

Milagres, a História e a Ciência: uma análise do argumento de Hume

Eduardo O. C. Chaves

I

Geralmente se pensa que o problema de milagres seja de interesse puramente teológico e religioso. Isso tem levado vários intérpretes de Hume a considerar sua discussão de milagres como algo que só tem significado no contexto da crítica humeana à teologia e à religião. Que a questão de milagres tenha alto interesse epistemológico no campo da teologia parece indiscutível. Grandes correntes da teologia cristã contemporânea afirmam só fazer sentido falar-se de Deus como um Deus que age e se revela na história — um Deus que se faz conhecido, portanto, através de eventos históricos. Embora essa ação divina seja vista, principalmente por teólogos de tendências existencialistas, na dimensão existencial do curso normal e natural da história e também da natureza, por outros é vista primariamente nos portentos e prodígios que se crê que Deus tenha realizado como sinais para o seu povo. Porém esta é uma questão que não nos interessará diretamente neste trabalho. O problema de milagres tem ramificações epistemológicas de razoável interesse para a filosofia e ciência, e são estas ramificações que nos interessarão mais de perto em nossa análise do argumento de Hume.

II

“Um milagre”, diz Hume no famoso décimo capítulo de *Uma Investigação acerca do Entendimento Humano*, “é uma violação das leis da natureza”. Em uma nota de rodapé ele suplementa esta definição, e a torna mais precisa, observando ser necessário, para que “um milagre realmente se configure, que esta violação seja perpetrada por um ato divino (IHU, p. 122). [1] O problema dos milagres pode ser abordado de pelo menos dois ângulos relativamente bem distintos: uma abordagem pergunta pela possibilidade da ocorrência de milagres; a outra, pressupondo que milagres possam ocorrer, pergunta pela sua credibilidade. A primeira abordagem parece ser de maior interesse para o cientista, ou talvez, melhor dizendo, para o filósofo da ciência natural; a segunda diz mais respeito ao historiador e ao filósofo da história.

Até o século XVIII a maioria absoluta dos ensaios sobre milagres encarava o problema do ponto de vista da

possibilidade ou não de uma violação das leis da natureza através de uma ação divina. O grande mérito da discussão humeana é ter procurado mudar a abordagem ao problema, encarando frontalmente a questão do valor e da credibilidade de testemunhos históricos quanto à ocorrência de supostos ou, quem sabe, reais milagres.

Não há dúvida de que o interesse principal de Hume ao discorrer sobre milagres é solapar o que era considerado como uma das mais fortes evidências a favor da veracidade da religião cristã, a saber, o suposto fato de haver ela aparecido em meio a magníficos milagres. Contudo, Hume não recorreu à estratégia de outros antiapologistas do cristianismo, qual seja, mostrar que milagres não podem ter ocorrido, pois são “impossíveis”. Seu principal argumento é que, mesmo que milagres sejam possíveis, e ainda que tenham realmente ocorrido, uma pessoa sábia e instruída (ou racional), cujas crenças são proporcionais à evidência existente para estas crenças, nunca terá razões suficientemente fortes para acreditar que tenham ocorrido. [2] Em outras palavras, milagres não são impossíveis: são meramente “incríveis”.

O fato de Hume haver escolhido esta estratégia é, de certa maneira, indicativo de sua preferência por problemas relacionados ao ser humano a problemas relacionados à natureza, de sua afeição maior pela história, por exemplo, do que pela ciência natural. Hume sempre teve uma inclinação bastante acentuada por problemas históricos, a qual acabou por levá-lo a ser historiador. Parece bastante provável, pois, que entre as pessoas sábias e racionais, que proporcionariam suas crenças à evidência, e, conseqüentemente, segundo seu argumento, seriam levadas a não acreditar na ocorrência e milagres, Hume gostaria de ver incluídos historiadores — pelo menos ele, como historiador, se colocou entre elas. Ao Discutir, em sua História da Inglaterra, a participação de Joana D’Arc na guerra entre este país e a França, e ao examinar os relatos de poderes e feitos miraculosos que lhe foram atribuídos, Hume observa: “É função da história, i.e. da história escrita, vale dizer, do historiador, distinguir entre eventos miraculosos e eventos extraordinários; rejeitar os primeiros em todas as narrações meramente profanas e humanas; duvidar os eventos extraordinários; e quando obrigada por testemunho inquestionável, como no caso presente, a admitir algo extraordinário, somente aceitar o que for consistente com outros fatos e circunstâncias de que se tem conhecimento”. [3]

Não é esta, porém, uma posição arbitrária? Havia, já na época de Hume, os que afirmavam que nenhum historiador tem direito de rejeitar, digamos, os milagres atribuídos ao Santo Simeão, o Estilita, e, entretanto, aceitar os relatos que afirmam haver, um dia, existido esta pessoa, porque a mesma evidência que afirma que ele existiu também afirma que ele realizou milagres. [4] Por que, hoje em dia, a maioria dos historiadores seculares acredita haver vivido, no século primeiro de nossa era, um homem chamado Jesus de Nazaré, que pode mesmo ter morrido crucificado, mas não acredita, pelo menos na posição de historiadores, que ele tenha realizado os milagres que se lhe atribuem e tenha sido ressuscitado depois de estar morto por três dias, quando virtualmente todas as fontes que afirmam a existência deste homem também afirmam seus milagres e sua ressurreição? Um contemporâneo de Hume, C. Middleton, que também em 1748 publicou um ensaio sobre milagres, observou que “relatos de eventos miraculosos requerem um ‘peso de evidência’ muito diferente do que relatos de eventos comuns”. [5] Quão diferente? Quão “pesada” deve ser a evidência para um evento miraculoso para que um historiador seja justificado em acreditar que tenha ocorrido? R.G. Collingwood nos lembra ter sido afirmado que a ressurreição de Jesus “é o fato mais bem atestado de toda a história”, mas em resposta a esta observação tem sido dito que o fato de a ressurreição de Jesus ser bem atestada somente prova que muitas pessoas acreditaram que ela ocorreu, não que realmente tenha ocorrido. [6] Não estarão, contudo,

os historiadores seculares agindo arbitrariamente quando aceitam a evidência de que Jesus de Nazaré tenha vivido e não aceitam a evidência de que ele tenha realizado milagres e sido ressuscitado dos mortos, quando a evidência, pelo menos do ponto de vista quantitativo, é basicamente a mesma? Ao não acreditar nos milagres e na ressurreição de Jesus, não estarão eles deixando de ser sábios e racionais, por não proporcionarem suas crenças à evidência existente?

A resposta de Hume é um tranquilo e confiante “não”. E ao dar esta resposta e produzir uma argumentação bastante cogente e persuasiva (embora frequentemente mal interpretada) para fundamentá-la, Hume lançou as bases para um questionamento e criticismo de fontes e relatos históricos e os fundamentos de uma historiografia moderna e crítica, segundo a qual a função do historiador vai além da função de mero harmonizador e editor de testemunhos dados por “autoridades”, e o historiador deixa de ser um passivo aceitador de testemunhos para se tornar o seu intérprete crítico, tendo o direito de rejeitá-los quando não se conformarem aos critérios e cânones de evidência por ele especificados. [7] A elaboração e discussão destes critérios e cânones cai dentro do âmbito da filosofia ou epistemologia da história, e é na qualidade de epistemólogo que Hume afirma não ser válido inferir da premissa de que o testemunho humano em alguns casos é considerado boa evidência a conclusão de que, portanto, “todos os tipos de testemunho devam ter, em todos os casos, igual força e autoridade”, e mostra porque ele assim pensa (IHU, p. 134).



Depois de definir milagres como violação das leis da natureza, Hume observa que estas leis são estabelecidas com base em experiência firme e inalterável (IHU, p. 122). [8] Em outros capítulos da *Investigação acerca do Entendimento Humano* ele havia argumentado que a noção de leis da natureza e de uma natureza uniforme é produto unicamente da experiência, sendo, pois, alcançada *a posteriori*, não *a priori*. O que se chama de lei da natureza é, portanto, para ele, nada mais do que uma generalização baseada em regularidades uniformes observadas no curso da natureza, e por “uniforme” ele quer dizer que estas regularidades não têm apresentado exceção até o presente momento (cf. IHU, P. 70). Em outras palavras, leis da natureza são generalizações baseadas em instâncias uniformes de conexões causais observadas [9]. Se vemos um evento de um tipo “A” constantemente acompanhado por um evento de um outro tipo “B”, e se nossa experiência desta conjunção é uniforme, i.e., não admite exceção, então temos uma “lei universal”: cremos que sempre que tivermos um evento do tipo “A” um evento do tipo “B” acontecerá. Ou, para usar as palavras do próprio Hume: “Há algumas causas que são inteiramente uniformes e constantes na produção de seus efeitos, e nenhuma instância foi até agora encontrada que indicasse qualquer irregularidade em sua operação. O fogo sempre queimou, e a água sempre sufocou, a toda criatura humana. A produção de movimento através de impulso e gravidade é uma lei universal que até agora não admitiu nenhuma exceção” (IHU, p. 70).

Há casos, porém, em que nossa experiência nos mostra que alguns tipos de eventos só geralmente acompanham outros tipos de eventos, i.e., acompanham, não com constância uniforme, mas com maior ou menor grau de regularidade. Nossa crença, neste caso, de que se um evento do primeiro tipo acontecer um evento do outro

tipo também acontecerá, não pode ser forte e tão firme como nos casos de regularidade uniforme (cf. IHU, pp. 69sq., 118, 121). Neste último caso podemos ter a “maior certeza” de que um tipo de evento se seguirá ao outro, seu constante acompanhante. Usando o termo “prova” meio idiosincraticamente, Hume diz que, se tivermos experiências uniformes da conjunção de dois tipos de eventos, podemos dizer que temos uma prova de que, dado um evento do primeiro tipo, um evento do segundo tipo se seguirá (IHU, p. 118). Nos casos de tipos de eventos que só geralmente aparecem em conjunção, o grau de nossa certeza no fato de que, uma vez observado um evento do primeiro tipo, um evento do segundo tipo se seguirá, dependerá da frequência da mencionada conjunção (cf. IHU, pp. 71, 97). “Sabe-se que alguns eventos”, diz ele, “têm aparecido em conjunção constante em todos os lugares e em todas as épocas; sabe-se, também, em contrapartida, que outros eventos têm sido mais variáveis, às vezes desapontando as nossas expectativas. Assim sendo, em nossos raciocínios acerca de questões de fato há todos os graus imagináveis de certeza, desde a mais elevada até a pior espécie” (IHU, p. 118). Nestes casos em que temos experiência de “contrariedade de causas e efeitos”, não devemos culpar a experiência de se nossas expectativas são frustradas, pois a própria experiência nos adverte de que a conjunção não é uniforme (cf. IHU, p. 118). O que temos aqui não é prova, mas sim maior ou menor probabilidade, dependendo das circunstâncias (cf. IHU, pp. 69sq. 118).

Quando Hume começa a discutir milagres propriamente ditos, ele observa que sabemos de milagres que supostamente aconteceram quase que exclusivamente através “do testemunho de outras pessoas e de relatos de testemunhos oculares e espectadores” (IHU, p. 119). Na maioria das vezes, observa ele, aceitamos sem maiores problemas o testemunho e os relatos de outras pessoas, e isto porque temos aprendido através da experiência que, em um grande número de casos, testemunhos e relatos de espectadores são verdadeiros, a menos que estes tenham alguma razão para nos enganar, ou que tenham eles próprios sido enganados. Tem havido, pois, em nossa experiência, uma conjunção entre testemunho humano e os fatos que estes testemunhos nos relatam. A experiência desta conjunção, porém, não é uniforme, embora possa ser frequente (IHU, p. 119). Pessoas, às vezes deliberadamente, dizem mentiras, e, outras vezes, são, elas próprias, enganadas, e, conseqüentemente, dão falso testemunho, embora não intencionalmente. Como regra prática, entretanto, podemos acreditar em testemunho humano, a menos que tenhamos razões para suspeitar que o informante ou tenha sido enganado ou esteja tentando nos enganar (IHU, pp. 120, 123) [10].

Um evento cujo acontecimento viria violar nossa experiência uniforme do curso da natureza é um evento miraculoso, na terminologia que Hume adota. Um evento, porém, cujo acontecimento é raro e infrequente, mas já foi presenciado por nós, não indo, pois, contra nossa experiência uniforme do curso da natureza, Hume chama de um evento extraordinário.

Se alguém vem, pois, e nos relata o acontecimento de um evento extraordinário, mas não miraculoso, ou seja, de um evento que raramente acontece, mas cujo acontecimento já faz parte de nossa experiência — como, por exemplo, o fato de que alguém jovem e saudável, que aparentemente possuía saúde de ferro, faleceu de repente —, “a evidência resultante do testemunho é diminuída, em grau maior ou menos, em proporção à maior ou menor improbabilidade do fato” (IHU, p. 120). A experiência nos ensina a dar um certo valor ao testemunho de outras pessoas, mas também nos adverte contra o inusitado, exatamente por ser inusitado. Temos, pois, aqui, um cotejo de duas experiências que se opõem. Deve vencer a experiência mais frequente, conclui Hume. Se vamos ser sábios e racionais e proporcionar nossa crença à evidência, vamos aceitar a hipótese mais provável, e acreditar que aquele evento que temos presenciado mais frequentemente *coeteris paribus*, tenha acontecido

(IHU, p. 122) [11].

Se alguém nos vem relatar, porém, o acontecimento de um evento miraculoso, i.e., de um evento que contraria a nossa experiência uniforme do curso da natureza (IHU, p. 122, n), ou seja, de um evento que nunca vimos acontecer — como, por exemplo, o fato de que alguém que já esteja morto e enterrado há alguns dias está novamente vivo — não há por que hesitar. Visto que nossa experiência nos tem mostrado, até aqui, que isto não acontece, e também nos tem mostrado que pessoas muitas vezes são enganadas ou tentam nos enganar, é muito mais provável ser por algum motivo falso o que nos esteja sendo relatado do que haver acontecido algo sem nenhum precedente em nossa experiência. Contra o que nos é relatado há a experiência uniforme de uma lei da natureza. “E como experiência uniforme equivale a uma prova, há aqui uma prova direta e plena, derivada da própria natureza da situação, contra a existência de qualquer milagre” (IHU, p. 123). Daí resulta a seguinte regra: “Nenhum testemunho é suficiente para estabelecer a ocorrência de um milagre, a menos que o testemunho seja de tal natureza que sua falsidade seja ainda mais miraculosa do que o fato que ele procura estabelecer” (IHU, p. 123).

IV

T.H. Huxley resume o argumento de Hume da seguinte maneira, que tem a forma de um critério que pode ser utilizado por historiadores na avaliação da evidência à sua disposição: “Quanto mais a afirmação da ocorrência de um fato conflita com a experiência prévia, tanto mais completa deve ser a evidência que porventura possa justificar a crença em sua ocorrência” [12]. O problema que Hume apresenta com respeito a milagres é o seguinte: neste caso temos um evento que, por definição, vai contra toda a experiência prévia — de outra forma, observa ele, o evento não “mereceria esta apelação” (IHU, p. 123 — e, portanto, não importa quão “completa” seja a evidência histórica testimonial a favor de sua ocorrência, pois sempre será mais provável, para aquele que proporciona suas crenças à evidência, que as testemunhas possam ter sido enganadas a respeito daquilo que relatam, ou que estejam tentando nos enganar. É a sua experiência do mundo, do curso da natureza, que constitui o critério que permite a Hume dizer que testimoniais a favor de milagres “carregam a falsidade em sua própria face”, sendo objeto mais de desprezo do que de argumentação (IHU, 132), e a observar que mesmo na eventualidade de haver uma multidão de testemunhas relatando o acontecimento de um fato miraculoso, a única coisa que se precisa fazer é opor-se ao relato destas testemunhas “a impossibilidade absoluta ou a natureza miraculosa dos eventos que elas relatam” para que, “aos olhos de todos os que são razoáveis”, suas declarações sejam consideradas “suficientemente refutadas” (IHU, p. 133) [13].

A sua experiência do mundo e do curso da natureza ensina ao historiador que alguns tipos de eventos acontecem e que outros não, e é esta experiência que ele deve considerar como um critério ou cânone a ser aplicado às declarações de suas fontes. Se o que elas relatam contraria sua experiência do curso da natureza, o historiador não só pode, como deve, não acreditar nelas. Em outras palavras, ele não deve acreditar mais nos outros do que em si mesmo. Ele só é livre para aceitar afirmações de suas fontes quando elas se conformam com a sua experiência [14]. É somente a partir da pressuposição de que as regularidades que observamos em

nossa experiência também aconteciam no passado — i.e., é somente a partir do princípio da uniformidade da natureza — que podemos racional e criticamente interpretar os detritos de evidência que o passado nos lega, e a partir daí construir um relato do que realmente aconteceu [15].

Se o historiador considera as leis e teorias científicas aceitas em sua época como relatos adequados de sua experiência, ele dirá que, no caso de milagres, proposições históricas afirmando que um evento miraculoso aconteceu conflitam com proposições científicas que afirmam que tal evento não pode acontecer. O conflito, porém, parece ser bastante desigual, pois proposições científicas têm muito mais forma lógica e apoio empírico do que as proposições históricas, muitas vezes singulares e de autenticidade dúbia. As proposições científicas podem ser consideradas, portanto, razão suficiente para que o historiador desconsidere o testemunho histórico que com elas conflita [16]. Embora possa parecer paradoxo, o historiador só poderá se tornar um historiador crítico se estiver preparado para rejeitar alguns tipos de testemunho histórico a favor do testemunho da ciência (supondo-se, naturalmente, que o testemunho da ciência reflita adequadamente a sua experiência direta do curso da natureza) [17].

No caso, pois, da ressurreição de Jesus, o historiador secular terá que rejeitar o testemunho a favor de sua ocorrência. Provavelmente ele não irá se recusar a aceitar o fato de que as testemunhas sinceramente acreditavam no que relatavam — embora possa pensar que elas estivessem enganadas, tendo alucinações, etc. Mas ele pode também encontrar razões para suspeitar de uma fraude, em cujo caso ele ver os que relatam o acontecimento como enganadores, e não como enganados. Caso não tenha razões para suspeitar disto, a questão da origem da crença na ressurreição é, ela própria, um fenômeno histórico digno de ser investigado e explicado pelo historiador.

V

Há várias coisas a serem observadas a respeito deste critério. Em primeiro lugar, seu caráter é puramente negativo: ele meramente ajuda o historiador a determinar que relatos ele não deve aceitar, por não terem analogia em sua experiência. O critério não ajuda o historiador a decidir se relatos de eventos que têm analogia em sua experiência devem ser aceitos ou não [18]. Ele simplesmente delimita o que pode do que não pode e não deve ser aceito. Outros cânones e critérios devem, portanto, ser acrescentados às armas do historiador crítico. Em segundo lugar, devemos observar que mesmo o uso correto do critério em questão pode levar o historiador a tomar posições que, posteriormente, se mostram erradas. Heródoto, por exemplo, registra o relato da circunavegação da África, mas se recusa a acreditar nele, pois continha um fato que lhe parecia incrível por não ter analogia em sua experiência. Gibbon, também, embora confrontado com evidências bastante fortes, não acreditou que alguns confessores fossem capazes de falar depois de lhes haverem sido cortadas as línguas. Ele estava certo, naquela época, em não acreditar, porque o fato não tinha analogia em sua experiência. Aparentemente, porém, pesquisas científicas posteriores comprovaram que uma pessoa ainda pode falar mesmo depois de total excisão de sua língua. A atitude do historiador, hoje deve, conseqüentemente, ser diferente, mas simplesmente porque a experiência de hoje inclui um dado que estava ausente da experiência de Gibbon [19].

Mas exatamente porque há analogia na experiência do historiador de hoje, o fato deixa de ser milagroso — passa a ser, talvez, extraordinário. Em terceiro lugar, o historiador nunca deve se esquecer de que o conteúdo de seu critério é fluido, nunca definitivamente fixado. Um fato ainda não presenciado por ele pode vir a sê-lo. As “leis da natureza” de Hume são perfeitamente revisáveis, como o próprio Hume muitas vezes admitiu [20]. Mas somente novas observações e novos experimentos forçarão esta revisão, não relatos e testemunhos históricos.

VI

Voltemos agora ao argumento de Hume para considerar algumas interpretações errôneas que lhe têm sido impostas. Tem-se afirmado, frequentes vezes, que o instituto Hume, ao apresentar este argumento, era mostrar que a existência ou ocorrência de milagres seria logicamente impossível, através de considerações puramente conceituais, e inteiramente *a priori*, que culminariam na constatação de que o conceito de milagre seria autocontraditório, e, portanto, inaplicável. Seu argumento é visto do seguinte modo: milagres são violações das da natureza; mas é logicamente impossível que uma lei da natureza seja verdadeiramente violada, pois se o que se considera lei da natureza o é, não pode admitir exceções ou violações, e se o que se considera uma lei da natureza sofre violação ou falsificação, isto apenas mostra que não era realmente uma lei da natureza. Consequentemente, milagres são logicamente impossíveis: a expressão “violação de uma lei da natureza” é autocontraditória, e o resultado é, como se pode dizer tão bem na língua inglesa, que “miracles are defined out of existence” [21].

Ao leitor cuidadoso e atento de Hume fica óbvio que ele nunca sequer cogitou de apresentar semelhante argumento. Contudo, ele realmente faz algumas afirmações que podem levar leitores menos avisados a interpretá-lo mal. Ele afirma, por exemplo, em passagem já citada, que encontrou uma “prova direta e plena ... contra a existência de qualquer milagre” (IHU, p. 123). Em outros lugares ele observa que eventos são “inteiramente impossíveis”, “não havendo possibilidade de que sejam reais”, ele fala da “impossibilidade absoluta” (IHU, pp. 132, 138, 133). Se é verdade que Hume abordou o problema de milagres do ponto de vista de sua credibilidade, e não de sua possibilidade, então ele está aqui, pelo menos aparentemente, se esquecendo de seu propósito original, e, dados os seus princípios epistemológicos básicos, até mesmo dizendo o que não pode (não deve?) dizer. Como poderia isto ser explicado?

Em primeiro lugar, deve-se observar que Hume era, não só por temperamento, mas também por princípio, avesso a argumentos puramente apriorísticos. No mesmo livro em que discute milagres ele observa que “tudo aquilo que é inteligível e pode ser distintamente concebido não envolve nenhuma contradição e nunca pode ser provado falso através de argumentos demonstrativos ou de raciocínios abstratos *a priori*” (IHU, p. 49). Mas, e se a noção de milagre como violação das leis da natureza não é “inteligível” e envolve contradição? Cremos não haver nenhuma evidência de que Hume tenha considerado esta noção ininteligível e autocontraditória. Tudo o que ele diz a respeito do assunto mostra que ele não via maiores problemas do conceito de milagre como violação da leis da natureza e que considerava a noção como inteligível e distintamente concebível, e que, portanto, considerava milagres como eventos cuja ocorrência era logicamente possível, não envolvendo

nenhuma contradição [22]. Isto em si já mostra que quando Hume fala que alguns eventos são “inteiramente impossíveis”, ou se refere à sua “absoluta impossibilidade” não é impossibilidade lógica que ele tem em mente. Cremos que Hume esteja utilizando linguagem não-técnica ao fazer estas observações, a linguagem do senso comum, e considerando aquilo que nunca aconteceu, até agora, como “fisicamente” ou “empiricamente” impossível, como quando se dizia, há algum tempo, que correr uma milha em menos de quatro minutos era fisicamente ou humanamente impossível. É bem provável que ele esteja, portanto, considerando as leis da natureza como limites que demarcam entre o que é fisicamente impossível, em uma dada época. Observe-se que quando ele menciona a “absoluta impossibilidade” de alguns eventos ele acrescenta “ou natureza miraculosa” depois dessa expressão (IHU, p. 133). Desde que ele entende milagres como violação das leis da natureza, é bem provável que tenha considerado estas leis como os limites, para um dado período, do que possa ser considerado, por pessoas vivendo naquele período, empírica ou fisicamente possível. O que ele não poderia esquecer — e não creio que tenha esquecido — é que estas leis não são inalteráveis, e que, portanto, o que era, a uma dada época, visto como fisicamente impossível, pode muito bem, em uma época subsequente, ser considerado fisicamente possível. Hoje em dia ninguém considera mais fisicamente impossível que alguém corra a milha em menos de quatro minutos — embora ainda seja considerado humanamente impossível que isto seja feito em menos de três minutos. Tudo isto não passa de bom senso com o qual Hume inteiramente concordaria.

Mas nem esta linha de consideração, nem o argumento que Hume apresentou contra a credibilidade de testemunhos à ocorrência de milagres, permitem que ele afirme ter uma “prova direta e plena... contra a existência de qualquer milagre” (IHU, p. 123). O que Hume provou, no nosso entender, que é uma pessoa racional nunca terá razões suficientes para acreditar em um relato ou testemunho de que um evento tenha acontecido que contrarie toda a sua experiência do curso da natureza. Contudo, ele próprio observou que às vezes podemos racionalmente acreditar no que é falso e que não acreditar no que é verdadeiro (cf. IHU, pp. 118, 121-122) [23]. O problema da verdade não deve ser confundido com o problema da evidência. Se o evento cuja ocorrência nos é relatada ocorreu ou não é um problema, cuja solução é bastante difícil, se o evento não for logicamente impossível. Se a evidência existente é suficiente para justificar crença no relato é um outro problema [24]. Hume se dirigiu somente a este último problema, e, portanto, não podia ter dito que havia encontrado uma prova “contra a existência de qualquer milagre”. Deve-se observar, ainda, que Hume estava falando de milagres a respeito dos quais tomamos ciência através de relatos e testemunhos. O que diria ele a respeito de um milagre pessoalmente presenciado por uma pessoa sábia e racional? Deveria ela duvidar de seus sentidos naquela ocasião? Considerar-se-ia vítima de uma fraude? É difícil dizer, pois Hume não discute a questão, mas nós abordaremos o tópico mais adiante.

VII

Se a alegação feita por Hume de que um evento precisa ser contrário à nossa experiência uniforme do curso da natureza até o presente para ser considerado miraculoso é levada a sério, dizem alguns, surgem vários problemas com os quais Hume não lidou. Em primeiro lugar, afirmam, “a experiência até o presente...

igualmente se opõe às novas descobertas da ciência como aos milagres afirmados pela religião” [25], e a afirmação de que o apoio de experiência uniforme é base suficiente para a rejeição de relatos de eventos sem precedentes “poderia ter levado cientistas a rejeitar a evidência de alguns dos surpreendentes experimentos que transformaram a física e a psicologia nos últimos cem anos” [26], com a consequência de que “algumas das mais importantes leis naturais nunca teriam sido descobertas” [27]. A situação parece se complicar ainda mais para Hume: ele é acusado de ter cometido uma *petitio principii*, pois — dizem alguns — argumentar-se que há experiência uniforme do curso da natureza contra alegações de milagres só é possível se, de antemão, as alegações forem consideradas como falsas, pois se possivelmente forem verdadeiras a experiência deixará de ser uniforme [28].

A maioria destas confusões — e realmente cremos que sejam confusões — pode ser aclarada se prestarmos atenção a uma distinção básica, consistentemente ignorada nestas críticas, qual seja: não devemos confundir, de um lado, a posição do cientista natural e o que devemos chamar evidência científica (observacional, experimental) com, do outro lado, a posição do historiador e o que podemos chamar de o principal tipo de evidência histórica (que ocorre na forma de relatos e testemunhos). A nova descoberta da ciência, que vem falsificar uma das leis até então aceitas, e o milagre afirmado pela religião, vistos de um certo ângulo, têm o mesmo estatuto lógico: em ambos os casos estamos lidando com eventos sem precedentes, eventos contra os quais tem havido até aqui experiência uniforme. Contudo, o tipo de evidência que normalmente existe para um e para outro é diferente. No caso de novas descobertas científicas, que se contrapõem a leis até aqui vigentes, a evidência que normalmente existe é de caráter observacional e experimental. Mesmo que a maioria dos cientistas fique sabendo da descoberta através de relatos e testemunhos de outros cientistas, as observações e os experimentos que ocasionaram a nova descoberta podem ser realizados novamente, em circunstâncias apropriadas. Dificilmente um cientista anunciará uma nova descoberta, que falsifica leis até então aceitas, sem ter, ele próprio, repetido várias vezes as observações e os experimentos que o levaram a fazer a descoberta. Se, depois de várias replicações, os mesmos resultados são constatados, a lei será considerada falsificada e não mais se dirá que há uma experiência uniforme a seu favor.

No caso de milagres, contudo, a experiência é, na maioria das vezes, testimonial. Quase sempre não é mais possível fazer novas observações ou realizar experimentos que possibilitem constatar a veracidade do testemunho. Pela sua própria natureza, milagres são eventos “únicos”, pois se deixarem de sê-los também deixarão de ser milagres. A evidência científica é direta, de primeira mão. Este tipo de evidência histórica é indireta, de segunda mão. Hume, portanto, não cometeu a falácia de *petitio principii* em seu argumento, pois tem todo o direito de dizer, lidando como estava com milagres dos quais tinha conhecido somente através de testemunhos, que há uma experiência uniforme contra um suposto milagre, até que se mostre, através de evidência direta (ou seja, através de experiências e não, simplesmente, de testemunho) que a experiência não é uniforme. Relatos históricos que afirmam ter ocorrido um evento para o qual não há analogia em nossa experiência não tem força suficiente para falsificar as “leis da natureza” aceitas em uma dada época [29]. O historiador está plenamente justificado quando rejeita evidência (i.e., relatos e testemunhos) a respeito de supostos milagres, porque estes milagres têm contra si a evidência da experiência uniforme que ele tem do curso da natureza. Ele estará também justificado se rejeitar uma nova descoberta científica se toda a evidência que ele tiver para ela consistir somente de relatos ou testemunhos de alguém que reivindique ter feito a descoberta, mas que não possa ou não queira especificar as condições nas quais as observações e os experimentos possam ser repetidos.

O cientista, porém, principalmente se ele tem tendências Popperianas, procura encontrar eventos ou experimentos que possam falsificar leis aceitas ou teorias sugeridas, i.e., de certa forma ele procura eventos contra os quais também possa haver experiência uniforme até o presente. Sua atitude ou postura básica o coloca sempre na espreita por novidades e descobertas, por eventos ou experimentos sem precedentes. Contudo, os eventos e experimentos novos que ele busca não serão “únicos” no sentido de não ser possível observá-los ou realizá-los novamente, em circunstâncias apropriadas. O cientista natural não lida com relatos e testemunhos cuja verdade ele não pode direta e independentemente constatar, mas com observações e experimentos repetíveis. Portanto, o cientista não tem justificações para rejeitar evidência (direta observacional, experimental) para aquilo que não tem precedentes, pois esta evidência é de natureza diferente daquela disponível ao historiador. A evidência do historiador é indireta, testimonial, e se ela conflita com sua experiência direta do curso da natureza deve ser rejeitada.

VIII

Para concluir, vamos abordar um problema que Hume não discutiu. Suponhamos que um grupo suficientemente grande de pessoas da estirpe preferida por Hume — i.e., de pessoas de bom senso, educação e instrução inquestionável, de modo a eliminar a possibilidade de serem facilmente enganadas; de integridade acima de qualquer dúvida, de modo a isentá-las de qualquer suspeita de quererem enganar outrem; possuidoras de várias outras características louváveis, como, por exemplo, a de serem todas elas cientistas — observe, pessoal e diretamente, o acontecimento de um evento que, pelo menos *prima facie*, tenha todas as características de um milagre: o evento viola várias das leis aceitas pela ciência de hoje e parece não ter sido causado por nenhum agente visível, natural ou humano. Consequentemente, não se sabe que condições seriam necessárias para a sua repetição. O que concluirão estas pessoas? Concluirão que, a despeito do que se espera delas, seus sentidos vergonhosamente as enganaram? Ou que foram, de algum modo inexplicável, vítimas de uma fraude de um mágico brincalhão? Ou concluirão, ainda, que o evento não tem causa natural possível, e que, consequentemente, só pode ter sido causado por um agente sobrenatural? É bem possível que não concluíssem nada disso. Provavelmente diriam a mesma coisa que Hume se propôs dizer na hipótese de uma escuridão total que cobrisse a terra toda por um período de oito dias, imaginada por ele como muitíssimo bem documentada: “é evidente que nossos filósofos cientistas atuais, ao invés de duvidar do fato, deveriam considerá-lo certo e procurar as causas que pudessem tê-lo produzido” (IHU, pp. 137-138). Várias páginas antes ele havia observado que quando uma causa deixa de produzir seu efeito normal, os filósofos não atribuem isto a uma irregularidade da natureza, mas supõem que algumas causas secretas, na estrutura particular das partes, tenham impedido a operação” (IHU, p. 70). Poderíamos, portanto, acrescentar, no mesmo espírito, que quando acontece um evento que não parece ter sido produzido por uma causa normal, os cientistas não atribuem isto a uma irregularidade da natureza, mas supõem que algumas causas desconhecidas tenham produzido aquele efeito. Os cientistas de nosso grupo, portanto, provavelmente concluiriam, depois de presenciar o assombro acontecimento, que, embora o evento não tivesse nenhuma causa natural aparente, isto não seria razão suficiente para que se concluísse que o evento não havia sido causado, muito menos que houvesse sido causado por um agente

sobrenatural. O que se deve supor, diriam eles, é que o evento tenha sido causado por uma ou mais causas desconhecidas, as quais precisariam ser descobertas. Se cientistas concluírem, todas as vezes que algo acontece sem causa natural aparente, que neste caso ocorreu um evento sem causa, ou que o evento foi causado por Deus ou por algum outro agente sobrenatural, a ciência rapidamente se estagnar.

A ciência, sem dúvida, pressupõe um princípio de causalidade universal, e entende esta causalidade em termos de outros eventos naturais. Poucos cientistas considerariam este princípio regulativo da pesquisa científica, plenamente justificado pragmaticamente, mas não necessariamente constitutivo da realidade. Mas não seria para quem, como Hume, pretende ser um empirista mais ou menos cético, a existência de um evento sem nenhuma causa natural aparente base suficiente para justificar a conclusão de que há alguns eventos que não são causados — e que, conseqüentemente, o princípio de causalidade universal tenha sido falsificado — ao invés de ser ocasião para a observação de que há eventos cujas causas são “secretas” e desconhecidas?

Há filósofos, principalmente aqueles de orientação Tomista, que se opõem radicalmente ao que chamam de “fé científica” no princípio de causalidade universal, quando esta causalidade é entendida em termos de causalidade puramente natural. Em um artigo intitulado “Milagres — A Abordagem Científica”, Arnold Lunn observa o seguinte: “A questão básica é se todos os eventos registrados e testemunhados pelo homem se devem causas puramente naturais, como a ação da vontade humana ou causas físicas, como o vento, a geada, a chuva, etc., ou se um pequeno resíduo de eventos se deve a agentes sobrenaturais capazes de produzir efeitos que não podem ser produzidos por causas naturais”. Deve a ordem natural ser identificada com a totalidade da realidade, pergunta Lunn, ou existe uma ordem sobrenatural? E se esta existe, podemos provar sua existência através da ação de agentes sobrenaturais sobre a ordem natural? [30]. Lunn acredita que exista esta ordem sobrenatural, e que a ocorrência de milagres seja a principal evidência de sua existência. Afirma ele que argumentar-se, na hipótese de um evento cuja causa natural seja desconhecida, que a “ciência do futuro”, através do trabalho de “cientistas ainda não nascidos”, produzirá, um dia, “uma explicação natural deste aparente milagre”, somente evidencia falta de espírito científico e de abertura de mente. Embora Lunn reconheça que muitos eventos outrora considerados milagres hoje são explicados sem maiores problemas em termos puramente naturais, ele acredita que haja “um resíduo de fenômenos que a ciência, por mais que avance e progrida, nunca será capaz de explicar” [31]. Poderíamos observar, talvez, que se a aceitação do princípio de uma causalidade natural universal é uma fé científica, esta última afirmação nada mais é do que uma fé metafísica. Contudo, Lunn acredita que a própria ciência ofereça a base para esta fé metafísica. “A verdade é que nós cremos em milagres porque cremos na ciência. Aceitamos o cientista como um ‘expert’ no seu campo, a ordem natural e as leis da natureza. É com base, portanto, na sua autoridade que declaramos que um fenômeno particular é inexplicável em termos de agentes naturais e deve, conseqüentemente, ser atribuído a agentes sobrenaturais” [32]. Por esta razão Lunn intitula seu artigo de uma abordagem científica ao problema de milagres.

O cientista que Lunn tem em mente, porém, não será facilmente reconhecível como tal por outros cientistas e filósofos atuais. O máximo que a maioria dos cientistas diria, enquanto cientistas, quer nos parecer, é que um evento desta natureza não pode ser explicado por nenhuma das leis e teorias de seu conhecimento. Dificilmente diriam, na qualidade de cientistas, que o evento seja inexplicável em termos puramente naturais, e muito menos que, em conseqüência disto, só possa ser explicado em referência a agentes sobrenaturais. Ao se confrontar com algo que tenha acontecido, mas que não pode ser explicado em termos das teorias e leis presentemente

aceitas, não há nenhum critério que permita ao cientista, ou mesmo ao metafísico, concluir que, neste caso, temos um evento que nunca será explicado em termos puramente naturais. Não há critério que nos permita dizer que qualquer evento que realmente tenha acontecido esteja além da capacidade de causas puramente naturais, do mesmo modo que não podemos dizer de algo que um ser humano consiga fazer, por mais assombroso que seja, que esteja além de forças puramente humanas [33]. Isto é assim porque nossa evidência a respeito dos poderes da natureza, em geral, e de seres humanos, em particular, é precisamente e somente aquilo que a natureza e os seres humanos conseguem fazer. Se realmente ocorre um evento que não se enquadra debaixo de nenhuma das leis e teorias aceitas, isto somente mostra que as leis e teorias precisam ser modificadas de modo a enquadrar este evento, não que neste caso tenha havido uma interferência sobrenatural na ordem natural. Pensar-se de outra maneira é comportar-se como um geógrafo que, ao observar discrepâncias entre seus mapas e os territórios que deveriam retratar, conclua que haja algo errado com aqueles territórios... [34].

Notas

1. IHU abrevia, naturalmente, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, e a paginação é dada segundo a edição editada, com uma introdução, por Charles W. Hendel, na "Library of Liberal Arts" (New York, 1955). Embora esta obra já tenha sido traduzida para o Português, todas as traduções utilizadas no texto são de autoria do autor do trabalho. Todas as referências a esta obra serão incluídas no próprio texto.
2. Seu argumento é dirigido às pessoas sábias e racionais. Se alguém não quiser proporcionar suas crenças à evidência, sobre esta pessoa o argumento de Hume naturalmente não terá efeito. Por implicação, porém, a pessoa não estará sendo sábia e racional.
3. Esta passagem foi incluída na coletânea de textos David Hume: *Philosophical Historian*, editada por David H. Popkin, na "Library of Liberal Arts" (Indianapolis 1965), p. 128.
4. Cf. Leslie Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, vol. I (edição brochura, New York, 1962; originalmente publicado em 1876, no primeiro centenário da morte de Hume), p. 225.
5. *Ibid*
6. Cf. R. G. Collingwood, *the Idea of History* (Oxford, 1946, 1967), pp. 135-136. Cf. também Stephen, vol. I, p. 209.
7. Cf. Collingwood, pp. 138, 236-238, 257-258. Cf. também F. H. Bradley, *the Presuppositions of Critical History*, editado por Lionel Rubinoff (edição brochura, Chicago, 1968), pp. 77sq. Cf. também Van. A. Harvey, *The Historian and the Believer* (edição brochura, New York 1969), p. 40.
8. A expressão "leis da natureza" parece um pouco canhestra hoje em dia. Cremos, porém, que o sentido da expressão utilizada por Hume ficará claro mesmo para aqueles que preferem um outro tipo de linguagem.
9. O fato de Hume haver apresentado argumentos lógicos contra a indução obviamente não significa que Hume pensasse que nós não utilizamos argumentos indutivos nem mesmo que ele achasse que nós não devemos utilizar este tipo de argumentação.
10. Hume fornece, em mais de um lugar, algumas pistas para que possamos descobrir quando o informante está mentindo e quando está dizendo a verdade; cf. IHU, pp. 120, 124.
11. Obviamente uma pessoa pode, racionalmente, acreditar no que é falso, desde que o falso seja bem evidenciado; cf. IHU, pp. 118 e 121-122, principalmente a nota de rodapé encontrada à p. 121.
12. Thomas Henry Huxley, Hume (New York, 1879, p. 132).
13. Hume pode ter caído, por vezes, em um "dogmatismo de descrença", para utilizar a expressão de Antony Flew (artigo "Miracles", em *The Encyclopedia of Philosophy*, editada por Paul Edwards, New York, 1967, p. 351). Quer nos parecer, porém, que quando ele parece ser indevidamente dogmático ele esteja assumindo a postura do historiador.
14. Cf. Collingwood, p. 239, cf. também Bradley, pp. 97, 99.
15. Cf. Flew, p. 351.
16. *Ibid.*, p. 352.
17. Cf. Ch. V. Langlois & Ch. Seignobos, *Introduction to the Study of History* (traduzido para o inglês por G. Berry, New York, 1907), p. 206.
18. Cf. Collingwood, p. 239; Cf. também Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History* (Cambridge, 1965), p. 106.
19. Cf. Bradley, pp. 140sq.; cf. também Antony Flew, *God and Philosophy* (New York, 1966), p. 147; Van. A. Harvey, p. 117; Antony Flew, em seu *Hume's Philosophy of Belief* (London, 1961), discute o problema em vários lugares; cf. por exemplo pp. 187, 208.
20. Cf. por exemplo *A Treatise of Human Nature*, I:iii:6.
21. Cf. Michael J. Langford, "The Problem of the Meaning of 'Miracle'", *Religious Studies*, VII (1971), p. 45; R. F. Holland, "The Miraculous", *American Philosophical Quarterly*, II (1965), pp. 45-46; Huxley, pp. 129-131.
22. Por exemplo, fazer com que uma determinada torre se tornasse ao mesmo tempo e em referência aos mesmos aspectos quadrada e redonda seria algo impossível; conseqüentemente, nem Deus poderia realizar isto, segundo a maioria dos teólogos — embora haja aqueles que acreditem que Deus possa fazer até o logicamente impossível, em virtude de ser, ele próprio, o criador também da lógica.
23. Cf. basicamente as mesmas passagens mencionadas na nota 19.
24. Cf., entre vários artigos pertinentes ao problema, Rudolf Carnap, "Truth and Confirmation", em *Readings in Philosophical Analysis*, editado por Herbert Feigl e Wilfrid Sellars (New York, 1949).

25. F. R. Tennant, *Miracle & Its Philosophical Presuppositions* (Cambridge, 1925), p. 83.
26. John King-Farlow, "Miracles: Nowell-Smith's Analysis and Tillich's Phenomenology", *International Philosophical Quarterly* II (1962), p. 268.
27. C. D. Broad, "Hume's Theory of the Credibility of Miracles", *Proceedings of the Aristotelian Society*, nova série, XVII (1916-1917), reimpresso em *Human Understanding: Studies in the Philosophy of David Hume*, editado por Alexander Sesonske e Noel Fleming (Belmont, 1965), p. 94.
28. Cf. Broad, pp. 92sq. Cf. também A. E. Taylor, *David Hume and the Miraculous* (Cambridge, 1927), pp. 10-11.
29. Cf. Langlois & Seignobos, p. 206. Relatos históricos podem nos levar, porém, a verificar novamente "as credenciais" da lei, para usar a expressão de Flew (Hume's Philosophy of Belief, p. 207). Mas esta verificação será feita em termos de novas observações e experimentos.
30. Arnold Lunn, "Miracles — The Scientific Approach", *The Hibbert Journal*, XLVIII (1949-1950), p. 242. Este artigo recebeu uma resposta de Patrick Nowell-Smith, intitulada "Miracles — The Philosophical Approach", no mesmo periódico, mesmo volume, pp. 354-360.
31. Ibid. Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, Q. 110, a. 4.
32. Ibid. Lunn aceita uma causalidade universal, desde que não seja, necessariamente, natural.
33. Cf. Flew, em *The Encyclopedia of Philosophy*, p. 349.
34. Cf. Ibid. A analogia com o geógrafo foi sugerida, segundo Flew, por Carnap.

autor: Eduardo O. C. Chaves
fonte: Textos de interesse filosófico