

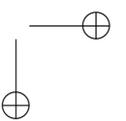
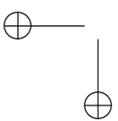
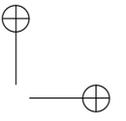
A desilusão de Dawkins



Miguel Soares de Albergaria

2009

www.lusosofia.net





LUSOSOFIA:PRESS

Covilhã, 2009

FICHA TÉCNICA

Título: *A Desilusão de Dawkins*

Autor: Miguel Soares de Albergaria

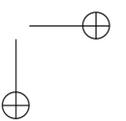
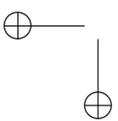
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

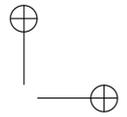
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Filomena S. Matos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2009





A Desilusão de Dawkins

Miguel Soares de Albergaria

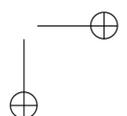
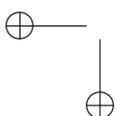
Índice

1. Ilusão, desilusão, e comentário	3
2. Análise do argumento central de <i>A Desilusão de Deus</i>	5
3. Classificação e avaliação do argumento ateu de R. Dawkins	22
4. A questão de Deus	28
Agradecimento	31
Referências Bibliográficas	34

Resumo: Avaliando logicamente o argumento de Richard Dawkins por um ateísmo muito provável, julgo que enferma da falácia de evidência suprimida (além da *ad hominem*). Na sequência da leitura de *A Desilusão de Deus*, esboço ainda uma proposta de distinção entre duas concepções de um Criador.

1. Ilusão, desilusão, e comentário

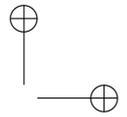
Quando abri o best-seller internacional *A Desilusão de Deus*, do conhecido biólogo Richard Dawkins (3^a ed.), comecei naturalmente na p. 107, dado ter estabelecido há uns anos alguma familiaridade com a metafísica tomista. De modo que comecei por ler que “as



cinco «provas» [da existência de um Criador] formuladas por Tomás de Aquino no século XIII nada provam, sendo fácil – embora hesite dizê-lo, dada a eminência do autor – mostrar como são ocas”. Da surpresa por estas palavras à *desilusão de Dawkins* foi a distância dumas três folhas! Lembro-me que, enquanto lia, pensava que estaria pronto a usar essa frase na sua forma, mas depois de lhe acrescentar umas palavras no começo, e lhe cortar outras no meio: “as *refutações por Richard Dawkins das cinco «provas»* formuladas por Tomás de Aquino no século XIII nada provam, sendo fácil [...] mostrar como são ocas”.

O corte na expressão citada decorre de, nem neste caso nem em qualquer outro, alguma vez faria minhas as palavras “embora hesite dizê-lo, dada a eminência do autor”. Pelo contrário, inserindo-me na tradição de liberdade intelectual, e de exposição e debate de ideias, de que o dominicano Tomás de Aquino (cf. Torrell, 1999) é figura maior na história ocidental, quase logo me decidi a tomar o argumento de Dawkins como estímulo para encetar a há tanto adiada incursão em teologia, sem outras hesitações além das que se reportam à verificação empírica e à consistência lógica da argumentação.

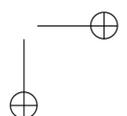
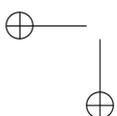
Não me proponho desenvolver aqui uma crítica geral às teses de Richard Dawkins sobre religião mais os temas que se lhe relacionam. Para isso remeto directamente para McGrath (2008), obra escrita antes de *A Desilusão de Deus*, assinalando também *The Dawkins Delusion?: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine* – que logo pelo título se nos relaciona aqui, mas que não tive oportunidade de consultar – que este teólogo e biofísico molecular de Oxford publicou recentemente. Nas Referências Bibliográficas sugiro ainda três blogues onde, por certo entre muitas outras entradas, a leitora facilmente tomará o pulso ao referido abalo que este livro estará a provocar no mundo (assim como “o leitor”, claro, visto que gramaticalmente não posso contornar o género, dirigir-me-ei a ambos usando um deles) – no blogue *Transhu-*

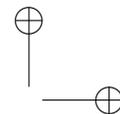


manismo Rui Barbosa (02/06/2008) colocou algumas passagens do nosso diálogo durante a preparação deste texto. O qual (texto) se procura constituir apenas como um complemento àqueles outros. A saber, distinguem-se duas partes em *A Desilusão de Deus*: do capítulo 1 ao 4 o autor refuta os argumentos que conhece a favor da existência de um Criador e defende a alternativa quase-ateia, para nos capítulos seguintes tirar daí as devidas consequências e responder a eventuais objecções. O meu objectivo nestas linhas é o de *mostrar* porque me parece *oca* a argumentação do *eminente* autor de obras como *O Gene Egoísta* naqueles primeiros quatro capítulos. Desse percurso mental correlativo – “co-mentário” – ao de Dawkins resultará no entanto uma questão que porventura poderá animar uma exploração, já positiva e não negativa como esta, pelos terrenos teológicos – será apontada no fim, com a esperança de a ela voltar um dia.

2. Análise do argumento central de *A Desilusão de Deus*

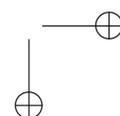
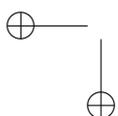
“Um *argumento* é uma sequência de enunciados na qual um dos enunciados é a *conclusão* e os demais são *premissas*, as quais servem para provar ou, pelo menos, fornecer alguma evidência para a conclusão” (Nolt; Rohatyn, 1991: 1). O que aqui procuramos é pois aferir o grau de prova, ou de evidência, que a conclusão do referido argumento do biólogo britânico recebe das suas premissas. Para isso é necessário apresentar esse argumento (parágrafo 2.1), analisá-lo – isto é, isolar os passos e assinalar as ligações lógicas que conduzem à respectiva conclusão (parágrafo 2.2) – para em consequência o classificar (parágrafo 3.1), determinando os parâmetros segundo os quais o argumento será enfim avaliado (parágrafo 3.2).

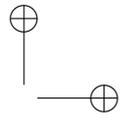




2.1. Consideremos a palavra do próprio autor (2007: 198, 199):
“Neste capítulo [4] ficou contido o argumento central do meu livro, pelo que, correndo embora o risco de me repetir, vou resumilo numa série de seis pontos numerados.

1. Ao longo dos séculos, o maior desafio que se colocou ao intelecto humano foi explicar como se dá o surgimento da complexa e improvável aparência de concepção, de um desígnio criador.
2. A tentação natural é atribuir a aparência de desígnio ao próprio desígnio. No caso de um artefacto fabricado pelo ser humano, como, por exemplo, um relógio, o criador/«desenhador» foi mesmo um construtor inteligente. É tentador aplicar a mesma lógica a um olho, uma asa, uma aranha ou uma pessoa.
3. A tentação é falsa porque a hipótese do desígnio criador levanta imediatamente o problema maior que é saber quem criou o criador. Toda a nossa base de partida foi o problema de ter de explicar a improbabilidade estatística. É evidente que não será solução postular algo ainda mais improvável. Precisamos de um «guindaste» e não de um «gancho vindo do céu», pois só um guindaste consegue ir avançando, de forma gradual e plausível, desde a simplicidade até uma complexidade que, de outro modo, seria inteiramente improvável.
4. O guindaste mais engenhoso e poderoso até agora descoberto é a evolução darwiniana pela selecção natural. Darwin e os seus sucessores mostraram como os seres vivos, com a sua espectacular improbabilidade estatística e o aspecto de terem sido criados por desígnio, evoluíram através de etapas lentas e graduais a partir de começos simples. Actualmente





podemos afirmar com segurança que a ilusão de um desígnio criador nos seres vivos não passa disso mesmo – uma ilusão.

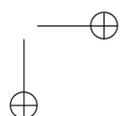
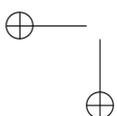
5. Ainda não temos um guindaste equivalente para a Física. Teoricamente, uma espécie de teoria do multiverso poderia desempenhar para a Física a mesma função explicativa que o darwinismo desempenhou para a Biologia. à primeira vista, este tipo de explicação é menos satisfatório do que a versão biológica do darwinismo, uma vez que faz mais apelo à sorte. Mas o princípio antrópico confere-nos o direito de postular muito mais sorte do que aquela que a nossa limitada intuição humana acha bem.
6. Não devemos desistir da esperança de que na Física apareça um guindaste melhor, algo tão poderoso como é o darwinismo para a Biologia. Mas mesmo perante a falta de um guindaste suficientemente satisfatório como é o da Biologia, os guindastes relativamente fracos que temos de momento, se devidamente escorados no princípio antrópico, são manifestamente melhores do que a contraproducente hipótese desse gancho vindo do céu que é o criador inteligente.”

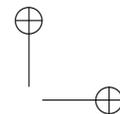
2.2. Posto isso, passemos à análise não só desse resumo mas do conjunto dos quatro capítulos que nele confluem.

Dawkins parte – e bem, na minha opinião – do clássico espanto perante o facto do universo, e da conseqüente procura de “uma explicação para a existência de entidades cuja improbabilidade as tornaria, de outro modo, inviáveis” (p.90).

Preparando a resposta a esse espanto, diz numa premissa geral também bastante comum:

- (1) “*Uma causa primeira para tudo (...) deve ter sido algo simples*” (p.195).





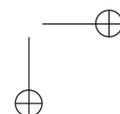
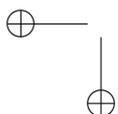
A ideia é que, se tal causa fosse complexa, teríamos que explicar a emergência dessa sua organização, ou então haveria algo ainda mais primitivo que a teria causado ao associar os elementos que a constituiriam. Devemos assinalar que a questão não é tão pacífica como se calhar parece: de um lado, e como McGrath (2008: 122) bem alude, o sentido e estrutura de qualquer explicação são hoje bastante discutidos; por outro lado, por exemplo o Nobel de física Murray Gel-Mann (2003) enfatiza que a complexidade não é necessariamente redutível à simplicidade. Como no entanto S. Tomás ou S. Anselmo, que o nosso autor critica a seguir nos ramos *A.i* e *A.ii* do argumento, poderiam não enjeitar a fórmula dessa primeira premissa, proponho à leitora que a concedamos (pelo menos de momento), e nos deixemos levar a ver onde nos leva o discurso a jusante dela.

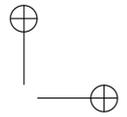
Procuramos pois um suporte de todo o universo. A sua pista, porém, revela-se dúplice:

- (2) *A causa da complexidade do universo ou lhe é transcendente (na metáfora do gancho pendurado do céu), ou lhe é imanente (metáfora do guindaste firmado no solo).*

Em *A Desilusão de Deus* esta disjunção (...ou...) é apresentada basicamente como um facto da história das ideias. Pela minha parte não tenho conhecimentos que infirmem esta afirmação, continuo portanto pelo caminho balizado nessa obra – se a leitora no entanto os tiver abre-se para si aqui uma terceira pista (veremos que isto enfraqueceria o argumento de Dawkins).

O nosso autor explora sucessivamente, e da mesma maneira, cada uma das pistas que assim se abrem: 1^o) coloca uma hipótese, 2^o) tenta inferir dela uma resposta ao problema, 3^o) rejeita a hipótese que não faculta tal explicação, em caso contrário introduz um condicional da forma “se se verifica isso (o que é posto hipo-





teticamente) *então* o universo teria que ser complexo tal como o encontramos”¹. Sigamo-lo na sua primeira exploração.

Dawkins começa pela “tentação natural [de] atribuir a aparência de desígnio ao próprio desígnio” (p.198), à qual – no primeiro passo do anterior esquema inferencial – corresponde a chamada Hipótese Deus:

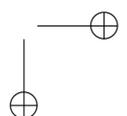
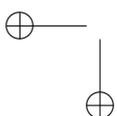
- (3) *“Existe uma inteligência sobre-humana e sobrenatural que concebeu e criou de um modo deliberado o universo e tudo o que nele há, incluindo nós”* (p.56).

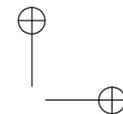
Todavia o autor reconhece logo duas estratégias históricas para a formular:

- (4) *“Os argumentos para a existência de Deus dividem-se em duas grandes categorias: a categoria a posteriori [a partir das coisas que se conhece mediante a experiência] e a categoria a priori [exclusivamente mediante a razão]”* (p.111).

Com efeito, as religiões reveladas (Judaísmo, Cristianismo e Islão), e que assim postulam um ente que se revela aos demais como os transcendendo, contrapõem-se a religiões e mundividências imanentistas, as quais presumem antes que o que há se desdobra a partir de si mesmo, ou que pura e simplesmente não discutem o princípio geral, explicando apenas cada fenómeno particular segundo alguns outros que se lhe relacionam, como é o caso das explicações que compõem os corpos teóricos das diversas disciplinas científicas. Parece-me pois bem encontrada a comparação das concepções imanentistas a “guindastes” que, firmados no mesmo solo de tudo o resto, conseguirão “ir avançando, de forma gradual e plausível, desde a simplicidade até uma complexidade” (p.198). Ao invés daqueles primeiros “ganchos vindo do céu”, cuja carga

¹ Sobre lógica inferencial v. Nolt e Rohatyn (1991: Cap. 3, 6).





ficará tão insegura quanto o lunático ou nebuloso escoramento que Dawkins reconhece aos apoios transcendentais.

Esta conjunção (...e...) entre a disjunção (4) e a hipótese (3) abre-nos assim dois ramos internos na Hipótese Deus, que passamos a analisar separadamente – como o diagrama 1 esquematiza, desenvolveremos três linhas de investigação (*A.i*, *A.ii* e *B*) respectivamente na sequência dos enunciados (5), (10) e (15), que convergirão enfim na conclusão (22).

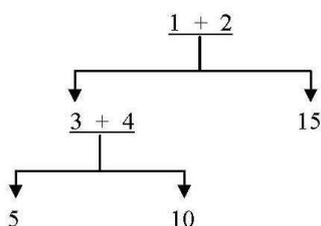


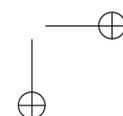
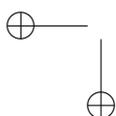
Diagrama 1

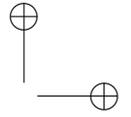
A.i) No resumo – ponto 2 – o autor circunscreve-se à primeira categoria de argumentos distinguidos na disjunção (4), por ser nela que se insere “o único ainda utilizado” (p.110): a quinta prova na *Suma Teológica* de S. Tomás de Aquino (1920) a favor da existência de Deus – a qual pretende explicar a causa universal a partir dos seus supostos efeitos, e que por assim inverter a direcção das explicações causais se chamou “argumento teleológico”.

O seu ponto de partida será uma premissa particular como a seguinte:

- (5) *As coisas que empiricamente se verifica existirem indiciam não ter em si mesmas a sua razão de ser – ou seja, são insubistentes.*

O que, considerando os enunciados (3) e (4), será significativo para uma versão *a posteriori* da Hipótese Deus, que poderemos formular assim:





- (6) *Existe uma inteligência sobre-humana e sobrenatural que concebeu e criou de um modo deliberado o universo e tudo o que nele há, incluindo nós, caracterizando-se precisamente pela sua acção de manutenção de tudo o resto.*

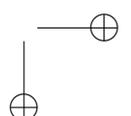
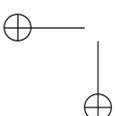
Pois, se partimos da experiência dos entes que compõem o universo, estamos implementando a estratégia *a posteriori* assinalada na disjunção (4), e remetemos para a hipótese (3) uma vez que, sobre esses entes, dizemos que não têm em si mesmos as respectivas fundamentações.

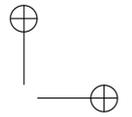
A fórmula (6), porém, é ambígua: o “universo” é o conjunto de tudo o que se constata existir, por outras palavras, do que verificamos – aplicando as faculdades cognitivas da sensibilidade, memória,... no âmbito das experiências que ocorrem a qualquer pessoa nas respectivas circunstâncias. Logo, do que transcenda o universo nada saberemos desse modo. De um *ente* transcendente dir-se-á então que *é* tal como os entes do universo *são*?... Se não se esclarecer esta ambiguidade não será possível avançar este ramo do argumento. Dawkins porém apresenta-nos adiante a conclusão intermédia (9) a que pretende ter chegado. Fazendo a ponte desde este impasse no significado de “ser”, quando usado em relação ao que transcenderá o universo onde nos encontramos, até esse outro enunciado penso ser necessária uma premissa *implícita* como a seguinte:

- (7) *O significado de “ser” é unívoco, e é o que se usa em quaisquer enunciados sobre os elementos do universo.*

Pois só assim, e a partir do esquema explicativo que se propõe na hipótese (6) – o de que as coisas se explicam por redução a uma causa transcendente – aquele biólogo pode pretender, como pretende no ponto 3 do seu resumo, que se infere:

- (8) *Há um universo natural mantido por um Criador que o transcende, no seio de um segundo universo que os contém a am-*





bos, e que é mantido por um segundo Criador que o transcende, no seio de um terceiro universo mantido por um terceiro criador...

A complexidade deste resultado contradiz porém a exigência de simplicidade na premissa (1), ou seja, a hipótese (6) reduz-se ao absurdo. De onde, contra esta, se conclui:

- (9) *“Toda a nossa base de partida foi o problema de ter de explicar a improbabilidade estatística. É evidente que não será solução postular algo ainda mais improvável” (p.198).*

E assim se fecha este primeiro ramo – esquematizado no diagrama 2 – que desenvolve a conjunção (3 + 4).

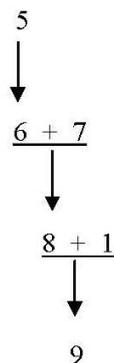
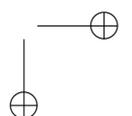
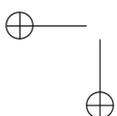
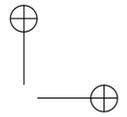


Diagrama 2

A.ii) A conclusão intermédia (9) permite-nos ignorar a disjunção² (4), e passar à segunda categoria de argumentos pela existência de Deus – que Dawkins tinha considerado nas pp. 111-144

² Quando se afirma um enunciado A ou um B ou um C ou..., uma vez que se negue B, C,... pode-se inferir A (eliminando a forma disjuntiva "...ou...").





embora os ignore no resumo. Nomeadamente, o “argumento ontológico” de S. Anselmo (1982), o da beleza, o da experiência pessoal, o das Escrituras, o da autoridade dos cientistas religiosos, o da aposta de Pascal, e o bayesiano de Stephen Unwin. Aqui avaliaremos apenas a crítica do nosso autor ao “argumento a priori mais famoso, aquele que tem por base o puro raciocínio de poltrona” (p.111), o de S. Anselmo, ignorando os restantes por serem mais periféricos.

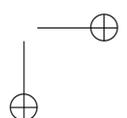
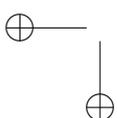
Vejamos pois o famoso silogismo que – em paralelo à premissa (5) no ramo anterior – colocaria uma Hipótese Deus.

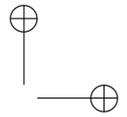
(10) *Consegue-se pensar em algo maior do que o qual nada se pode pensar;*

O que não existe é menor que o que existe precisamente pela diferença desta qualidade;

Logo, daquilo de que se pensa nada lhe poder ser maior tem que se pensar que existe.

Apenas este ente maior tem assim garantida a respectiva existência. Todos os restantes entes que se apresentem, sendo incompletos, poderão verificá-la ou não – notemos que esse ente é necessariamente único pois se, por definição, é maior do que os seus outros, então todos estes lhe são diferentes ao menos no número de qualidades. A estratégia *a priori* revela-se assim inversa à anterior: enquanto em A.i partimos dos entes comuns (dado (5)) para postular um ente subsistente que mantenha os anteriores, desta feita reconhece-se um ente completo, e aceita-se a possibilidade dos restantes por abstracções de qualidades a partir dele. Com esta inversão saímos de facto do âmbito da teologia natural para, precisamente ao contrário, pretendermos fundamentar o conhecimento da natureza nas conclusões de uma teologia puramente racional – talvez seja por isso que Dawkins acabou por secundarizar esta linha de argumentação no seio do projecto de *A Desilusão de Deus*. Em todo o caso, a Hipótese Deus formula-se agora:





- (11) *Existe uma inteligência sobre-humana e sobrenatural que concebeu e criou de um modo deliberado o universo e tudo o que nele há, incluindo nós, caracterizando-se por lhe não faltar qualquer qualidade.*

No §4 aludiremos ao significado que “transcendente” e “criação” podem ter neste contexto. Todavia na presente análise cabe apenas apontar como Dawkins destrói esse argumento *a priori* mediante a célebre crítica kantiana à segunda premissa do silogismo (10):

- (12) *A existência não é uma qualidade entre outras – é a condição, perfeitamente contingente, de quaisquer destas estarem postas no horizonte da apresentação. De modo que a sua carência nada retira à definição de qualquer ente eventual.*

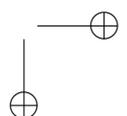
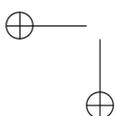
A leitora possivelmente terá estudado isto no ensino secundário, nomeadamente com o exemplo de 100 € virtuais terem precisamente as mesmas qualidades que 100 € reais, a única diferença será que este segundo conjunto de qualidades pode ser *posto* no mercado – a possibilidade deste relacionamento dá o significado de “real”. Voltamos assim aos terrenos metafísicos da premissa (7), para daí derivar a inconclusividade do silogismo (10) que deveria colocar a hipótese (11). Ou seja, nessa base, pela estratégia *a priori* não se chegará sequer a dar o 1º passo – propor uma hipótese, ou antecedente – para o condicional que se pretendia introduzir.

Em paralelo à conclusão intermédia (9), conclui-se pois:

- (13) *“Toda a nossa base de partida foi o problema de ter de explicar a improbabilidade estatística. É evidente que não será solução postular algo” perfeitamente contingente.*

O que fecha o segundo ramo da conjunção (3 + 4) – v. diagrama 3.

Fechando em geral toda esta etapa A, numa combinação dos enunciados (2), (4), (9) e (13) conclui-se:



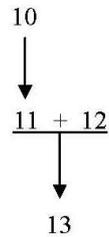
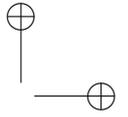
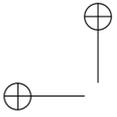


Diagrama 3

(14) *Uma causa transcendente da complexidade do universo é muitíssimo improvável ou é perfeitamente contingente.*

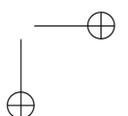
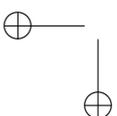
B) Com essa conclusão praticamente se elimina a disjunção (2) – uma eliminação necessária exige a certeza e não a probabilidade de (14) – e abre-se a etapa que explora a segunda alternativa, a da explicação da complexidade do universo por uma causa imanente (na metáfora do guindaste).

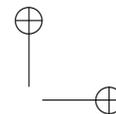
Em contraponto à Hipótese Deus – e como introduzimos logo no diagrama 1 – o biólogo britânico propõe-se introduzir este outro condicional:

(15) *Se se verificar “um processo cumulativo que decompõe o problema da improbabilidade em pequenos bocados[,] cada um [dos quais] ligeira, mas não proibitivamente improvável” (p.155) então poderão existir “entidades cuja improbabilidade as tornaria, de outro modo, inviáveis”.*

Dawkins confirma o antecedente logo nas palavras que antecedem essas que citámos, concretamente pela pista aberta por Charles Darwin:

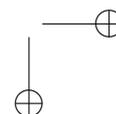
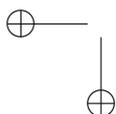
(16) *“A selecção natural é um processo cumulativo que decompõe...” (p.155).*

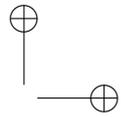




Sobre isto não deixemos porém de anotar já a questão: qual é o estatuto epistemológico do darwinismo? Que legitimidade terão pois quaisquer ilações que daí se retirem? Encurtando razões, uma das características das crenças científicas é a sua faculdade de gerarem previsões verificáveis (cf. Audi, 1998: 258-267) – de modo que, se estas falharem, recusa-se a interpretação dos acontecimentos que aí deveriam ter levado. Por exemplo, depois de no séc. XIX Riemann ter proposto a geometria não-euclídeana que supõe um espaço curvo, e de Minkovski ter reunido matematicamente essa dimensão à do tempo, em 1915 Einstein deu um significado físico a essas teses, explicando a aproximação dos corpos como o efeito de se moverem num espaço-tempo encurvado pela massa desses corpos, em contraposição à tese newtoniana de uma força entre corpos que se moveriam num espaço e num tempo neutros. Qual das explicações estaria certa? Aquela que melhor permitiu prever fenómenos celestes – como foi o caso da teoria geral da relatividade em 1919³. A genética da tradição mendeliana, que reunida à tese da selecção natural constituem o neodarwinismo, também faculta previsões, pelo menos por aquele primeiro factor esta tese participa pois do conhecimento científico. Tal como a tese evolucionista em geral, visto poder ser falsificada por eventuais verificações tão simples como “fósseis de coelho no Pré-Câmbrico...” (Dawkins, 2007: 163). Mas que previsão sobre o resultado futuro de *uma* selecção natural na evolução dos actuais coelhos pode sustentar esta explicação evolutiva contra explicações alternativas? Que o darwinismo se ajuste ao passado melhor do que o larmarckismo, apenas significa que o primeiro se constitui como um horizonte no qual se poderão formular teorias científicas, isto é, crenças falsificáveis graças às previsões que facultam, de modo nenhum significa que a tese da selecção natural seja ela própria científica. Pelo que as

³ Sobre matemática, física, e experiência, v. Dyson (1964). V. também a referência ao método científico e à teoria da relatividade e à mecânica quântica em McGrath (2008: 75, 76).

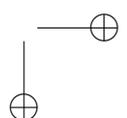
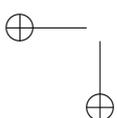


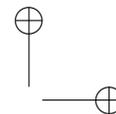


respectivas ilações não serão fiáveis como as da teoria geral da relatividade. Deixaremos aqui em aberto esta avaliação epistemológica do darwinismo. Mas, se a este não se reconhecer o estatuto de ciência, então o enunciado (16) terá precisamente o mesmo estatuto teórico das premissas (7) e (12), que Dawkins também assume sem discutir⁴. (Numa recente passagem pela livraria folhee uma *Autobiografia Intelectual* de Karl Popper (Esfera do Caos, 2008), tendo encontrado aí estas mesmas ideias, além, claro, de tudo o mais nesse notável filósofo anglo-austríaco – com esta outra sugestão de compra espero resgatar-me da que se calhar fiz no início do presente artigo!).

O nosso autor reconhece lacunas ao neodarwinismo, tanto estritamente no âmbito da vida quanto naqueles outros para os quais essa tese biológica poderá servir de modelo. Todavia *a)* dos órgãos cuja complexidade parece irreduzível à evolução por selecção, lembra que podem ter sido ensaiados por órgãos semelhantes mais rudimentares (*Op.cit.*:157-168); *b)* estende a selecção aos processos mentais mediante o conceito de “meme” – ainda que reconhecendo “não serem totalmente como os genes” (p.236) –; assim como *c)* a estende à expansão cósmica – “uma espécie de teoria do multi-

⁴ “É esta a constatação crucial [do neodarwinismo]: que a variação genética acontece na natureza, que o processo de selecção natural determina a sobrevivência dessa variação, e que o processo de replicação genética assegura a sua transmissão. Todavia, isto não explica muitos dos problemas da biologia evolucionista. Por exemplo: a que nível se realiza a selecção natural? Ao nível dos próprios genes? Ou dos organismos individuais que possuem esses genes? Ou ao nível do parentesco (indivíduos com vínculo próximo) ou dos grupos? (...) Na opinião de Dawkins, o modo mais satisfatório de olhar o processo evolutivo é através das linhagens do gene (...), a evolução é uma luta entre linhagens tendo em vista a sua replicação. (...) O que é então um gene? Deparamo-nos aqui com uma série de dificuldades amplamente reconhecidas...” (McGrath, 2008: 49, 50, 53ss.). Além da questão epistemológica, todos estes problemas, dificuldades e discussões se abrem sob a límpida e simples certeza que o enunciado (16) aparenta...





verso⁵ poderia desempenhar para a Física a mesma função explicativa que o darwinismo desempenhou para a Biologia” (p.199). Resta no entanto um problema maior:

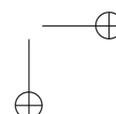
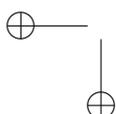
(17) *“A origem da vida apenas teve de acontecer uma vez. Assim, podemos admitir ter-se tratado de um acontecimento extremamente improvável”* (p.171). *O mesmo se dirá das origens do cosmos e da consciência.*

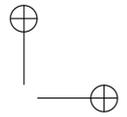
Como a explicar, agora que não se pode invocar qualquer passado genético nem meio seleccionador? Retomando as premissas prévias (7) e (12) – segundo as quais das coisas apenas se discute as respectivas qualidades, quanto à sua posição, ou “existência”, que nada adianta ou retira àquelas, apenas há que a verificar ou que a infirmar – pode-se todavia afirmar:

(18) *“A evolução da vida é um caso completamente distinto do da origem da vida porque (...) esta última foi (ou terá sido) um acontecimento único, que só precisou de ocorrer uma vez. Por outro lado, a adaptação das espécies aos seus ambientes respectivos é da ordem dos milhões (...) este é um fenómeno recorrente, previsível e múltiplo, e não um golpe de sorte estatística reconhecido a posteriori”* (p.177).

Ora a possibilidade de um mero reconhecimento retroactivo de um golpe de sorte único permite saltar por cima do problema de como quaisquer primeiras qualidades terão sido postas, no postulado do “princípio antrópico” (versão fraca):

⁵ Dawkins (2007: 185) refere-se especialmente à hipótese do físico teórico Lee Smolin (in: *The Life of the Cosmos*), “segundo a qual universos filhos nascem de universos progenitores não por meio de um *big crunch* pleno, mas com incidência mais local, por meio de buracos negros. Smolin acrescenta uma espécie de hereditariedade: as constantes fundamentais de um dado universo filho são versões ligeiramente mutantes das constantes do progenitor. (...) Os universos dotados do necessário para «sobreviverem» e «reproduzirem-se» acabam por se tornar dominantes no multiverso.”





- (19) “*O próprio facto que é a nossa existência implica que as leis da Física devem ser suficientemente propícias ao surgimento da vida*” (p.179).

Por outras palavras, podemos ignorar o problema (17) pois, seja qual for a improbabilidade da vida ter surgido, o facto é que estamos reflectindo sobre ela, logo estamos vivos, logo ela surgiu. (Ah, como são tentadores todos os atalhos!...).

Passamos pois ao desenvolvimento da pista (16):

- (20) “*O princípio antrópico é impotente para explicar os múltiplos pormenores que caracterizam os seres vivos. Precisamos de facto do poderoso guindaste de Darwin para explicitar a diversidade da vida na Terra, e especialmente a persuasiva ilusão que é a noção de um desígnio criador. Em contraste, a origem da vida fica fora do alcance desse guindaste, porque sem ela a selecção natural não pode avançar. É aqui que o princípio antrópico está no seu melhor*” (pp.177, 178),

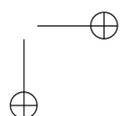
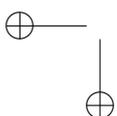
garantindo o arranque do tal “processo cumulativo...”. Ou seja, com o enunciado (20) fica posto o antecedente do condicional (15).

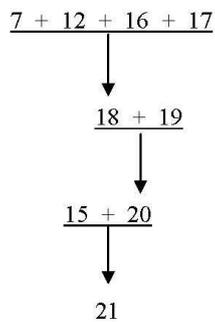
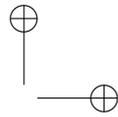
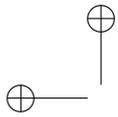
De modo que, pela regra inferencial *modus ponens*⁶, se conclui:

- (21) *Fica explicada, com simplicidade, “a existência de entidades cuja improbabilidade as tornaria, de outro modo, inviáveis”.*

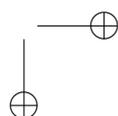
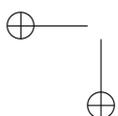
C) Dadas as conclusões intermédias (14) – que praticamente rejeitava uma explicação transcendente – e (21) – que legitima a explicação imanente – e em conformidade ao reconhecimento de sete níveis de probabilidade na resposta à Hipótese Deus, a saber, o teísmo necessário, o teísmo muito provável, o teísmo pouco provável, o agnosticismo puro, o ateísmo pouco provável, o ateísmo muito provável, e o ateísmo necessário (pp.77, 78), o autor coloca-se pois na sexta destas posições:

⁶ Quando se afirma que, se se afirmar um enunciado P então afirmar-se-á um enunciado Q, e se afirma que P, podemos inferir Q.



**Diagrama 4**

- (22) *“Os guindastes relativamente fracos que temos de momento, se devidamente escorados no princípio antrópico, são manifestamente melhores do que a contraproducente hipótese desse gancho vindo do céu que é o criador inteligente” (p. 199).*



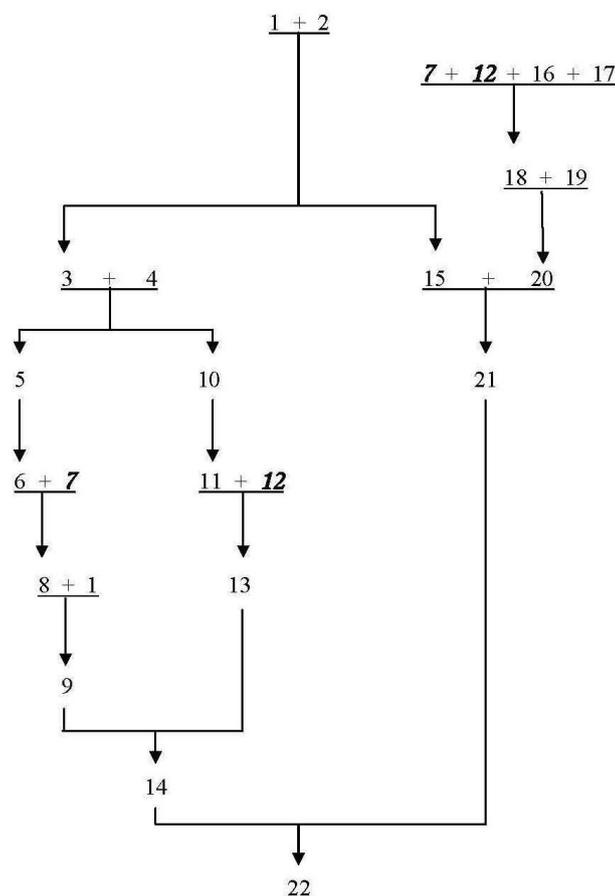
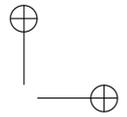


Diagrama 5

O diagrama 5 reúne as três linhas do argumento – a redução ao absurdo da fórmula *a posteriori* da Hipótese Deus (*A.i*), a recusa sequer de colocar esta hipótese na sua fórmula *a priori* (*A.ii*), e o auspicioso resultado a que se pretende chegar no desenvolvimento da Hipótese Darwinista (chamemos-lhe assim) com o apoio do princípio antrópico (*B*). Seguindo a pista do seu autor, classifique-



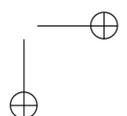
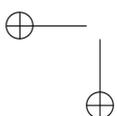
mo-lo porém um pouco mais esmiuçadamente, para em conformidade avaliarmos enfim a respectiva força

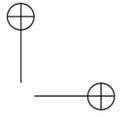
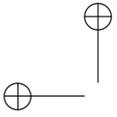
3. Classificação e avaliação do argumento ateu de R. Dawkins

3.1. Um argumento diz-se *dedutivo* quando, dadas as premissas, a conclusão é necessária, e *indutivo* quando, dadas as primeiras, a segunda é apenas provável. Como acabámos de ver, o próprio autor reconhece que o seu argumento se encontra nesta última classe. Mais precisamente, Dawkins pretende que é *forte* e não *fracamente* indutivo, pois, na base das conclusões intermédias (14) e (21), a conclusão (22) é muito informativa – quer dizer, a sua referência constituir-se-á exactamente, ou quase, como é enunciada.

Não tenho conhecimento de qualquer *probabilómetro* que meça exactamente o grau da *probabilidade indutiva* de um argumento. Mas em geral diz-se que esta é tanto maior quanto mais o enunciado da conclusão negar sobre o horizonte a que se refere, pois, se deixarmos uma ampla gama de possibilidades nesse horizonte, não estamos a informar muito sobre o que aí se passa. Em troca, se apenas uma possibilidade restar, ou até se não deixarmos qualquer porta por explorar afirmando simplesmente que esse horizonte não tem que ser considerado porque nada se passa nele, a informação é quase total no primeiro caso, e precisa no segundo. Logo a probabilidade indutiva do argumento que aí conduz é muito elevada ou mesmo total.

Essa negação é precisamente o que faz a conclusão intermédia (14) – ela (supostamente) restringe o horizonte da explicação da complexidade do universo a qualquer instância do guindaste me-

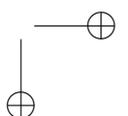
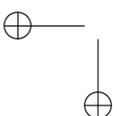




tafórico. Para depois a conclusão intermédia (21) vir reforçar essa restrição ao confirmar a possibilidade, ou viabilidade dessa forma de argumento, nomeadamente com a conjunção entre o darwinismo e o princípio antrópico. Esta fase construtiva do argumento deixa mais portas por explorar do que a anterior fase negativa – nomeadamente as questões sobre o estatuto epistemológico da teoria da selecção natural, ou sobre uma origem do cosmos da qual o princípio antrópico apenas diz que alguma probabilidade terá que ter – o enunciado (21) é pois mais *fraco* do que o (14). Em todo o caso o ramo *B* apenas confirma a plausibilidade de uma alternativa à Hipótese Deus, de modo que o elevado grau da probabilidade indutiva da conclusão geral (22) fica determinado pela negação, que se pretendia praticamente certa, daquela alternativa na conclusão intermédia (14) – se é pacífico que a referida hipótese é falsa, e se outra hipótese se afigura plausível, então esta é seguramente melhor do que a primeira.

Penso portanto que poderemos aceitar a autoclassificação de Dawkins como tendo proposto um argumento indutivo forte – Isto na condição, devo salientar, de aceitarmos a disjunção dicotómica (2); pois, se se verificar mais do que uma alternativa à Hipótese Deus, a mera negação desta última não permite concluir, por exclusão de partes, alguma restante; nesse caso os capítulos 1-4 de *A Desilusão de Deus* oferecem-nos apenas a baixa probabilidade indutiva do argumento em prol de uma generalização da teoria da evolução das espécies. Esta rectificação classificativa fica porém suspensa até que se esclareça um eventual deficit daquela premissa geral.

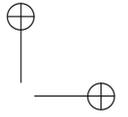
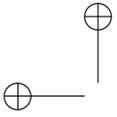
Passemos então à avaliação do pilar dessa força indutiva – a negação (14) das duas versões da Hipótese Deus. Ou seja, temos que aferir se as premissas dos ramos *A.i* e *A.ii* são significativas para as respectivas conclusões (9) e (13), e se o são no elevado grau de probabilidade correspondente à total recusa que essas conclusões afirmam.



3.2 São quatro os critérios de avaliação dos argumentos indutivos: a relevância das premissas para o tema da conclusão, a verdade dessas premissas, a probabilidade indutiva do argumento, e a sua condição de (quase) total evidência. Não discutirei a primeira por me parecer pacífica. Sobre a segunda apontaremos à frente duas notas. Mas para *mostrar* quão *oco* é esse argumento creio que basta atender à terceira na base da quarta.

Como dizem John Nolt e Dennis Rohatyn (1991: 66), “um ponto crucial no qual os argumentos indutivos diferem de argumentos dedutivos está na sua vulnerabilidade à nova evidência. Um argumento dedutivo permanece dedutivo se novas premissas são acrescentadas (sem levar em conta a natureza das premissas). Um argumento indutivo, ao contrário, pode ser fortalecido ou enfraquecido pelo acréscimo de novas premissas”. Lembrando a invocação das premissas (7) e (12) para se aceitar a evolução dos ramos argumentativos que atrás analisámos, reconhecemos assim que a probabilidade das conclusões (9) e (13) varia directamente com a precisão da informação prestada naquelas duas premissas. É desta dependência que decorre a *exigência de evidência das premissas* usadas.

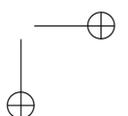
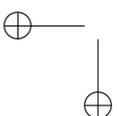
E em conformidade, é altura de corrigir a linguagem: introduzi a primeira dessas duas premissas (enunciado (7)) qualificando-a como “implícita”. No âmbito da argumentação indutiva, esse adjectivo significa que será uma das “suposições que o autor do argumento pretende que os leitores as tomem como certas (...) fazem parte do argumento do autor” (*ibid.*: 71). Esta não é porém a única condição que resta a quaisquer premissas que não sejam explicitadas. “Se a evidência omitida afirma algo fortemente contra a conclusão, dizemos que cometemos a *falácia da evidência suprimida*. (...) São informações que o autor deliberadamente oculta ou involuntariamente omite. (...) As evidências suprimidas não” fazem parte do argumento do autor (*ibid.*: 70, 71). Atendendo ao ponto crucial referido pelos autores que temos vindo a citar, o pri-



meiro passo da nossa avaliação do argumento de Richard Dawkins deve incidir na determinação da pacificidade dessas duas premissas, caso em que serão “implícitas”, ou pelo contrário da insustentabilidade do seu presente uso, caso em que o autor comete a mencionada falácia.

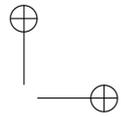
Para constatar que este último é precisamente o caso bastará, parece-me, consultar os índices de duas ou três introduções à metafísica contemporânea. De imediato se compreende assim a sentença de Hilary Putnam (1988: 114), um dos mais influentes filósofos da actualidade: “we can and should insist that some facts are there to be discovered and not legislated by us. But this is something to be said when one has adopted a way of speaking, a language, a ‘conceptual scheme’. (...) *The word ‘fact’ no more has its use fixed by the world itself than does the word ‘exist’ or the word ‘object’*”. O itálico é meu, serve para realçar a contingência do significado de “ente”, a qual, embora não absoluta – daí nem todos os factos serem legislados por nós – historicamente estabeleceu como apenas um entre outros (cf. Gilson, 1952) o *conceptual scheme* que Dawkins presumiu como sendo único, logo necessário. Enunciados como esses (7) e (12), portanto, de modo nenhum podem ser simplesmente pressupostos. A sua afirmação só se torna legítima como conclusão da rejeição das concepções alternativas – em termos lógicos, falta eliminar a disjunção das outras concepções metafísicas. Nem um esboço disto, porém, é sequer mencionado na obra que analisámos. E, com o campo aberto a quaisquer concepções metafísicas, a probabilidade indutiva desse argumento tende para zero.

Outra falácia recorrente em *A Desilusão de Deus* – com uma frequência para aí de página sim / página sim – é a chamada *ad hominem*: se não se gosta de uma ideia, ataca-se quem a defende, na assunção, precisamente falaciosa, de que a desconsideração desta pessoa acarreta a falsidade empírica ou a inconsistência lógica daquela ideia. Ainda que correndo o risco de sermos puxados para



esse lamaçal, permita-me a leitora que pelo menos o uso de “desilusão” (*delusion*) seja aqui devolvido. O autor classifica assim a crença numa “inteligência sobre-humana e sobrenatural...” na medida em que, segundo o dicionário do Microsoft Word, aquele termo significa “«uma falsa crença persistente, mantida apesar da forte evidência em contrário, sobretudo como sintoma de um distúrbio psiquiátrico»” (p.18). Sou alérgico a esses métodos soviéticos de se considerar louco todo aquele que acredita no que eu não acredito. Mas, se Dawkins persistisse no uso desse termo após aquela consulta a índices de obras metafísicas, ou, pior ainda, enquanto persiste em nem sequer os consultar sem todavia prescindir desses conceitos, seguramente coloca-se ele próprio à cabeça dos destinatários do termo que escolheu para o título do seu livro. “Seguramente”, claro, se o dito argumento central implicar premissas como as (7) e (12) aqui assinaladas – este juízo deixo-o agora ao cuidado da leitora.

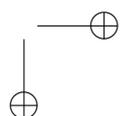
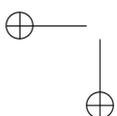
Faltam as duas notas sobre a veracidade empírica das premissas explicitadas em *A Desilusão de Deus*. Tenho ideia que o que primeiro me chocou quando comecei a ler o livro na p. 107 foi a menção das chamadas “provas” da existência de Deus como se estas tivessem uma interpretação unívoca, isto é, como se quem quer que as leia as interprete da mesma maneira. Não me vou alongar aqui. Se a leitora tiver interesse naquelas provas, além de facilmente as encontrar na edição virtual da *Suma Teológica*, e de poder encontrar apoio na sua exploração em Kenny (1969), para a refutação lógica que aqui desenvolvemos será fundamental que constate a diversidade das interpretações posteriores sobre tudo o que é implicado pelo argumento teleológico, por exemplo em Kerr (2002). Para um estudo das nuances na própria obra de S. Tomás, e precisamente na evolução desde o conhecimento natural ao de um Criador, creio que um belo apoio é Wippel (2000). Estas últimas obras informam sobre muita outra bibliografia. Ora em consequência dessa diversidade hermenêutica, e tal como atrás nas

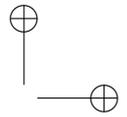
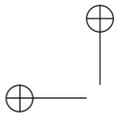


falsas premissas implícitas, Dawkins apenas poderia fazer qualquer juízo de valor sobre os argumentos atribuídos a Tomás de Aquino se, primeiro, fizesse o juízo de facto sobre que argumentos afinal são esses! Mas mais uma vez, nem uma vírgula escreve sobre o assunto.

Segunda nota: Logo em *O Ente e a Essência* S. Tomás (1995) tinha explicado que a insubsistência dos entes naturais – enunciado (5) – decorria de lhes faltar a articulação entre os respectivos seres e essências. O ente que essa carência, de um lado, e que o facto de tais entes, do outro lado, implicam terá então como essência o próprio ser. Deste modo o Criador é estruturalmente simples, e não complexo como as suas criaturas – pela separação nelas entre ser e essência. Segundo Étienne Gilson (1955: 132-136, 368-375), a simplicidade do Criador é aliás reconhecida tanto nessa argumentação *a posteriori* da tradição tomista, quanto na argumentação *a priori* de S. Anselmo – daí termos concedido atrás a premissa (1); embora pela minha parte eu creia que ela própria não será tão simples...já o explico no próximo parágrafo. Recusa-se assim a ideia de que a causalidade de um Criador às suas criaturas seja a mesma que se joga entre estas – nomeadamente, enquanto os entes finitos provocam acontecimentos que lhes sucedem, Deus causará essa mesma acção causal ao acompanhar, a todo o momento, aqueles entes – Alister McGrath (2008: 79) também se refere a isso na obra que temos vindo a referir. Não faz então sentido incluir um Criador em qualquer sequência de relações causais do género das que se apontam às suas criaturas, como Dawkins pretende no enunciado (8). Começa a ser maçador repetir isto, mas o facto é que, sobre o conceito de causa no pensamento Moderno e a sua diferença em relação à acepção aristotélico-tomista, não se encontra uma vírgula em *A Desilusão de Deus*.

Em suma, estarei a gastar demasiado tempo e energia com uma obra que não o merecerá, e começo a sentir-me responsável por igual desperdício por parte dos leitores que, confiadamente, por-





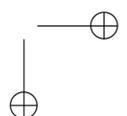
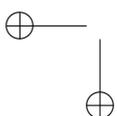
ventura me estejam ainda a acompanhar! Resta-me pois tentar tirar daqui algum contributo útil para umas nossas explorações teológicas, essas então (espero que) construtivas.

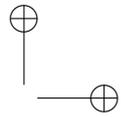
4. A questão de Deus

A descoberta da falácia de evidência suprimida na argumentação ateia de Richard Dawkins não encerra esta nossa investida em teologia. Pelo contrário, se fecha a etapa em que caminhámos num co-mentário a *A Desilusão de Deus*, abre uma nova etapa a partir desse horizonte que a nossa análise descobriu sob aqueles argumentos. Desenvolvê-la ultrapassa em muito o limitado propósito destas linhas, mas pelo menos deixá-la-emos balizada.

Com efeito, o erro que apontámos a Dawkins não foi o dele pretender chegar a uma certa conclusão na base de premissas manifestamente falsas, mas antes o de nem ter procurado discriminar, de entre as primeiras premissas relevantes para a questão da existência de um universo improvável, as mais plausíveis. A tarefa que nos passa a caber, portanto, é a dessa discriminação – em ordem depois ao regresso às questões, seguramente muito importantes, abordadas na obra que aqui comentámos.

Pela minha parte encetei essa tarefa, aliás sem qualquer intencionalidade teológica – em «Equacionamento do problema sobre o que há», texto inédito que refiro pois é possível que venha a ser publicado – ao argumentar que dispomos de duas estratégias para conceber, de raiz, tudo o que há, ou que é o caso. Por um lado, num jogo entre o ser e a essência de cada ente, de modo que cada um destes se manifestará na resistência que faz a tudo o que há para além dele, mas sem que a todos subjazam quaisquer regras gerais para os conceber. Por outro lado, pode-se precisamente postular uma estrutura subjacente, e conceber o que há em conformidade

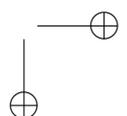
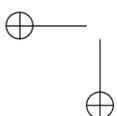


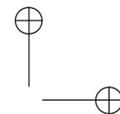


a ela. Esta alternativa permite reenquadrar a teologia natural e a teologia racional que encontramos pela mão de Richard Dawkins, nomeadamente nas disjunções (2) e (4). A saber: uma vez reconhecida a alternativa entre um mundo de entes que resistem entre si, cada um dos quais emergindo ao longo de um seu processo, e um mundo de entes postos sobre, ou no seio de uma mesma estrutura conceptual, duas vias se abrem: *a)* partir desses entes, um dos quais sou eu próprio mas do qual não tenho outro conhecimento além do que é mediado pelas resistências em que me manifesto, e porventura ascender a um ente Criador – numa teologia natural como a tomista. Ou *b)* inflectir intelectualmente sobre o próprio intelecto, como fez S. Anselmo, para eventualmente intuir no seu âmago uma estrutura de suporte, e então a partir desta regressar precisamente a tudo o que ela suporta incluindo quem eu seja. A diferença entre esta minha disjunção e aquelas outras do biólogo britânico é que a concepção reducionista (*b*) não separa à partida os argumentos teológicos *a priori* das explicações de tipo guindaste.

Isto é, se do lado emergentista quaisquer argumentos só poderão ser *a posteriori*, do lado reducionista a explicação do universo começa com algum postulado de regras *a priori*, para evoluir depois seja para teses imanentistas como as científicas, seja para o panteísmo, seja para o deísmo⁷. Se calhar aliás é por esta familiaridade teórica que Dawkins diz, por exemplo, “comparado com o delinquente psicótico do Velho Testamento, o Deus deísta do iluminismo do século XVIII é um ser de muito maior grandeza” (*Op.cit.*: 63), ou ainda, “o Deus deísta (...) é sem dúvida uma melhoria em relação ao monstro da Bíblia[,] infelizmente, é pouco maior a probabilidade de que ele exista” (*ibid.*: 73). Sem ir tão longe, os panteístas identificam logo a estrutura dessas leis com a

⁷ Como o nosso autor explica, “um deísta acredita numa inteligência sobrenatural, mas cuja acção se limitou, primeiro que tudo, a estabelecer as leis que governam o universo. Depois disso não há intervenção do Deus deísta” (*Op.cit.*: 43).



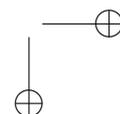
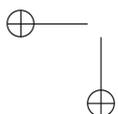


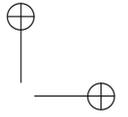
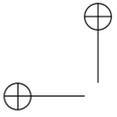
própria divindade – uma não é portanto criada pela outra – de modo que tudo o que há constitui um autodesdobramento, um desenvolvimento dessa raiz originária. Foram assim vários os iluministas que, como Espinosa, na base da opção reducionista rejeitaram a tradição criacionista para proporem uma concepção próxima, por exemplo, da que o Hinduísmo sustenta. Assim também se compreende a frase de Albert Einstein, que o nosso autor (*ibid.*: 40) tanto aprecia: “se há algo em mim a que se pode chamar religioso, então esse algo é a infinita admiração pela estrutura do mundo tanto quanto a nossa ciência o consegue revelar”. Para enfim, indo ainda menos longe, se ficar por estas explicações científicas sem qualquer conotação divina da estrutura por elas postulada. É a posição de Dawkins. Uma posição que todos quantos cuidamos da economia das explicações teóricas por certo louvaremos...mas na condição de:

- i) depois de estabelecido um critério de escolha entre esquemas conceptuais (Putnam), se estabelecer a metafísica reducionista em detrimento da emergentista;
- ii) e de nela se lograr aplicar a Hipótese Darwinista, concretamente determinando o estatuto epistemológico da teoria da selecção natural e a sua relação com quaisquer teorias científicas, sem que se revele necessário algum postulado de matriz panteísta, senão mesmo deísta.

Todo um programa conceptual se nos abre a partir daqui. E “conceptual” no duplo sentido de, por um lado, ser um empreendimento mental, que, por outro lado, gera um universo diferente daquele em que nos encontraremos se a via conceptual for outra.

Particularmente em relação ao (eventual) ente que aqui visámos, tenho pois sérias dúvidas que o “Deus” apontado pela via intelectualista de S. Anselmo não seja afinal próximo do “Deus” deísta, ou até de um “Brahma” que se desdobra em nós, prontos



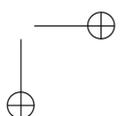
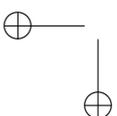


a serem postulados em socorro de uma eventual insuficiência do positivismo cientifista. Enquanto outro é o “Deus” que porventura se encontrará pela via emergentista, uma vez que, recusando-se uma estrutura conceptual básica, nesta estratégia não faz sentido isolarem-se as faculdade intelectuais das volitivas, etc. No sentido dessa diferença teológica, e reconhecendo a *eminência* de Tomás de Aquino, voltemos ao princípio para concluir com as suas palavras (1920: 2-2, 2.2):

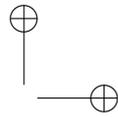
“Unbelievers cannot be said “to believe in a God” as we understand it in relation to the act of faith. For they do not believe that God exists under the conditions that faith determines; hence they do not truly imply believe in a God, since, as the Philosopher observes (Metaph. ix, text. 22) “to know simple things defectively is not to know them at all.””

Agradecimento

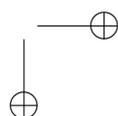
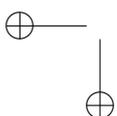
Ao abordar um tema transversal e de interesse praticamente universal como este da existência de um Criador vêm-me à memória uma série de apoios pontuais que me fizeram a diferença para que aqui o abordasse, na perspectiva e modo em que o fiz. Como me disse o Doutor Nuno da Silva Gonçalves S.J., quando lhe agradei directamente a sua atenção pessoal numa altura difícil da minha vida académica, “A vida é feita de pequenas coisas” (e eu acrescentaria) que às vezes se tornam grandes. Reporto-me em particular (para usar a conhecida metáfora) àquela oferta da primeira cana de pesca, ao empréstimo de um anzol ou pedaço de linha, uma dica técnica, ao simples estímulo para se não desistir naqueles tempos



em que nenhum peixe morde...enfim, todos esses apoios que, porque já distantes ou por se relacionarem apenas indirectamente ao que fazemos, acabamos por não os registar quando se calhar são os que mais pontuam o nosso caminho. De entre as *canas* ou *dicas de pesca* que recebi, agradeço pois, saudosamente, a professores como a Dra. Madalena Pereira, docente de Estudos Sociais (creio que era assim que se chamava a disciplina) do 7º ano de escolaridade, que me consolidou o interesse por essa área de trabalho. Como o Dr. José de Almeida, em História do 8º ano, que me abriu as portas da cultura clássica. Como a Dra. Natália Almeida, em Filosofia no Secundário, que me estimulou tanto pelo seu rasgo de esperança assim que da introdução a Kant inferi a ideia geral da chamada “revolução copernicana”, quanto pelo seu desapontamento pela minha falta de estudo...Como o enfático “Claro!” da Dra. Maria Antónia Ramos Gil numa explicação de Matemática, ao lhe ter perguntado por uma anterioridade dos resultados em relação aos cálculos quando, no início destes, há que escolher as regras que conduzem àqueles – a certeza com que essa resposta foi dada (não sei se traindo o platonismo frequente nos matemáticos... se para me despachar) foi a melhor introdução à epistemologia que eu poderia ter tido. Já na segunda passagem pelo ensino superior, reconheço a disponibilidade do Doutor Michel Renaud para se comprometer numa carta de recomendação de candidatura minha a uma bolsa de estudo para a Alemanha (só não lhe dei seguimento porque depois não consegui obter a verba necessária ao pequeno prévio curso intensivo de alemão). Mais tarde, recordo com amizade o calor com que, desde o primeiro dia, o Doutor José Henrique Silveira de Brito me recebeu na Universidade Católica Portuguesa em Braga. Numa representação da feliz temporada que passei no St. Michael’s College da Universidade de Toronto, agradeço ao Director da John M. Kelly Library a oferta do exemplar que aqui usei da *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* de Étienne Gilson, assinado pelo próprio autor numa dedicatória a um amigo.



Enfim, no meu actual (ainda que necessariamente intermitente) regresso aos bancos universitários, agradeço ao Doutor João Araújo a sua insistência e incentivo a que eu não remetesse para a lista das tarefas adiáveis a prova que tinha de lhe apresentar em Geometria, além do mais, começava nessa altura a preparar esta crítica, e creio que o estilo de demonstração lógica pedido naquela prova me sugestionou bastante sobre a forma a implementar aqui. à margem da escola (e voltando aos tais estímulos enquanto o peixe não morde), por razões diferentes que porém não carecem ser aqui explicitadas, não quero deixar de mencionar com um abraço a Teresa Madruga, a Ana Cristina Bettencourt (infelizmente já falecida), o Carlos P. Lopes, a Sra. D. Maria Guilhermina e Eng. Luís Machado, e o Eng. Luís I. Brandão.



Referências Bibliográficas

- Anselmo (Santo), 1982 [1077-1078]. *Proslógion*. In: *Opúsculos Selectos da Filosofia Medieval*. Trad. A. Soares Pinheiro, pref. J. Gama. Braga: Faculdade de Filosofia, pp. 79-105.
- Aquino, Tomás de (Santo), 1995 [1252-1256]. *O Ente e a Essência*. Trad. e introd. Mário A. Santiago de Carvalho. Porto: Edições Contraponto.
- 1920 [1266-1274]. *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*. Second and Revised Edition, trans. by the Fathers of the English Dominican Province. <http://www.newadvent.org/summa/>.
- Audi, Robert, 1998. *Epistemology – A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. 2nd. ed. Londres, Nova Iorque: Routledge.
- Barbosa, R.; Magalhães, J.P. Blogue: *Transhumanismo*. <http://transhumanismo.blogs.sapo.pt/1148.html?view=16508#t16508>.
- Dawkins, Richard, 2007. *A Desilusão de Deus*. 3^a ed. Trad. L. Rodrigues e M.L. Camilo. Cruz Quebrada: Casa das Letras.
- Dyson, Freeman J., 1964. «Mathematics in the physical sciences». In: M. Kline (introduction) *Mathematics in the Modern World – Readings From “Scientific American”*. São Francisco: W.H. Freeman and Company, s.d., pp. 249-257.
- Gell-Mann, Murray, 2003. «Pléctica: o estudo da simplicidade e da complexidade». In: R. Fausto et. al. (Coor.), *Fronteiras da Ciência: Desenvolvimentos Recentes – Desafios Futuros*, Coimbra, Lisboa: Imprensa da Universidade de Coimbra, Gradiva, pp. 47-62.

- Gilson, Étienne, 1952. *Being and Some Philosophers*. 2nd. ed. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- 1955. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. Nova Iorque: Random House.
- Kenny, Anthony, 1969. *The Five Ways: St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Kerr, Fergus, 2002. *After Aquinas: Versions of Thomism*. Malden, MA, Oxford: Blackwell Publishing.
- McGrath, Alister, 2008. *O Deus de Dawkins: Genes, Memes e o Significado da Vida*. Trad. L. Franco. Lisboa: Alêtheia.
- Nolt, J.; Rohatyn, D. 1991. *Lógica*. Trad. M. Yamashita, rev. L.Z. Puga. São Paulo: McGraw-Hill.
- Putnam, Hilary, 1988. *Representation and Reality*. Londres, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Torrell OP, Jean-Pierre, 1999. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: Sua Pessoa e Sua Obra*. Trad. L.P. Rouanet. São Paulo: Edições Loyola.
- Wippel, John F., 2000. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Washington DC: The Catholic University of America Press.