

TRADUÇÃO**RICHARD SWINBURNE****POR QUE HUME E KANT ESTAVAM ERRADOS AO REJEITAR A
TEOLOGIA NATURAL***SWINBURNE, R. *Why Hume and Kant were mistaken in rejecting natural theology* Th.Buchheim & F. Hermanni & A. Hutter & Ch. Schwöbel, *Gottesbeweise als**Herausforderung für die moderne Vernunft*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 317-334.**POR VITOR GRANDO DA SILVA PEREIRA***

A teologia natural, entendida como os argumentos que partem de características evidentes do mundo natural para a existência e natureza de Deus, tem sido uma parte da tradição intelectual cristã por quase toda sua história e tem raízes tanto no Antigo Testamento quanto na filosofia grega¹. Não é que os Pais da Igreja, os Escolásticos e os teólogos posteriores acreditassem que precisávamos da teologia natural; mas eles acreditavam que ela estava disponível para qualquer um que duvidasse da existência de Deus e fosse capaz de entender os argumentos. Mas toda essa tradição caiu em descrédito entre os filósofos como resultado de argumentos semelhantes apresentados tanto por Hume quanto Kant sobre os limites da compreensão e conhecimento humanos. Os argumentos de Kant tiveram uma enorme influência ao longo dos últimos dois séculos no pensamento dos filósofos da Europa e (através desses filósofos) também influenciaram os teólogos, tanto nos países anglófonos quanto no continente europeu. Os argumentos de Hume exerceram maior influência no pensamento de filósofos

* Este artigo foi publicado também em um volume contendo os trabalhos apresentados na conferência em Tübingen, 'Arguments for the Existence of God', que ocorreu em Março de 2011, e no *European Journal for Philosophy of Religion*

* Bacharel em Teologia (FABAT). Mestrando em Lógica e Metafísica (UFRJ). Áreas de atuação: epistemologia analítica e filosofia analítica da religião. E-mail: vitor.grnd@gmail.com

¹ Para conferir a minha descrição do desenvolvimento da teologia natural dentro do pensamento judaico-cristão, e parte da oposição a ela, veja o meu livro *Faith and Reason*, segunda edição, Oxford University Press, 2005, pp. 106-121.

anglófonos, chegando ao seu auge na metade do século XX. Eu defendo que os argumentos de ambos os filósofos sobre os limites da compreensão e conhecimento humanos são totalmente frágeis e há boas razões para a teologia natural retomar o seu devido lugar na tradição cristã e – mais amplamente – na tradição filosófica.

O princípio mais geral de Hume sobre os limites da inteligibilidade é que todas nossas “ideias” são compostas de ideias simples e que todas as ideias simples são derivadas de “impressões”². Por “impressões”, ele quer dizer “todas as nossas mais vívidas percepções [isto é, eventos conscientes] quando nós ouvimos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, desejamos ou queremos”; enquanto por “ideias” ele quer dizer “as percepções menos vívidas das quais estamos conscientes quando refletimos sobre qualquer uma dessas sensações ou percepções mencionadas acima”³. As ideias produzidas por impressões podem ser analisadas como compostas de ideias “simples”. Nós podemos combinar nossas ideias simples de várias maneiras de modo a formar ideias complexas de coisas das quais nós não temos qualquer impressão. Assim sendo, usando o exemplo de Hume, ao termos impressões do ouro e de uma montanha, nós podemos ter as ideias do ouro e de uma montanha e então combiná-las para formarmos a ideia de uma montanha dourada, da qual não tivemos qualquer impressão. Mas – Hume afirma – não é possível termos qualquer ideia a não ser aquelas compostas de ideias simples derivadas, em última instância, de nossas próprias impressões. A partir disso, ele supõe que dado que os humanos têm impressões apenas de um certo tipo de coisas sensíveis, nós só podemos ter ideias de determinado tipo. Assim, “quando nós consideramos... qualquer suspeita de que um termo filosófico é empregado sem qualquer sentido ou ideia (o que é algo bastante frequente), nós precisamos questionar *de que impressão essa suposta ideia foi derivada*”; e se nenhuma impressão puder ser produzida, isso confirmaria nossa suspeita de que o termo está sendo empregado “sem qualquer sentido ou ideia”, ou seja, ele é completamente desprovido de sentido⁴. Assim, Hume afirmou, aquilo que nós podemos pensar está “confinado a limites muito

² David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, (ed.) L.A. Selby-Bigge, segunda edição, Clarendon Press, 1902, seção 2.12. (As minhas referências às seções de Hume são aos parágrafos numerados da edição de Selby-Bigge).

³op. cit. 2.13.

⁴op. cit. 2.17.

estreitos”⁵.

Hume tinha uma compreensão muito simplória da natureza do pensamento. De fato, o pensamento envolve a operação com ideias, normalmente (e especialmente no mundo moderno, desde Kant) chamadas de “conceitos”; mas conceitos não são vagas imagens de percepções, entendidas como eventos conscientes que ocorrem em nós quando percebemos. Às vezes, o uso de um conceito *x* pode estar acompanhado de uma vaga imagem de *x*. Mas isso nunca é o suficiente, e raramente (talvez nunca) necessário. Para se pensar que a inflação está aumentando, não é necessário que se tenha uma vaga imagem da inflação; e se houver alguém que de fato tenha uma vaga imagem acompanhando o pensamento (p.ex., de lojistas colocando números maiores nos rótulos de seus produtos), isso poderia ser uma imagem de muitas coisas além da inflação (p.ex., os números poderiam ser os novos números dos produtos em algum catálogo). Mas a despeito de sua simplória teoria do pensamento, Hume talvez estivesse com alguma razão no argumento que defendia, de que – como fato contingente⁶ – nós só pensamos através de conceitos derivados (de alguma forma) de nossa experiência de sua aplicação ao mundo (interno ou externo). Como os medievais afirmavam, *nil in intellectu quod non prius in sensu*. Mas há dois problemas cruciais com esse slogan. Um deles é que (colocando o argumento nos termos de Hume) nossas “impressões” podem fazer surgir muitas “ideias” diferentes, algumas delas aplicáveis somente a substâncias e propriedades muito similares em quase todos os aspectos àquelas que causaram a impressão original e a outras ideias que podem ser aplicadas a substâncias e propriedades muito diferentes dessas em muitos aspectos. Suponha que Hume tenha impressões do que de fato são os seres humanos europeus do século XVIII. Essas impressões podem fazer surgir uma ideia aplicável somente aos humanos europeus do século XVIII. Mas elas também poderiam fazer surgir uma ideia aplicável a, e somente a humanos de todos os tempos e culturas e também a uma ideia aplicável a, e somente a pessoas (isto é, quaisquer seres racionais, incluindo, por exemplo, marcianos). Este problema é: quão gerais são as ideias que podemos formar a nossa experiência do mundo? O outro problema é: de que maneiras é permissível combinar ideias de forma a

⁵op. cit. 2.13.

⁶ Não pode ser uma verdade necessária que todos os nossos conceitos sejam derivados da experiência. Sem dúvida alguma, eu tiro o meu conceito de “verde” do resultado de ter visto o verde no passado. Mas suponha que um cientista do futuro seja capaz de criar uma cópia exata de mim como sou hoje. A cópia exata teria o mesmo conceito de verde que eu tenho e, ainda assim, não o teria como resultado de ter visto coisas verdes.

formar outras ideias? Podemos combinar a ideia de uma pessoa com a ideia de uma parte, e a ideia de *não* se ter algo⁷, e a ideia de um objeto material, de modo a fazer surgir a ideia de uma pessoa que não tem qualquer objeto material como parte dela (isto é, não-corpórea)? Poderíamos ir ainda mais além, combinando essa última ideia com as ideias de poder, ação, bondade, conhecimento, crença e a ideia de uma sentença verdadeira (ideias das quais todas são derivadas das impressões), para obtermos a ideia de uma pessoa não-corpórea que tem o poder de fazer toda boa ação, nenhum poder para fazer uma ação que não seja boa, que conheça todas as sentenças e que não acredite em nenhuma sentença que não seja verdadeira? Se sim, estamos a caminho de termos uma ideia de Deus. Hume não encarou esses problemas. Mas a questão de se "o que sabemos está confinado a limites muito estreitos" depende da solução a esses problemas.

O interesse de Hume na inteligibilidade é um interesse na questão de quais palavras expressando quais conceitos podem ser combinadas de tal modo a formar uma sentença que expresse uma proposição logicamente possível, a qual nós possamos considerar concebível num sentido objetivo. Uma proposição logicamente possível é uma proposição que não implique uma contradição. Como qualquer proposição implica um número infinito de proposições, nós não conseguimos provar que ela seja logicamente possível inspecionando-as todas e não encontrando contradição entre elas. Na verdade, para se provar que uma proposição é de fato possível logicamente (ou, como pode ser o caso, impossível) nós dependemos da suposição de que uma proposição que é aparentemente logicamente possível (ou impossível) provavelmente é de fato logicamente possível (ou impossível, como pode ser o caso). Mas se as intuições conflitarem, isto é, se for discutido se uma proposição *p* é logicamente possível ou não, a solução é tentar demonstrar ou que *p* implica uma contradição ou que alguma outra proposição *q* é logicamente possível e que *q* implica *p*. Pois se *q* for logicamente possível, também o é qualquer proposição implicada por *q*. Uma proposição *x* implica outra proposição *y* se e somente se (*x* e não \neg *y*) for logicamente impossível; e sendo assim a resolução dessas controvérsias exige ulteriores intuições sobre impossibilidade

⁷ Hume parece admitir que nós temos em certo sentido um conceito de "não" a que ele chama de "contrariedade" e o lista como uma "conexão entre ideias" (*Enquiry* 19n.); e que ideias gerais e, portanto, o conceito de "qualquer", são realmente ideias particulares que lembram outras ideias particulares (*Enquiry* 125n. resumindo o seu *Treatise of Human Nature* 1.1.7). Mas essas breves observações constituem meras "sugestões" (cf. *Enquiry* 125n.) de como uma teoria poderia ser desenvolvida.

lógica; cuja justificação, mais uma vez, depende da aparente possibilidade (ou impossibilidade) lógica de haver bons indícios do que é de fato logicamente possível (ou impossível). Se uma das partes não consegue fazer com que a outra concorde prontamente com sua alegação de que alguma proposição x implica outra proposição y , ele talvez consiga fazê-lo concordar que x implica s , s implica t , e assim por diante até chegarmos a y ; visto que a implicação é transitiva, isso provaria que x implica y . Mas de todas essas formas nós só podemos provar que uma proposição controversa é logicamente possível ou impossível com base na concordância acerca de outras proposições que sejam logicamente possíveis ou impossíveis. Não existe um axioma fácil (tal como o que Hume ou os positivistas lógicos⁸ acharam que poderiam apresentar) que nos permita determinar se uma proposição é logicamente possível ou impossível. Apenas pelos métodos que eu descrevi nós podemos determinar através de um argumento dedutivo⁹ se é logicamente possível que exista mais de um espaço ou tempo, ou que um efeito possa preceder sua causa, ou que um evento possa ocorrer sem uma causa ou o que quer que seja; então, só dessa forma (para colocar a questão nos

⁸ Os positivistas lógicos alegaram que para que pudesse possuir “sentido factual”, o que poderíamos entender por “logicamente contingente”, uma proposição teria de ser ‘verificável’. Mas se ‘verificável’ for entendido como ‘conclusivamente verificável’, a alegação se torna implausível, já que muito poucas proposições são conclusivamente verificáveis; e se ‘verificável’ for entendido como ‘tal que algum indício possível poderia torná-la mais provável do que seria de outro modo, muito poucas proposições poderiam ser excluídas, se é que poderíamos excluir alguma (a não ser aquelas logicamente impossíveis). De qualquer forma, não há qualquer boa razão para se supor que qualquer forma de verificacionismo seja verdadeira; a nossa compreensão de uma proposição surge não do nosso entendimento de como ela poderia ser verificada, mas da nossa compreensão de seus conceitos constituintes e a forma gramatical da sentença que a expressa. Cf. o meu *The Coherence of Theism*, edição revisada, 1993, capítulo 2.

⁹ Existem versões probabilísticas de argumentos desses tipos, argumentos do fato de que alguma proposição é logicamente possível para uma conclusão de que é (epistemicamente) provável que uma proposição similar seja logicamente possível, e argumentos do fato de que uma proposição implica uma contradição para a conclusão de que é (epistemicamente) provável que uma proposição similar também implique. Por exemplo, se alguém admitir que é logicamente possível que um humano pudesse viver para sempre, isso parece tornar (epistemicamente) provável que é logicamente possível que um tigre pudesse viver para sempre. Tal argumento é um argumento para demonstrar que (provavelmente) a proposição relevante não implica uma contradição; mas ele não tem a força compulsória de uma dedução a partir de uma premissa evidentemente logicamente possível. Um tipo importante de argumento probabilístico para se demonstrar que uma proposição é logicamente possível é o seguinte. Pode ser que alguns fenômenos observados seriam explicados muito bem por alguma hipótese, e assim serem muito prováveis com base em critérios normais sobre o que consiste um indício se a proposição que afirmasse aquela hipótese fosse logicamente possível. Assim pode-se demonstrar que é (provavelmente) logicamente possível a hipótese de que a luz é tanto particulada quanto similar a uma onda com base no fato de que se isso for logicamente possível isso pode explicar os vários fenômenos da luz – interferência, difração, reflexão, efeito fotoelétrico, efeito Compton, etc., ao passo que a hipótese de que a luz é uma partícula e não uma onda ou a hipótese de que a luz é uma onda e não uma partícula só pode explicar alguns desses fenômenos. Sem a suposição de que a luz é tanto particulada e similar à onda, a ocorrência de alguns desses fenômenos seria muito improvável; assim, a sua ocorrência é indício da verdade e, assim, da possibilidade lógica da suposição. Ou alguém pode negar a possibilidade lógica da existência de uma pessoa desencarnada, mas ainda assim quando confrontado com fenômenos que sejam mais bem explicados pela hipótese de que havia um poltergeist (pessoa desencarnada) no quarto – p.ex., uma escrita sendo realizada num papel sem qualquer mal visível ou palpável a escrever, etc, etc – pode vir a reconhecer a hipótese como provavelmente verdadeira e, portanto, provavelmente logicamente possível. Esse tipo de argumento não é um argumento a partir da possibilidade lógica de tais fenômenos, mas a partir de sua ocorrência real (se eles ocorrerem). Eu discuto esse tipo de argumento em *The Coherence of Theism*, pp. 48-50.

termos de Hume) nós podemos determinar os limites quanto à generalidade das ‘ideias’ que nós podemos derivar das impressões e das formas nas quais nós podemos combinar ideias simples para formarmos ideias complexas.

Hume alegou que nós derivamos nossa ideia de ‘causa’ das impressões de ‘conjunção constante’, ou seja, sucessão regular. E ele alegou com base no princípio discutido acima que, visto que nossa ideia de x causando y foi formada pelas impressões de ‘objetos’ (ou seja, eventos) tais como x sendo regularmente seguidos por objetos como y , nosso conceito de causa é, portanto, um conceito de sucessão regular¹⁰; ou seja, dizer que um evento x causa um evento y implica que, para determinado A e B , x é A e y é B e que todos (ou talvez apenas a maior parte) os AA são seguidos de BB . É natural, portanto, supor que a única forma que nós podemos aprender sobre a causa de um novo efeito y que é um B é descobrindo que ele é precedido por algum evento x que é um A tal que – na nossa experiência – todos os AA são seguidos de BB e não há BB que não sejam precedidos por AA ; do que podemos concluir que x é a causa de y ¹¹. Assim, ao discutir a sugestão de que o universo foi causado por Deus, Hume argumenta:

Quando duas espécies de objetos sempre são observados como unidos um ao outro, eu posso inferir pelo hábito a existência de um sempre que eu vir a existência do outro e isso eu chamo de argumento da experiência. Mas como pode haver espaço para esse argumento quando os objetos, como no caso presente [isto é, quando Deus supostamente causou o universo] são singulares, individuais, sem paralelo ou semelhança específica, é algo difícil de explicar.¹²

O que parece se seguir disso é que nós teríamos de observar muitos atos da vontade de muitos deuses sendo seguidos pela existência de universos antes que pudessemos concluir que o nosso Deus causou o universo. Assim, ainda que fosse inteligível supor que Deus pudesse causar o universo, segue-se que nós não poderíamos ter nenhum conhecimento de que ele de fato o fez.

¹⁰ ‘Nós podemos definir uma causa como um objeto seguido por outro e onde todos os objetos similares ao primeiro são seguidos por objetos similares ao segundo’ - op. cit. 7(ii).60. Hume também apresenta, nessa passagem e em outras, uma segunda definição de ‘causa’ como ‘um objeto seguido por outro e cujo aparecimento sempre conduz o pensamento àquele outro’ em outras palavras, a causa de um efeito é um evento que sempre nos leva a pensar no efeito. Mas essa definição não é muito plausível e aqueles de tradição ‘humeana’ normalmente a ignoram e usam a primeira definição para desenvolver uma “teoria da causalção como regularidade”.

¹¹ Estou seguindo a leitura tradicional de Hume segundo a qual a “necessidade” pela qual uma causa é seguida por seu efeito consiste simplesmente em “conjunção constante”. Alguns escritores recentes afirmam que Hume foi mal interpretado, e que tudo que ele estava dizendo era que nós não podemos ter mais conhecimento da necessidade de causa e efeito do que o que nos é oferecido por conjunção constante. Veja, por exemplo, Galen Strawson, *The Secret Connection: Causation, Realism, and David Hume*, Oxford University Press, 1989.

¹² David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, (ed.) H.D. Aiken, Hafner, 1948, p. 23.

Mas em razão do meu argumento anterior, não se segue que, ainda que o conceito de causa seja um conceito de sucessão regular, ele não possa ser aplicado significativamente a sucessões regulares de eventos não observáveis. Pois nós poderíamos extrair de impressões de sucessões regulares de eventos não somente a ideia de um evento observável causando outro evento, mas a ideia mais geral de um evento (seja observável ou inobservável) causando um outro evento. Portanto, nós certamente podemos especular sobre os estados de átomos causando outros estados de átomos, ainda que não possamos aprender muito sobre causação em escala atômica. Mas se o conceito de causação é um conceito de sucessão regular, é plausível supor que não tenha qualquer sentido sequer especular sobre causas singulares, causas que causaram efeitos ainda que nenhum objeto similar cause efeitos similares.

No entanto, acredito que Hume estava errado em supor que nossas impressões de sucessão regular são as únicas ou até mesmo as principais impressões das quais derivamos nossa ideia de causação. Pois nós nos vemos como causadores de efeitos. Uma ação básica é uma ação que um agente realiza intencionalmente e que não o faz através da realização de alguma outra coisa intencionalmente. Quando eu faço um movimento corporal simples, tal como movimentar minha mão, normalmente isso se trata de uma ação básica – eu simplesmente a realizo sem ter de fazer qualquer outra coisa. (Embora, é claro, alguns eventos neurais tenham de ocorrer para que eu possa mover minha mão, eu não os realizo intencionalmente.) Ao intencionalmente realizar ações como o movimento da minha mão, eu pareço estar ciente de mim como causador de um efeito (o movimento da minha mão). E se as coisas são como parecem ser, as ações mais básicas consistem em causar efeitos (independentemente identificáveis). Mas existem algumas ações básicas que – se as coisas são como parecem ser – não consistem em causação de um efeito; algumas tentativas de se realizar um movimento corporal são ações básicas – por exemplo, a minha tentativa de movimentar minha mão enquanto ela está amarrada por uma corda, ou a minha tentativa de levantar uma carga pesada, são ações básicas ainda que o efeito pretendido não ocorra. E no que consiste minha tentativa de movimentar minha mão? Consiste em fazer tudo aquilo que a mim pareça tornar causalmente mais provável o movimento da minha mão. Não há qualquer evento distinto que eu realize e que possa descrevê-lo de outra forma a não ser ‘fazer tudo aquilo que a mim pareça tornar causalmente mais provável o movimento da minha

mão'. Ao fazê-lo, eu tenho a impressão de estar ciente de mim mesmo exercendo influência causal de tal modo que se eu exercê-la o suficiente, e se as circunstâncias externas permitirem (p.ex., se a corda arrebetasse devido à força que eu fosse capaz de exercer), eu causaria o efeito pretendido. Então tanto ao realizar ações básicas fáceis quanto ao tentar realizar ações básicas difíceis, eu tenho a impressão de estar consciente de mim exercendo influência causal. E visto que é certamente provável que as coisas sejam como pareçam ser (ou seja, como somos inclinados a crer que são) na ausência de contraevidência (um princípio geral que na realidade eu já usei ao discutir possibilidade lógica), é provável que eu esteja exercendo influência causal ao realizar uma ação básica fácil ou tentar realizar uma ação difícil.

Sem esse princípio geral, que eu chamo de Princípio da Credulidade, é provável que as coisas sejam como pareçam ser, nós poderíamos não ter nenhum conhecimento do mundo externo, muito menos conhecimento da memória de quais eventos passados foram sucedidos por quais outros eventos, conhecimento que Hume supõe que temos em sua discussão da causação. Assim, nós derivamos nossa ideia de causa da impressão que temos de nós ao exercemos influência causal bem sucedida, ou seja, causando. Nós não poderíamos descobrir que causamos o movimento de uma mão ao observarmos uma sucessão regular, porque não há nenhum evento anterior que possamos descobrir como tendo sido normalmente seguido pelo movimento de uma mão (exceto em alguns casos, nós já precisamos acreditar que o evento de tentar movimentar a mão é um evento de causação – se for bem sucedido). É claro que eventualmente nós poderíamos descobrir que estávamos sujeitos a uma ilusão ao acreditar que estamos movendo nossa mão; mas a descoberta dessa ilusão consistiria na descoberta de que algo que já entendíamos como uma relação causal de fato não o era. Nós precisamos já ter crenças de que causamos movimentos antes de descobrirmos que às vezes não os causamos.¹³

Após termos adquirido a noção de causação da descoberta de que podemos causar movimentos corporais, nós então podemos descobrir que podemos causar um

¹³ Hume tinha um argumento contra a ideia de que nós temos consciência direta de que exercemos influência causal. Ele afirmava que a vontade “não tem mais capacidade de descobrir conexão com seus efeitos do que qualquer causa material tem com o seu devido efeito”. Tal conexão “não poderia ser antevista sem a experiência de sua conjunção constante”. Veja o apêndice de seu *Treatise of Human Nature*. Eu defendo acima que uma ‘vontade’ (ou uma ‘volição’ ou ‘tentativa’) de realizar uma ação básica que consista em trazer à tona x não pode ser identificada a não ser como a ação que o sujeito acredita ser o exercício de influência causal em relação à produção de x ; e quando a minha tentativa é seguida pela ocorrência do evento requerido (x), é provável que a minha tentativa é a minha causação (mesmo na ausência de qualquer indício de conjunções constantes).

evento do tipo B (p.ex., a quebra de uma janela) ao causarmos um evento do tipo A (p.ex., atirar uma pedra contra a janela). Nós descobrimos que ao causarmos A, a ocorrência subsequente de B não depende de nós de modo algum e, portanto, é um efeito causado por A; nós causamos A, que por sua vez causa B; e visto que nós podemos causar B reiteradas vezes ao causarmos A, o evento de A causando B é um exemplo de sucessão regular. Então percebemos que o conceito de causação que derivamos da observação de nós mesmos intencionalmente causando efeitos aplica-se também às sucessões regulares de eventos sobre os quais não temos nenhum controle. Assim, vemos que eventos do tipo B são causados no mesmo sentido em que os efeitos de nossas ações básicas são causados, exceto que a causação não precisa ser pretendida.

Portanto, nossa consciência primária de causação é a consciência de um agente (nós mesmos), e não de um evento, causando um efeito¹⁴. E visto que a nossa consciência de causação não é uma consciência de sucessões regulares de eventos (que são os eventos que são independentemente de sua influência causal), segue-se que um agente pode causar um efeito sem que isso implique que agentes similares causariam efeitos similares em circunstâncias similares. Sendo assim, causação singular é possível.

Ao percebermos que pode haver causas não observáveis e causas singulares, torna-se evidente que precisamos de uma explicação mais ampla dos fundamentos para se acreditar que x é a causa de y , do que dos fundamentos para se acreditar que x é um A, y é um B, e de que observamos que (na nossa experiência) AA são seguidos por BB e todos os BB são precedidos por AA (ou, em vez disso, precisamos de um relato dos fundamentos para se atribuírem causas àqueles eventos que nós não causamos intencionalmente). Esses fundamentos normais, dando uma explicação bastante concisa deles que seria aceitável a muitos filósofos da ciência contemporâneos, são que isso se segue de uma hipótese explanatória H que se torna provável, em razão dos dados, que x

¹⁴ Isso talvez nos leve – corretamente a meu ver – a analisar toda causação, não apenas causação por agentes intencionais, como causação por uma substância e não por um evento. É o tijolo, não o movimento do tijolo, que causa a quebra da janela. O tijolo causa a quebra, porque possui o poder de transferir o seu momentum para outra substância e a propensão de exercer esse poder quando outra substância impede o seu movimento. Então quando o seu movimento é impedido por uma frágil janela, ele transferirá o seu momentum para a janela e ela quebrará. Segue-se que “leis da natureza” são generalizações sobre poderes e propensões de substâncias de diferentes tipos; elas dependem de leis fundamentais que concernem às interações de diferentes tipos de partículas (elétrons, quarks, etc.), diferindo um do outro em seus poderes e propensões (p.ex., atrair ou repelir outras partículas de formas diferentes). Para uma defesa dessa visão, veja as quatro primeiras páginas do meu artigo “God as the simplest explanation of the universe”, *European Journal for Philosophy of Religion* 2 (2010) 1-24, e em (ed.) A. O’Hear *Philosophical Essays on Religion*, Cambridge University Press, no prelo.

é a causa de y . Uma hipótese (ou teoria) explanatória se torna provavelmente verdadeira pelos dados (indícios) à medida que (1) a hipótese prevê, ou seja, torna provável, a veracidade de muitos dos indícios observáveis e que os tais indícios não sejam falsos, (2) a hipótese “encaixa-se” com “indícios progressos” (isto é, ela se entrosca bem com teorias que estão fora do seu escopo que se tornam prováveis pelos seus indícios em razão desses critérios), (3) a hipótese é simples e (4) a hipótese tem um escopo pequeno. Eu entendo por “indício” os fenômenos que a hipótese, se verdadeira, explicaria; eu contrasto isso com os “indícios progressos” que são indícios relevantes a teorias fora do escopo de H . Por “previsão” dos indícios, nós deveríamos entender meramente que a hipótese torna provável muitos indícios observáveis e nenhum indício observado falso. É irrelevante, eu sugiro, se a hipótese é descoberta antes ou depois da formulação da teoria. O escopo de uma hipótese é uma questão da abrangência do que ela pretende nos dizer sobre o mundo na extensão e precisão de suas alegações; quanto mais a hipótese alega, menos provável ela se torna. A simplicidade, no entanto, é muito mais importante do que escopo; os cientistas consideram bastante provável uma teoria de enorme escopo quando ela consiste numa hipótese explanatória simples. Pode não haver nenhum indício progresso relevante e, nesse caso, o critério (2) não se aplica. Um caso desses é quando uma hipótese tem um escopo muito grande (como é o caso da teoria quântica) e, portanto, há pouco indício sobre campos fora do seu escopo se é que há algum. A probabilidade relativa de teorias de grande escala de igual escopo, tal como o teísmo e teorias rivais sobre a razão da existência de um universo do tipo que temos, depende dos critérios (1) e (3) somente; assim, no caso de teorias que conduzem aos mesmos indícios com igual probabilidade (isto é, que satisfazem o critério (1) igualmente), dependem do critério (3) somente. Uma teoria é simples à medida que postula poucas substâncias, poucos tipos de substâncias, poucas propriedades (incluindo poderes e propensões) poucos tipos de propriedades, e relações matemáticas simples entre elas. E os cientistas geralmente reconhecem que é mais simples postular um grau infinito (um para o qual não há limite) de quantidade do que algum grau finito muito grande – quando hipóteses que postulam um ou outro tipo de quantidade satisfazem igualmente o critério (1). Por exemplo, Newton postulou que a força da gravidade era transmitida com velocidade infinita, ao passo que a suposição de que ela fosse transmitida com uma velocidade

finita muito grande teria previsto os indícios de modo igual¹⁵.

Segue-se dessa explicação geral que, se nós tivermos observado muitos AA seguidos de BB, nenhum A não seguido por B e nenhum B não precedido por A, então a teoria de que “Todos e somente AA causam BB” é a explicação mais simples dos dados e, portanto, a explicação mais provável da ocorrência de outro B é que ele foi causado por um A. Mas a minha explicação geral permite hipóteses em termos de entidades não observáveis ou de entidades que sejam (num aspecto causalmente importante) singulares que sejam tornadas prováveis pelos indícios. Assim, uma hipótese que postula uma entidade simples que prevê muitos dados que de outro modo seriam inexplicáveis pode se tornar provável por meio dela e, portanto, da mesma forma, podem se tornar prováveis quaisquer explicações que tal entidade simples fornecer. Assim, contrariando Hume, a teologia natural é possível.

Devo acrescentar ainda que, assim como esses argumentos mais gerais contra a possibilidade da teologia natural a partir de suas alegações sobre os limites do entendimento e conhecimento humanos, Hume tinha vários argumentos no sentido de que mesmo se permitirmos que o teísmo possa ser considerado como uma hipótese explanatória possível, não é uma hipótese muito provável. A seção 11 de sua *Investigação sobre o Entendimento Humano* e sua obra *Diálogos Sobre a Religião Natural* discutem a forma do argumento do desígnio que toma como base a intrincada construção dos corpos de humanos e animais e conclui, portanto, que Deus é o designer disso.

Na realidade, ele considera que isso se trata de um argumento que pretende satisfazer o tipo de critério que eu acabei de defender e alega que ele não o satisfaz devidamente. Ele alega que existem dados incompatíveis com a hipótese (p.ex., sofrimento humano) e outras igualmente prováveis explicações rivais dos dados da intrincada construção de corpos (p.ex., em razão da ação de vários deuses ou do acaso).

¹⁵ Eu discuto o que torna prováveis hipóteses explanatórias mais extensamente em meu livro *The Existence of God*, Oxford University Press, segunda edição, 2004, cap. 3; e eu apresento um tratamento sistemático disso no meu livro *Epistemic Justification*, Oxford University Press, 2001, caps. 3 & 4. O último contém uma discussão completa da natureza e do papel do critério da simplicidade. Mas é insatisfatório porque apresenta descrições separadas da simplicidade de uma explicação inanimada (em termos de condições iniciais e leis da natureza) de uma explicação pessoal (em termos de pessoas, seus poderes, crenças e propósitos). Eu apresento uma descrição unificada da simplicidade que torna explicações de ambos os tipos prováveis em ‘*God as the simplest explanation of the universe*’ (como já referido na nota 15).

Essas alegações precisam ser consideradas em detalhe – eu acredito que todas elas falham¹⁶. Mas essas alegações, ao contrário das demais que venho discutindo até então, permitem que os minuciosos argumentos da teologia natural sejam discutidos em seus méritos particulares; eles não eliminam a possibilidade da teologia natural antecipadamente.

Os princípios gerais de Hume sobre os limites do entendimento e conhecimento humanos tiveram grande influência em Kant; e embora seja Kant e não Hume que mais influência exerceu na filosofia continental, eu gastei tanto tempo discutindo Hume, porque Kant herdou alguns dos grandes equívocos de Hume. No entanto, é claro que Kant tinha uma filosofia muito mais sofisticada do que o rude empirismo de Hume. Para começo de conversa, Kant fez a necessária distinção entre conceito e objeto, conseqüentemente o seu “conceito” não era apenas uma imagem frágil. Ele nos diz que os insumos da nossa vida mental são “intuições” e que elas são interpretadas por conceitos. Ele alega que, visto que as únicas intuições que os humanos podem ter são “intuições sensíveis”, as categorias produzem conhecimento apenas na medida em que possam ser aplicadas a tais intuições – ‘As categorias, enquanto produtoras de conhecimento de coisas, não têm nenhum tipo de aplicação, salvo em relação a coisas que possam ser objetos da experiência possível’¹⁷ e que – de acordo com Kant – significa experiência “sensível”. Embora – ao contrário de Hume – ele permita que tenhamos conceitos de objetos fora da experiência possível, conceitos de uma substância infinitamente divisível e *de noumena*, e – mais particularmente – o conceito de um ser supremo, nós não podemos, ele afirmou, arrazoar sobre tais objetos; e assim ele adotou uma forma modificada da posição de Hume. Kant escreveu que “se a nenhuma intuição puder ser dada o conceito correspondente, [...] até onde eu poderia saber, não pode [...] haver nada a qual meu pensamento possa ser aplicado.”¹⁸

Assim, como Hume, Kant negava que nós pudéssemos ter qualquer conhecimento de causas além daquelas que conectam fenômenos sensíveis de modos regulares. Assim: ‘o princípio da causalidade não tem [...] nenhum critério para sua

¹⁶ Para a minha análise e refutação das oito objeções distintas que eu encontrei nos escritos de Hume contra o argumento do design, o seu principal alvo em seu ataque à teologia natural, veja o meu artigo ‘The Argument from Design’, *Philosophy*43 (1968), 199-212.

¹⁷ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. N. Kemp-Smith, Macmillan, 1964, B147-8.

¹⁸ op. cit. B146.

aplicação salvo somente no mundo sensível¹⁹, já que causação consiste ‘na sucessão do múltiplo, na medida em que essa sucessão está sujeita a uma regra’²⁰. Mais uma vez não há escopo para a teologia natural.

No entanto, sua alegação de que nossas ‘categorias’ (isto é, conceitos) não servem para prover conhecimento exceto quando aplicadas a objetos da experiência sensível ‘possível’ dá margem à pergunta de como nós sabemos quais experiências sensíveis são ‘possíveis’. ‘Possível’ para Kant é o logicamente possível ou objetivamente concebível; Kant supostamente teria demonstrado resultados sólidos sobre os limites das experiências concebíveis, nenhum dos quais me parece plausível. Por exemplo, ele alegou que ‘nós podemos representar a nós mesmos apenas um espaço; e se falarmos de espaços diversos, nós com isso queremos falar de um e o mesmo espaço único’²¹, e o nosso conceito de espaço gera conhecimento sintético a priori de que sua geometria é euclídeana.²² Mas parece possível descrever como seria experimentar a vida num universo fechado, mas sem limites (que não seria euclídeano) – seria tal que em qualquer direção que você seguir, você ao final voltaria ao seu ponto de partida²³. E se você descobrisse que seria possível ao se tomar uma pílula ou entrar num estranho armário²⁴ ou simplesmente caindo no sono²⁵ chegar a um lugar que não pertencesse ao espaço plenamente explorado do universo anterior, seria um universo num espaço diferente. A única forma de se determinar se é logicamente possível termos tais experiências é através do árduo método descrito anteriormente, começando com o princípio de que o aparentemente logicamente possível constitui boa evidência do que é

¹⁹op. cit. B637.

²⁰op. cit. B183. É claro que Kant não pensava que todas as sucessões regulares eram sucessões causais; mas ele pensava, assim como Hume, que um caso de causalidade consistia de um exemplo de uma lei causal que consistia num evento de um tipo particular sendo seguido regularmente (e de fato invariavelmente) por um evento de um outro tipo particular. Pelos últimos cem anos, muitos pensadores nessa tradição admitem que, assim como leis causais deterministas que consistem de um evento de um tipo particular sendo seguido invariavelmente por um evento de um outro tipo particular, pode haver leis causais probabilísticas que consistem de um evento de um tipo particular sendo seguido com alta probabilidade (física) por um evento de um outro tipo particular.

²¹op. cit. B 39.

²²op. cit. B 744-5.

²³Veja a descrição das experiências que um habitante de um tipo particular de universo fechado, um universo “torus”, teria em Hans Reichenbach, *The Philosophy of Space and Time*, Dover Publications, 1958, seção 12. Reichenbach afirma (p. 66) que, devido às experiências que ele descreve, só se poderia insistir que a geometria do universo é euclídiana, adotando uma hipótese tremendamente implausível de uma “harmonia pré-estabelecida”.

²⁴Assim como nas histórias de Nárnia de C.S. Lewis – cf. o seu *The Lion, The Witch and the Wardrobe* e *The Magician’s Nephew*.

²⁵Assim como na história contada em ‘Spaces and Times’ republished in (ed.) R. Le Poidevin e M. Macbeath, *The Philosophy of Time*, Oxford University Press, 1993.

realmente logicamente possível.

Mas ainda que uma categoria derivada da experiência seja aplicada a algo que não possa ser experimentado, não se segue que não podemos ter conhecimento disto. Essa possibilidade depende de a hipótese usar um conceito que seja logicamente possível (como demonstrado da forma definida anteriormente) e ser tornada provável pelo indício observado. Se uma hipótese sobre pessoas não observáveis é logicamente possível e produz muitas boas previsões, isso é uma razão para se supor que ela é provavelmente verdadeira. E se a probabilidade for alta o bastante, nós podemos (muito provavelmente) saber que ela é verdadeira.

O uso mais importante que Kant fez de seu princípio sobre os limites do conhecimento foi sua alegação de que, visto que somente o condicionado podia ser objeto da experiência possível, nós não podemos ter nenhum conhecimento do “incondicionado” (aquilo que é ilimitado – tal como o conjunto do universo físico ao longo do espaço e do tempo) e, assim, não podemos ter nenhum conhecimento de Deus, a suposta causa de todas as coisas, incondicionada em seu poder, conhecimento e extensão de vida, etc. Kant tentou ilustrar isso demonstrando como diversas tentativas de se adquirir conhecimento do incondicionado resulta em conflitos insolúveis. As “Antinomias da Razão Pura” pretendem demonstrar como que, ao apresentarmos um argumento em favor de alguma posição sobre o incondicionado, nós descobrimos que há um argumento igualmente plausível em favor da posição oposta. Todos esses argumentos recorrem a pretensos princípios racionais e certamente mostram que ou o princípio invocado na tese ou o princípio invocado na antítese (ou ambos) é falacioso; mas, na minha opinião – a despeito de Kant –, nenhum desses princípios são óbvias verdades necessárias da razão e os indícios podem tornar um princípio mais provável que outro. Assim, a tese que trata do tempo na primeira antinomia depende do princípio de que “a infinitude de uma série consiste no fato de que ela nunca pode ser completada através de síntese sucessiva”²⁶. A resposta óbvia é que o princípio (aparentemente apresentado como uma verdade matemática) está expresso de forma equivocada. O correto seria “a infinitude de uma série *com um primeiro membro* consiste no fato de que ela nunca pode ser completada através de síntese sucessiva”; e visto que a primeira

²⁶op. cit. B454.

antinomia trata de uma série com um último membro, mas sem um primeiro membro, ela não é relevante. A antítese depende do princípio de que “nenhum surgimento de uma coisa é possível num tempo vazio”²⁷. Kant alega ter provado na segunda analogia²⁸ que isso é necessário, que isso é uma lei indispensável da representação empírica da série temporal que as aparências de um tempo passado determinam toda existência no tempo seguinte. A sua alegação é que a nossa capacidade de distinguir, numa sucessão de percepções, aquelas cuja ordem depende inteiramente de nós (se olhamos para esta parte da casa antes daquela e vice-versa) e aquelas cuja ordem depende de mudança objetiva no mundo (observar um barco no alto de uma corrente se movimentando abaixo), exige a presunção de uma causação objetiva no mundo (a posição anterior do barco causando a posterior)²⁹. É verdade que nós não podemos adquirir qualquer conhecimento de eventos a menos que eles tenham causas ou efeitos a partir dos quais nós possamos inferi-los, e nós só podemos fazer tal inferência sobre o mundo além de nossa experiência imediata se em geral houver sequências causais regulares no mundo. Mas nós podemos aprender sobre alguns eventos observando seus efeitos e sobre outros eventos prevendo-os a partir de suas causas. Nós não precisamos supor que cada evento que conhecemos tenha uma causa. Pode ser que ao traçar regressivamente os estados do nosso universo com o que, de acordo com os indícios que possuímos, são muito provavelmente leis da natureza, isso nos leve a um estado fisicamente impossível em algum tempo progresso e, assim, nós podemos concluir que, muito provavelmente, o universo começou a existir depois desse tempo³⁰.

Existem problemas similares com a versão da primeira antinomia sobre o espaço. A tese designada a demonstrar a impossibilidade de um espaço infinito alega que, para se pensar em tal espaço como um todo, nós precisamos considerá-lo como constituído de um número infinito de partes, cuja enumeração levaria um tempo infinito a ser feita. Kant alegou ter demonstrado que nós não podemos supor justificadamente haver um tempo infinito; mas nós acabamos de ver a falácia no argumento de Kant acerca disso. A antítese do argumento sobre o espaço depende da alegação de que “se o

²⁷op. cit B455.

²⁸op. cit. B233-256.

²⁹ Para ver uma exposição desse argumento, cf. Paul Guyer, *Kant*, Routledge, 2006, pp.109-112.

³⁰ Como eu defendi no meu livro *Space and Time*, segunda edição, Macmillan, 1981, cap.15. Nós não teríamos nenhuma justificção para se postular um estado anterior do universo governado por leis causais diferentes.

mundo no espaço é finito e limitado” ele existiria “num espaço vazio que é ilimitado”³¹. Mas isso não se segue se o espaço for fechado e sem fronteiras, e nós poderíamos ter indícios de que o espaço é fechado e sem fronteiras – seja indício da experiência (veja o que foi dito anteriormente) ou indício de que a teoria de que o espaço é fechado e sem fronteiras é provável em vários dos dados observados pelos físicos.

Embora eu acredite que existam problemas similares em detalhes dos argumentos das teses e antíteses das outras antinomias, o problema das alegações de Kant sobre a primeira antinomia deveria bastar para demonstrar que não existe nenhuma razão geral para se supor que deva haver sempre argumentos igualmente plausíveis em favor de alegações rivais sobre o incondicionado. E existem dois problemas fundamentais com todos os argumentos de Kant sobre essas questões. O primeiro problema é que ele pensa que o nosso conhecimento do mundo depende do conhecimento certo de alguns princípios necessários sobre o mundo (p.ex., ‘todo evento tem uma causa’); e isso restringe o nosso conhecimento do mundo àqueles aspectos que são governados pelos princípios dos quais podemos ter conhecimento certo. Mas, é claro, como Butler escreveu algumas décadas atrás, ‘para nós [isto é, humanos, ao contrário de Deus], a probabilidade [não o conhecimento] é o grande guia da vida’³². E o segundo e correlacionado problema de Kant é que ele não tinha uma ideia clara de quais são os critérios para os dados observados tornarem prováveis uma teoria sobre o não observável – que eu expus anteriormente. Há uma explicação histórica simples para sua ignorância. Kant morreu em 1804. Foi somente em 1803 que a primeira versão da teoria atômica da química foi proposta por Dalton, o que forneceu – pelos critérios que eu expus – uma explicação muito provável dos detalhes dos dados observados (tais como as proporções fixas por peso nas quais substâncias combinavam para formar novas substâncias). Antes de Dalton, as teorias sobre o não observável não passavam de especulações sem indícios. Desde Dalton, os cientistas produziram indícios tornando prováveis teorias detalhadas não somente sobre coisas muito pequenas, mas também sobre coisas muito grandes, muito antigas e estranhas para serem observadas. Kant tinha um grande respeito pelas ciências físicas; se ele tivesse tomado conhecimento da sua história subsequente, ele talvez tivesse reconhecido um maior alcance da razão humana

³¹op. cit. B 456.

³² Joseph Butler, *The Analogy of Religion*, Introdução.

para adquirir crenças provavelmente verdadeiras sobre questões que vão muito além do observável.

Além de apresentar argumentos que dependem de seus princípios sobre os limites da inteligibilidade e a impossibilidade do conhecimento do incondicionado, Kant tinha outro argumento influente contra a possibilidade de argumentos para a existência de Deus. Ele alega que a solidez de todos os outros argumentos da teologia natural, que ele considera serem apenas os argumentos cosmológico e “físico-teológico”, dependem do argumento ontológico. Embora ele conceda que seja “uma hipótese admissível” postular “um ser todo suficiente como causa de todos os efeitos possíveis”³³, ele no entanto alega que nós precisaríamos de um argumento ontológico para demonstrar que tal ser exista necessariamente, ou seja, por necessidade lógica; e ele supõe que o conceito de Deus é o conceito de um ser que existe por necessidade lógica. Ele acredita que tenha demonstrado que nenhum argumento desse tipo pode funcionar, já que “não há a menor contradição” na sentença “não há Deus”. “Eu não posso”, ele escreve, “formar o mínimo conceito de uma coisa que, se fosse rejeitada com todos seus predicados, deixaria para trás uma contradição”³⁴. Ele não consegue entender a possibilidade, muito menos ter base para acreditar na atualidade, de tal ser.

Parece-me, e também para Kant e a maioria dos filósofos modernos não religiosos, que não somente não pode haver um argumento ontológico sólido de premissas evidentes para a existência de um Deus logicamente necessário, mas que não pode haver qualquer substância logicamente necessária, entendida como um ser logicamente necessário que possa causar ou sofrer ação causal. Parece-me, por exemplo, evidente que é logicamente possível que “Há 10 bilhões de anos não havia nenhum ser racional”; segue-se disso que, já que Deus é essencialmente um ser racional eterno, é logicamente possível que Deus não exista, então não é logicamente possível que haja um Deus logicamente necessário. Argumentos similares demonstrarão que qualquer suposição da existência de qualquer substância logicamente necessária sugerida é logicamente impossível. É claro que o defensor de um argumento ontológico negará que “Há 10 bilhões de anos não havia seres racionais” é logicamente possível, e apresentará uma ou mais premissas rivais que lhe parecerão logicamente possíveis da qual derivará

³³op. cit. B640.

³⁴op. cit. B623.

sua conclusão. A única forma de sanar essa questão é por argumentos do tipo discutido anteriormente. Mas eu sugiro que é muito mais evidente para a maioria das pessoas que a premissa que eu ofereço seja logicamente possível do que qualquer premissa de um argumento ontológico seja logicamente possível.

No entanto, eu duvido muito que qualquer filósofo ou teólogo antes de Anselmo imaginava Deus como um ser logicamente necessário. Tomás de Aquino alegava que Deus era um ser “necessário”, mas como ele imaginava os anjos, que não existiam “desde a eternidade” e foram voluntariamente criados por Deus como seres necessários³⁵, ele claramente não entendia “necessário” por logicamente necessário. Ele parece imaginar um ser necessário como um ser não sujeito à corrupção, ou seja, um ser que prosseguirá existindo para sempre a não ser que tenha sua inexistência causada por algo mais. Tomás de Aquino distinguiu Deus de outros seres necessários como um “ser necessário através de sua própria natureza (*per se*) e não cuja necessidade seja causada por algo mais”³⁶. A não-corruptibilidade dos anjos depende de Deus, ao passo que Deus é intrinsecamente necessário. Eu sugiro que o fato de que nós não conseguimos entender o conceito de um ser logicamente necessário não tem relevância para a possibilidade de se construir um argumento cogente para um ser necessário em algum outro sentido, p. ex., um ser cuja própria existência não é contingência da existência de qualquer outro ser, o que consiste numa propriedade que todos os teístas tradicionais acreditam que Deus possui.

Assim, eu argumentei, a despeito da grande influência que os argumentos de Hume e Kant sobre os limites da inteligibilidade e do conhecimento tiveram sobre filósofos e teólogos, esses filósofos não apresentaram qualquer boa razão para se negar a possibilidade de uma teologia natural cogente. Tal teologia inicia-se dos dados das características mais gerais do universo, tais como o fato de ser governado inteiramente por leis simples da natureza que são tais que conduzem à evolução dos corpos humanos

³⁵ Cf. sua *Summa Theologiae* Ia. 61.3ad3 e Ia.50.5ad3. Ele afirma que as almas humanas também são necessariamente incorruptíveis (*op. cit* Ia.75.6), embora ele evite chamá-las de “seres necessários”.

³⁶*op. cit.* Ia. 2.3. Sabe-se que Tomás de Aquino pensava que “Deus é o mesmo que sua própria natureza e essência” (Ia.3.); mas ele também diz que qualquer coisa imaterial, não somente Deus, é o mesmo que sua própria natureza. Seu argumento é simplesmente que coisas materiais são individualizadas pela matéria da qual são feitas, ao passo que coisas imateriais são individualizadas pelas suas formas, isto é, suas naturezas. Não conheço nada em Tomás de Aquino que deveria nos levar a supor que ele pensava que a existência de Deus fosse uma verdade logicamente necessária. Ele certamente pensava que a ‘definição’ de Anselmo de Deus não implicava uma contradição (Ia.2.1.ad.2), e eu desconheço qualquer razão para se supor que ele pensava que qualquer outra ‘definição’ (no nosso sentido) implicaria uma contradição.

e que os humanos são seres conscientes que possuem a escolha entre o bem e o mal. Ela defende que a explicação mais simples que torna provável a ocorrência desses dados é que o universo é causado (seja num primeiro momento ou perpetuamente) por um ser perfeitamente livre, essencialmente eterno, onipotente e onisciente (do qual as outras propriedades divinas se segirão), a quem podemos chamar de Deus; e assim os dados tornam provável que exista um Deus – pelos critérios descritos anteriormente. Eu acredito que tal teologia natural pode ser construída e eu já a defendi extensamente em outras ocasiões³⁷.

³⁷ Cf. o meu *The Existence of God*, segunda edição, Oxford University Press, 2004; e a breve e “popular” versão *Is There a God?* Edição revisada, Oxford University Press, 2010.