, *Information Loss in Black Holes*, <http://arxiv.org/abs/hep-th/0507171> (15 de Setembro de 2005).

Segundo, se nosso universo é apenas um membro aleatório dentro de um conjunto de universos, então é infinitamente mais provável que nós deveríamos estar observando um universo muito diferente do que o que nós de fato estamos observando. Roger Penrose apresentou esta objeção com força.<sup>40</sup> Ele calculou que é inconcebivelmente mais provável que um sistema solar completo se forme através de colisões aleatórias de partículas do que que um universo finamente ajustado exista. Portanto, se nosso universo fosse apenas um membro aleatório de um multiverso, então é incalculavelmente mais provável que nós estivéssemos observando um universo não mais ordenado do que nosso sistema solar. Ou ainda, se nosso universo fosse um membro qualquer de um multiverso, então nós deveríamos estar observando eventos extraordinários como cavalos vindo a existir através de colisões de partículas aleatórias ou máquinas de movimento perpétuo, uma vez que tais coisas são muito mais prováveis do que todas as constantes e quantidades do universo encaixando como luva, apenas pelo acaso, com os valores infinitesimais que permitem a existência de vida. Universos observáveis como aqueles seriam muito mais comuns no multiverso do que mundos como o nosso, portanto, deveriam ser observados por nós. Nós não temos tais observações, o que refuta fortemente a hipótese do multiverso. No ateísmo, pelo menos, é mais provável que não exista multiverso.

#### 4.4. Conclusão

O ajuste fino do universo é, portanto, não ocorre por necessidade física nem acaso. Segue-se, portanto, que o ajuste fino é devido ao *design*, a não ser que a hipótese do *design* possa ser demonstrada como ainda mais implausível do que seus adversários.

#### 4.5. A Crítica de Dawkins ao *Design*

Dawkins afirma que a alternativa do *design* é, na verdade, inferior às hipóteses de multiverso. Sumarizando o que ele chama de “argumento central do meu livro”, ele argumenta,

1. Um dos grandes desafios ao intelecto humano vem sendo explicar de onde vem a aparência complexa e improvável de *design* no universo.
2. A tentação natural é atribuir a aparência de *design* e um *design* verdadeiro.

---

<sup>40</sup> Veja Roger Penrose, *The Road to Reality* (New York: Knopf, 2005), 762–65.

3. A tentação é falsa, porque a hipótese de que haja um projetista suscita imediatamente o problema maior sobre quem projetou o projetista.
4. O guindaste mais engenhoso e poderoso descoberto até agora é a evolução darwiniana, pela seleção natural.
5. Nós não temos ainda um guindaste equivalente para a física.
6. Nós não podemos perder a esperança de que surja um guindaste melhor na física, algo tão poderoso quanto o darwinismo é para a biologia.
7. Portanto, Deus quase com certeza não existe.

Este argumento é incrível porque a conclusão ateísta, “Portanto, Deus quase com certeza não existe” não segue das seis premissas anteriores mesmo que concedamos que cada uma delas seja verdadeira e justificada. No máximo, a conclusão é que nós não podemos inferir a existência de Deus com base a aparência de *design* no universo. Mas esta conclusão é bem compatível com a existência de Deus e até mesmo com nossa crença em Deus sendo justificada sobre outras bases. A rejeição do argumento do *design* para a existência de Deus não faz nada para provar que Deus não existe ou até mesmo que a crença em Deus seja injustificada.

De qualquer forma, o argumento de Dawkins tem êxito em minar a alternativa do *design*? O passo (5) faz alusão ao ajuste fino cósmico que tem sido o foco de nossa discussão. Dawkins mantém a esperança de que “Algum teoria do tipo da do multiverso pode em princípio fazer pela física o mesmo trabalho explanatório que o darwinismo faz pela biologia”<sup>41</sup>. Mas ele admite que nós não temos isto ainda, mas também não lida com os formidáveis problemas de tal explicação do ajuste fino. Portanto, a esperança expressa no passo (6) representa nada mais do a fé de um naturalista. Dawkins insiste que mesmo na ausência de uma explicação “altamente satisfatória” para o ajuste fino, ainda assim as explicações “relativamente fracas” que temos no momento são “obviamente melhores que a hipótese contraproducente de um projetista inteligente.”<sup>42</sup> Sério? Que objeção tão poderosa à hipótese do *design* é esta que garante esta obviedade interior para a admitida fraca hipótese do multiverso?

A resposta se encontra no passo (3). A objeção de Dawkins aqui é que nós não estamos justificados em inferir o *design* como a melhor explicação para a ordem complexa do universo porque senão um problema maior vai surgir: quem projetou o projetista? (Uma vez que Dawkins erroneamente pensa que o multiverso é simples, não ocorreu a ele a questão, “Quem projetou o

---

<sup>41</sup> Dawkins, *Deus, um delírio*, 213.

<sup>42</sup> *Ibid.*

multiverso?") Esta questão aparentemente é tão esmagadora que compensa todos os problemas relativos à hipótese do multiverso.

A objeção de Dawkins, entretanto, não possui peso algum por duas razões. Primeiro, a fim de reconhecermos uma explicação como melhor, nós não temos que ter uma explicação para a explicação. Este é um ponto elementar na filosofia da ciência. Se um grupo de arqueólogos encontrar durante suas escavações coisas parecidas com flechas e pontas de cerâmica, eles estarão justificados em inferir que estes artefatos não são fruto do acaso por sedimentação e metamorfoses, mas produtos de algum grupo desconhecido de pessoas, mesmo que eles não tenham a melhor ideia sobre quem estas eram pessoas ou de onde eles vieram. De igual modo, se astronautas descobrirem um maquinário no lado escuro da lua, eles estarão justificados em inferir que isto é produto de agentes inteligentes, mesmo que eles não tenham a menor ideia de quem eram estes agentes ou como eles chegaram lá.

Repetindo: a fim de reconhecer uma explicação como melhor, você não precisa de uma explicação para a explicação. Na verdade, tal exigência nos levaria a um regresso infinito de explicações de forma que nada jamais poderia ser explicado, e a ciência seria destruída! Pois antes de qualquer explicação pudesse ser aceitável, você precisaria de uma explicação para ela, e uma explicação para a explicação da explicação, etc. Nada poderia jamais ser explicado.

Portanto, neste caso, a fim de reconhecer que o *design* inteligente é a melhor explicação para a aparência de *design* no universo, você não precisa ter uma explicação para o Projetista. A questão se o Projetista tem ou não uma explicação simplesmente será deixada aberta para investigação futura.

Segundo, Dawkins pensa que no caso do Projetista divino para o universo, o Projetista deve ser tão complexo quanto as coisas que estão sendo explicadas, desta forma nenhum avanço explicativo estaria sendo feito ao se postular o Projetista. Esta objeção dispara todo o tipo de perguntas sobre o papel da simplicidade na avaliação de explicações competitivas. Primeiro, Dawkins parece confundir a simplicidade de uma hipótese com a simplicidade da entidade descrita na hipótese.<sup>43</sup> Postular uma causa complexa para explicar algum efeito ainda pode ser uma hipótese simples, especialmente quando comparada com as hipóteses rivais. Pense, por exemplo, em nossos

---

<sup>43</sup> Veja seus comentários sobre Keith Ward em *Deus, um delírio*, 202-203. Ward pensa que a hipótese de um projetista cósmico único é simples, mesmo que ele rejeite a noção de que Deus seja simples, no sentido de que ele não tem propriedades distintas.

arqueólogos postulando um ser humano para explicar as flechas e as pontas de cerâmica descobertas. Um ser humano é uma entidade infinitamente mais complexa do que uma flecha ou que um pedaço de cerâmica, mas a hipótese de um projetista humano é uma explicação muito mais simples. Certamente é mais simples do que a hipótese de que os artefatos tenham sido resultado não intencional de, digamos, uma debandada de búfalos que arrancou um pedaço de uma rocha que por acaso se lascou no formato de pontas e flechas. O ponto é que é a hipótese rival que está sendo avaliada pelo critério de simplicidade, não as entidades postuladas.

Segundo, existem muitos outros fatores além de simplicidade que os cientistas pesam ao determinar qual hipótese é a melhor, como poder explanatório, escopo explicativo, etc. Uma hipótese que tenha, por exemplo, um escopo explicativo mais amplo pode ser menos simples do que sua hipótese rival, mas ainda assim ser preferida porque explica mais coisas. Simplicidade não é o único critério, e nem mesmo o mais importante para avaliação de teorias!

Mas deixe todos estes problemas de lado, pois o erro doloroso de Dawkins é sua suposição de que um Projetista divino é uma entidade tão complexa quanto o universo. Como uma consciência ou mente pura sem um corpo, Deus é uma entidade notavelmente simples. Uma mente (ou alma) não é um objeto físico composto de partes. Em contraste com o universo contingente e matizado com todas suas quantidades inexplicáveis e constantes, uma mente divina é surpreendentemente simples. Dawkins protesta, “Um Deus capaz de monitorar e controlar permanentemente o status individual de cada partícula do universo *não pode* ser simples.”<sup>44</sup> Isto é uma confusão. Certamente uma mente pode ter *ideias* complexas (ela pode pensar, por exemplo, em um cálculo infinitesimal) e pode ser capaz de fazer *tarefas* complexas (como controlar a trajetória de cada partícula do universo), mas a mente em si mesma é uma entidade incrivelmente simples e não-física. Dawkins evidentemente confundiu as ideias e os efeitos de uma mente, que podem, de fato, ser complexos, com a própria mente, que é uma entidade incrivelmente simples. Portanto, postular uma mente divina por trás do universo, definitivamente, é um avanço em simplicidade, para tudo que vale.

Em seu livro Dawkins de forma triunfante relata como ele apresentou seu suposto argumento destruidor em uma conferência da Fundação Templeton sobre ciência e religião na Universidade de Cambridge, apenas para ser rejeitado pelos outros participantes, que o disseram que os teólogos sempre consideraram que Deus é simples.<sup>45</sup> Eles estavam corretíssimos. De fato, a

---

<sup>44</sup> Dawkins, *Deus, um delírio*, 202.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 204. A simplicidade de Deus até foi construída para representar que ele não tem partes distintas, uma doutrina mais implausível. Mas a simplicidade de uma entidade imaterial não precisa implicar que a entidade não tenha propriedades distintas, como imaterialidade e autoconsciência.

atitude presunçosa e auto-exaltativa sobre sua objeção equivocada, sustentada até mesmo em face de repetida correção por parte de teólogos e filósofos proeminentes como Richard Swinburne e Keith Ward, é uma maravilha de se ver.

Portanto, das três alternativas diante de nós – necessidade física, acaso ou *design* – a mais plausível das três, como explicação para o ajuste fino cósmico, é o *design*. Desta forma, o argumento teleológico continua robusto atualmente, como sempre foi, defendido de várias formas diferentes por filósofos e cientistas como as Robin Collins, John Leslie, Paul Davies, William Dembski, Michael Denton e outros.<sup>46</sup>

## 5. O Argumento Ontológico, da Possibilidade da Existência de Deus para Sua Existência.

O último argumento que eu gostaria de discutir é o famoso argumento ontológico, originalmente descoberto por Santo Anselmo. Este argumento foi reformulado e defendido por Alvin Plantinga, Robert Maydole, Brian Leftow e outros.<sup>47</sup> Eu vou apresentar a versão do argumento como elaborada por Plantinga, um dos seus mais respeitados proponentes contemporâneos.

A versão de Plantinga é formulada em termos semânticos de mundos possíveis. Para aqueles que não são familiarizados com a semântica dos mundos possíveis, permitam-me explicar que por “mundo possível” eu não quero quiser um planeta ou até mesmo um universo, mas sim uma completa descrição da realidade, ou uma forma como a realidade poderia ser. Talvez a melhor maneira de pensar sobre um mundo possível seja pela conjunção  $p \ \& \ q \ \& \ r \ \& \ s\dots$ , cujas conjunções individuais são as proposições  $p, q, r, s\dots$ . Um mundo possível é uma conjunção que compreende cada proposição ou sua contradição, de forma que ela produza uma descrição completa da realidade

---

<sup>46</sup> Robin Collins, *The Well-Tempered Universe* (breve); John Leslie, *Universes* (London: Routledge, 1989); Paul Davies, *Cosmic Jackpot* (Boston: Houghton Mifflin, 2007); William Dembski, *The Design Revolution* (Downers Grove: IVP, 2004); Michael Denton, *Nature's Destiny: How the Laws of Biology Reveal Purpose in the Universe* (New York: Free Press, 1998); Michael Behe, *The Edge of Evolution: The Search for the Limits of Darwinism* (New York: Free Press, 2007).

<sup>47</sup> Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon, 1974); Robert Maydole, “A Modal Model for Proving the Existence of God,” *American Philosophical Quarterly* 17 (1980): 135–42; Brian Leftow, “The Ontological Argument,” in *The Oxford Handbook for Philosophy of Religion* (ed. William J. Wainwright; Oxford University Press, 2005), 80–115.

– nada é deixado para trás em tal descrição. Ao negar diferentes conjunções em uma descrição completa nós chegamos a diferentes mundos possíveis.

W1:  $p \ \& \ q \ \& \ r \ \& \ s \dots$

W2:  $p \ \& \ \text{não-}q \ \& \ r \ \& \ \text{não-}s \dots$

W3:  $\text{not-}p \ \& \ \text{não-}q \ \& \ r \ \& \ s \dots$

W4:  $p \ \& \ q \ \& \ \text{não-}r \ \& \ s \dots$

Apenas uma destas descrições será composta inteiramente por proposições verdadeiras e será, então, a maneira como a realidade verdadeira se apresenta, isto é, o mundo real.

Uma vez que nós estamos falando sobre mundos possíveis, as várias conjunções que compreendem um mundo possível devem ser capazes de ser verdade tanto individualmente como juntas. Por exemplo, a proposição “O Primeiro Ministro é um número primo” não é nem possivelmente verdadeira, porque números são objetos abstratos que não podem ser concebidos em identidade com um objeto concreto como o Primeiro Ministro. Portanto, qualquer mundo possível não pode ter esta proposição como uma de suas conjunções; sua negação, entretanto, será uma conjunção de qualquer mundo possível. Esta proposição é necessariamente falsa, isto é, ela é falsa em qualquer mundo possível. Em contraste, a proposição “George McGovern é o presidente dos Estados Unidos” é falsa no mundo real, mas poderia ser verdadeira, então ela é uma conjunção presente em alguns mundos possíveis. Dizer que George McGovern é o presidente dos Estados Unidos em algum mundo possível é dizer que existe uma completa descrição da realidade tendo esta proposição em questão como uma de suas conjunções. De forma similar, dizer que Deus existe em algum mundo possível é dizer que a proposição “Deus existe” é verdadeira em alguma descrição completa da realidade.

Agora, em sua versão do argumento ontológico, Plantinga concebe Deus como um ser que é “maximamente excelente” e todo mundo possível. Plantinga usa o termo “maximamente excelente” para incluir propriedades como onisciência, onipotência e perfeição moral. Um ser que tenha excelência máxima em cada mundo possível teria o que Plantinga chama de “grandeza máxima”. A partir disto, Plantinga argumenta,

1. É possível que um ser maximamente grande exista.
2. Se é possível que um ser maximamente grande exista, então um ser maximamente grande existe em algum mundo possível.

3. Se um ser maximamente grande existe em algum mundo possível, então ele existe em cada mundo possível.
4. Se um ser maximamente grande existe em cada mundo possível, então ele existe no mundo real.
5. Se um ser maximamente grande existe no mundo real, então um ser maximamente grande existe.
6. Portanto, um ser maximamente grande existe.

### 5.1. Premissa 1

Você pode ficar surpreso em aprender que os passos (2) a (6) do argumento são relativamente não controversos. A maioria dos filósofos concordaria que se a existência de Deus for ao menos possível, então ele precisa existir. A principal questão a ser tratada com respeito ao argumento ontológico de Plantinga é que garantia existe para pensarmos que a premissa chave “É possível que um ser maximamente grande exista” seja verdadeira.

A ideia de um ser maximamente grande é intuitivamente uma ideia coerente, e portanto parece ser plausível que este ser possa existir. A fim de que o argumento ontológico falhe, o conceito de grandeza máxima precisa ser incoerente, como o conceito de “solteiro casado”. O conceito “solteiro casado” não é um conceito *estritamente* autocontraditório (como o conceito de um homem “casado não-casado”), mas ainda é óbvio que, uma vez entendido o significado das palavras “solteiro” e “casado”, então nada correspondente a este conceito pode existir. Em contraste, o conceito de um ser maximamente grande não parece ser, nem mesmo de forma remota, incoerente. Isto fornece uma garantia *prima facie* para pensarmos que é possível que um ser maximamente grande exista.

### 5.2. A Resposta de Dawkins

Dawkins dispensa sete páginas cheias, repletas de sarcasmo, ao tratar sobre o argumento ontológico, sem levantar qualquer objeção séria ao argumento de Plantinga. Ele cita de passagem a objeção de Immanuel Kant de que existência não é uma perfeição; mas uma vez que o argumento de Plantinga não pressupõe isto, então nós podemos deixar esta irrelevância de lado. Ele reitera uma paródia do argumento, criada para mostrar que Deus não existe porque um Deus “que criou todas as

coisas enquanto não existia” é maior do que aquele que, existindo, criou todas as coisas.<sup>48</sup> Ironicamente, porém, longe de minar o argumento ontológico, esta paródia na verdade a reforça. Pois um ser não existente que cria todas as coisas é uma incoerência lógica, e portanto impossível: não há mundo possível que contenha um ser não existente que cria coisas. Se o ateu vai sustentar – e ele precisa sustentar – que a existência de Deus é impossível, o conceito de Deus deve ser, de forma similar, incoerente. Mas não é. Isto suporta a premissa (1).

Dawkins ainda comenta, “Esqueci os detalhes, mas uma vez causei revolta numa reunião de teólogos e filósofos por ter adaptado o argumento ontológico de forma que ele provasse que os porcos sabem voar. Eles se sentiram impelidos a recorrer à Logica Modal para provar que eu estava errado.”<sup>49</sup> Isto é tão embaraçoso. O argumento ontológico é apenas um exercício em lógica modal – a lógica da possibilidade e da necessidade. Eu até consigo imaginar Dawkins fazendo um espetáculo de si mesmo nesta conferência profissional com sua paródia espúria, assim como ele se embaraçou na conferência da Fundação Templeton em Cambridge com sua objeção ao argumento teleológico!

## 6. Conclusão

Nós examinamos cinco argumentos tradicionais para a existência de Deus à luz da filosofia moderna, ciência e matemática:

1. O argumento cosmológico da contingência
2. O argumento cosmológico *kalam*, baseado no início do universo.
3. O argumento moral, baseado nos valores morais objetivos.
4. O argumento teleológico do ajuste fino.
5. O argumento ontológico, da possibilidade da existência de Deus para sua existência.

Estes são, eu acredito, bons argumentos para a existência de Deus. Isto é: eles são logicamente válidos; suas premissas são verdadeiras; e suas premissas são mais plausíveis, à luz das evidências disponíveis, do que suas negações. Portanto, como somos pessoas racionais, nós temos

---

<sup>48</sup> Dawkins, *Deus, um delírio*, 119-120.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 120.

que abraçar suas conclusões. Muitas outras coisas ainda não foram ditas.<sup>50</sup> Eu indico os trabalhos citados nas notas finais e a bibliografia utilizada, caso você deseje explorar mais. Mas eu acredito que o suficiente foi dito aqui para mostrar que os argumentos teístas tradicionais permanecem incólumes ante as objeções levantadas pelos novos ateus, como Richard Dawkins.

## Bibliografia

(Trabalhos avançados estão marcados com \*)

### O Argumento Cosmológico da Contingência

Craig, William Lane. *Reasonable Faith*. 3rd ed. Wheaton: Crossway, 2008. [ch. 3]

Davis, Stephen T. “The Cosmological Argument and the Epistemic Status of Belief in God.” *Philosophia Christi* 1 (1999): 5–15.

\*———. *God, Reason, and Theistic Proofs*. Reason and Religion. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

Leibniz, G. W. F. von. “On the Ultimate Origin of Things.” Pages 345–55 in *Leibniz Selections*. Edited by P. Wiener. New York: Scribner’s, 1951.

———. “The Principles of Nature and of Grace, Based on Reason.” Pages 522–33 in *Leibniz Selections*. Edited by P. Wiener. New York: Scribner’s, 1951.

\*O’Connor, Timothy. *Theism and Ultimate Explanation: The Necessary Shape of Contingency*. Oxford: Blackwell, 2008.

\*Pruss, Alexander. “The *Leibnizian* Cosmological Argument.” Pages 24–100 in *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Edited by William Lane Craig and J. P. Moreland. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

\*———. *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*. Cambridge Studies in Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

### O Argumento Cosmológico Kalam

Al-Ghāzalī. *Tahafut al-Falasifah [Incoherence of the Philosophers]*. Translated by Sabih Ahmad Kamali. Lahore, Pakistan: Pakistan Philosophical Congress, 1958.

---

<sup>50</sup> Eu discuto todos estes cinco argumentos em uma profundidade muito maior no meu livro *Reasonable Faith* (3rd ed.; Wheaton: Crossway, 2008). [A primeira edição de *Reasonable Faith* foi lançada no Brasil em 2004, pelas “Edições Vida Nova”]

\*Craig, William Lane. *The Kalam Cosmological Argument*. Repr., Eugene, OR: Wipf & Stock, 2001.

———. *Reasonable Faith*. 3rd ed. Wheaton: Crossway, 2008. [ch. 3]

\*Craig, William Lane, and Antony Flew. *Does God Exist?* Edited by Stan Wallace. With responses by K. Yandell, P. Moser, D. Geivett, M. Martin, D. Yandell, W. Rowe, K. Parsons, and William Wainwright. Aldershot, England: Ashgate, 2003.

\*Craig, William Lane, and James Sinclair. “The *Kalam* Cosmological Argument.” In *The Blackwell Companion to Natural Theology*, pp. 101–201. Edited by William Lane Craig and J. P. Moreland. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

Craig, William Lane, and Walter Sinnott-Armstrong. *God? A Debate between a Christian and an Atheist*. New York: Oxford University Press, 2003.

\*Nowacki, Mark. *The Kalam Cosmological Argument for God*. Studies in Analytic Philosophy. Amherst, NY: Prometheus, 2007.

\*Oderberg, David. “Traversal of the Infinite, the ‘Big Bang,’ and the *Kalam* Cosmological Argument.” *Philosophia Christi* 4 (2002): 303–34.

## **O Argumento Teleológico**

Collins, Robin. “A Scientific Argument for the Existence of God: The Fine-Tuning Design Argument.” Pages 47–75 in *Reason for the Hope Within*. Edited by Michael J. Murray. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

\*———. “The *Teleological* Argument.” Pages 202–81 in *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Edited by William Lane Craig and J. P. Moreland. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

Craig, William Lane. *Reasonable Faith*. 3rd ed. Wheaton: Crossway, 2008. [ch. 4]

———. “Richard Dawkins on Arguments for God.” Pages 13–31 in *God Is Great, God Is Good*. Edited by William Lane Craig and Chad Meister. Downers Grove: IVP, 2009.

\*Craig, William Lane, and Antony Flew. *Does God Exist?* Edited by Stan Wallace. With responses by K. Yandell, P. Moser, D. Geivett, M. Martin, D. Yandell, W. Rowe, K. Parsons, and William Wainwright. Aldershot, England: Ashgate, 2003.

Craig, William Lane, and Walter Sinnott-Armstrong. *God? A Debate between a Christian and an Atheist*. New York: Oxford University Press, 2003.

\*Leslie, John. *Universes*. London: Routledge, 1989.

Rees, Martin. *Just Six Numbers*. New York: Basic, 2000.

\*Penrose, Roger. *The Road to Reality*. New York: Knopf, 2005.

Vilenkin, Alex. *Many Worlds in One: The Search for Other Universes*. New York: Hill and Wang, 2006.

## **O Argumento Moral**

\*Alston, William. “What Euthyphro Should Have Said.” Pages 283–98 in *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*. Edited by William Lane Craig. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2002.

Copan, Paul. “God, Naturalism, and the Foundations of Morality.” Pages 141-61 in *The Future of Atheism: Alister McGrath and Daniel Dennett in Dialogue*. Edited by R. Stewart. Minneapolis: Fortress Press, 2008.

Craig, William Lane. *Reasonable Faith*. 3rd ed. Wheaton: Crossway, 2008. [ch. 3]

———. “Richard Dawkins on Arguments for God.” Pages 13–31 in *God Is Great, God Is Good*. Edited by William Lane Craig and Chad Meister. Downers Grove: IVP, 2009.

\*Craig, William Lane, and Antony Flew. *Does God Exist?* Edited by Stan Wallace. With responses by K. Yandell, P. Moser, D. Geivett, M. Martin, D. Yandell, W. Rowe, K. Parsons, and William Wainwright. Aldershot, England: Ashgate, 2003.

\*Craig, William Lane, and Paul Kurtz. *Is Goodness without God Good Enough?* Edited by Nathan King and Robert Garcia. With responses by Louise Antony, Walter Sinnott-Armstrong, John Hare, Donald Hubin, Stephen Layman, Mark Murphy, and Richard Swinburne. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2008.

Craig, William Lane, and Walter Sinnott-Armstrong. *God? A Debate between a Christian and an Atheist*. New York: Oxford University Press, 2003.

\*Linville, Mark. “The Moral Argument.” Pages 391–448 in *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Edited by William Lane Craig and J. P. Moreland. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

\*Quinn, Philip L. *Divine Commands and Moral Requirements*. Oxford: Clarendon, 1978.

Ruse, Michael. “Evolutionary Theory and Christian Ethics.” Pages 262–69 in *The Darwinian Paradigm*. London: Routledge, 1989.

\*Sorley, William R. *Moral Values and the Idea of God*. New York: Macmillan, 1930.

## **O Argumento Ontológico**

Craig, William Lane. *Reasonable Faith*. 3rd ed. Wheaton: Crossway, 2008. [ch. 3]

———. “The Ontological Argument.” Pages 124–57 in *To Everyone an Answer*. Edited by Francis Beckwith, William Lane Craig, and J. P. Moreland. Downers Grove: IVP, 2004.

- \*Davis, Stephen T. *God, Reason, and Theistic Proofs*. Reason and Religion. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- \*———. “The Ontological Argument.” Pages 93–111 in *The Rationality of Theism*. Edited by Paul Copan and Paul K. Moser. London: Routledge, 2003.
- \*Hick, John H. and Arthur C. McGill. *The Many-faced Argument*. New York: Macmillan, 1967.
- \*Leftow, Brian. “The Ontological Argument.” Pages 80–115 in *The Oxford Handbook for Philosophy of Religion*. Edited by William J. Wainwright. Oxford University Press, 2005.
- \*Maydole, Robert. “A Modal Model for Proving the Existence of God.” *American Philosophical Quarterly* 17 (1980): 135–42.
- \*———. “The Ontological Argument.” Pages 553–92 in *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Edited by William Lane Craig and J. P. Moreland. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- \*Plantinga, Alvin. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon, 1974.
- \* Plantinga, Alvin, ed. *The Ontological Argument*. Garden City, NY: Doubleday, 1965.

-

**[www.ReasonableFaith.org](http://www.ReasonableFaith.org)**

**[www.ElielVieira.org](http://www.ElielVieira.org)**